

## **La crisis de la modernidad y el imperio de la cultura Tele -disolución de un paradigma-**

The crisis of modernity and the rule of culture Tele  
-dissolution of a paradigm-

*Edgar Delgado Rubio<sup>1</sup>*

Ya solo podemos simular la orgía y la liberación, fingir que seguimos acelerando en el mismo sentido, pero en realidad aceleramos en el vacío, porque todas las finalidades de la liberación quedan ya detrás de nosotros [...] Es el estado de simulación, aquel en que solo podemos reestrenar todos los libretos porque ya han sido representados -real o virtualmente (Baudrillard, 1991: 9-10)

**Resumen.** Este trabajo se inscribe en una de las líneas de investigación del Grupo de Investigación Eulogos de la Universidad de Ibagué: Problemas éticos contemporáneos. Su sentido es considerar los fenómenos sociales que desde la modernidad nos han constituido, esto es, han configurado, delineado un ethos. Pero, de otro lado, ver en qué medida la cultura tele ha re-configurado ese modo de ser moderno, dando lugar a nuevas subjetividades, nuevas sensibilidades, que ponen entre paréntesis los valores y las prácticas inscritas en el paradigma moderno y, hasta cierto punto devaluando su pertinencia. Para el logro de esta empresa se ha hecho una revisión bibliográfica que consulta los aspectos relevantes, tanto de la tradición moderna, como lo referente a la cultura tele.

**Palabras claves:** Modernidad, Cultura Tele, Dispositivo tecnológico, Actualidad

Vivimos y habitamos hoy un mundo hipercomplejo que ha transformado nuestra percepción de la cultura, la política, la economía, el espacio y el tiempo, las formas de organización social, las maneras de percibir a las ciencias, las tecnologías, y los modos como pretenden legitimar sus procedimientos. Por ello, una aproximación que intente desentrañar sus intrincados procesos tendrá necesariamente el sello de lo parcial y lo limitado. Ahora bien, no dudamos en afirmar que si hay alguna

---

<sup>1</sup> Estudios de filosofía Universidad Santo Tomás, Especialización en filosofía Universidad del Tolima, Estudios de progrado en filosofía Universidad Pontificia Bolivariana. Investigador grupo Eulogod Universidad de Ibagué

certeza y evidencia posible en la actualidad, ésta se relaciona con el estado de perplejidad y desconcierto que producen en nosotros, muchas de las reacciones de nuestros interlocutores, cuando emprendemos conjuntamente este sendero: el del conocimiento.

Nos atreveríamos a conjeturar que ese asombro manifiesto es producido, a su vez, por una actitud, por un cierto modo de situarse y unas determinadas formas de ver, sentir y pensar de las generaciones del presente, producto, quizá, de la distancia entre el quehacer de unos y otros – jóvenes-adultos -. Asimismo, podríamos, intentar explicar este estado de cosas como la manifestación de cierta crisis que se evidencia en un cierto agotamiento de una cultura y una sociedad que respondía a unas inquietudes y desafíos en un momento determinado de la historia, pero que resulta extraño y vacío para quienes son parte de esta generación.

Empero, creemos que el asunto no se puede explicar simplemente como un problema generacional o algo por el estilo, sino como un efecto de superficie, o si se quiere de emergencia de regímenes visuales y discursivos diferentes que han sujetado, atravesado, invadido nuestra cultura, quizás sin que las nuevas generaciones sean conscientes por completo. Es pues a nosotros que este problema nos interpela y nos convoca a una reflexión mediada por la comprensión de los nuevos rayos de luz en nuestro tiempo. Es una verdad ya admitida que existe hoy un estado de ánimo diferente a las décadas anteriores, y que esa polaridad merece una especial atención de nuestra parte.

En efecto, es menester poder pensar el presente para poder dar cuenta de la actualidad, sin que eso signifique tener la solución; por el contrario, creemos que la mejor manera de hallar pistas para la reflexión y el debate es preguntarnos acerca del sentido del presente. Ahora bien, dichos interrogantes nos pondrían en la situación de considerar, ¿qué es lo que pasa ahora, hoy, y qué es ese ahora en el que estamos inmersos?, ¿qué es lo que en el presente tiene sentido?, o ¿qué es lo que en el presente le da sentido a la *actualidad*”? Para Michel Foucault (Foucault, 1999) ahí habría una tarea para la filosofía que consistiría en reconocer y en problematizar la actualidad para descubrir sus signos y desentrañar su sentido. Por consiguiente, lo que se postula es una nueva relación entre el pensamiento y la realidad. Una transformación en el modo del pensamiento, una ruptura que establece nuevos objetos, nuevos conceptos y nuevas relaciones entre unos y otros.

Así, lo que se percibe es que los universos simbólicos y las identidades entran en un proceso de transformación, de mutación, de cambio, y por eso mismo, nuevas preguntas y desafíos nos convocan. ¿No estaremos siendo hoy confrontados por una nueva forma de ser del pensamiento, de la episteme? Y, por eso mismo, es factible postular que la puesta en escena de una serie de dispositivos tecnológicos – ordenadores, celulares, videojuegos - produciría nuevos lenguajes, nuevas categorías, nuevas simbologías, nuevas identidades, nuevos territorios que afectarían la entraña misma del sujeto y del pensar. ¿Qué procesos de resignificación se estarán fraguando, en un contexto mediado entre lo fractal, lo virtual y las nuevas prótesis tecnológicas?

Así mismo, la invasión de dichas prótesis tecnológicas afectarían el *êthos* de la cultura y producirían una aceleración en los intercambios sujeto-objeto, lo que inmaterializa los espacios y comprime los tiempos, y que al mismo tiempo desdibuja los contornos y el significado de la cultura. El cambio de época está en los cuerpos y en los trastornos que desde el cuerpo alteran el régimen de lo sensible y de lo inteligible, asistimos a la erosión de los mapas cognitivos.

De hecho, no disponemos de categorías de interpretación capaces de captar el rumbo de las vertiginosas transformaciones que vivimos (Lechner, 1995): fenómenos que aumentan la sensación de vacío que de una forma u otra radicalizan nuestro *malestar en la modernidad*, ese que no es pensable ni desde el inacabamiento del proyecto moderno respecto del cual reflexiona Habermas (1993), ni desde el reconocimiento de la periferia y los márgenes hecho por un discurso postmoderno para el que toda diferencia se agota en la fragmentación.

Por eso mismo, este ejercicio de reflexión discurre sobre los avatares de una revolución que traza nuevas sendas, esto es, en un cambio de paradigma o un giro de la cultura que se evidencia en las nuevas disposiciones del saber, del espacio, del tiempo y del cuerpo mediadas por los dispositivos tecnológicos, produciendo con ello una revolución. Nuestro interés es plantear las transformaciones culturales que se dan en las sociedades contemporáneas, y señalar el peligro de la desaparición de todo referente para el saber, para el sujeto y el pensamiento.

Quizá, forzando el significado que le da Baudrillard a la *seducción*, se nos ocurre relacionar el dispositivo tecnológico de la imagen digitalizada como un artificio de seducción. Para Baudrillard, esta es un artificio, una ficción: “[l]a seducción nunca es del orden de la naturaleza, sino del artificio” (1981: 9-10). Por consiguiente, nuestra conjetura es que estaríamos bordeando una nueva etapa, que sería, justamente del artificio: “*El trompe-l’œil* sustrae una dimensión al espacio real y eso es lo que provoca su seducción” (33).

Por otra parte, Lyotard (1989) advierte, en *La condición postmoderna*, que algo nuevo ocurre en el plano del saber que produce efectos en la cultura. Para Jean François Lyotard lo postmoderno tiene valor de la notificación. Allí se plantea como tesis fuerte la incredulidad frente a las meta-narraciones del proyecto de *Las Luces*; es decir, su fracaso y, por eso mismo, su abandono. Ahora bien, su lugar vendría a ser ocupado por un tipo de saber que este sujeto a esas nuevas coordenadas de la sociedad y la cultura; esto es, un saber que sea pertinente para las demandas del mercado y del consumo, los otros saberes, el del arte, el de la moral, son moneda gastada que no es demandable y, por eso mismo, innecesarios.

Ahora bien, nuestro diagnóstico es que en la actual sociedad, la filosofía y las humanidades serían saberes innecesarios, justamente, porque lo que estaría en primer plano sería un saber demandable, por su utilidad, esto es, performativo (Lyotard, 1989). En efecto, en la crisis de los ideales ilustrados, en la era del mercado y el capital, consideramos que “la filosofía (las humanidades, el arte)

tiene(n) como nervio vital [...] la resistencia contra el actual ejercicio corriente y contra aquello a lo que éste sirve: la justificación de lo que ya es” (Adorno, 1972: 11).

Por consiguiente, este estado de cosas es una pro-vocación para el pensar, para emprender una analítica crítica en torno de las nuevas condiciones de la cultura, generadas por la irrupción de un nuevo paradigma cosmovisivo, alimentado por las redes informáticas, y los nuevos desarrollos tecnológicos, que con su manifiesto poder de seducción van gestando un extraño y sospechoso estado de cosas, lo que va dando lugar a nuevos modos de ser y de pensar y, al mismo tiempo, va produciendo un corte, una ruptura en el régimen del saber moderno. Nos inquietamos y nos preguntamos por el sentido del saber y por su vigencia, por su condición de posibilidad en un entorno performativo, pragmatizado, mass mediatizado, en el que el criterio fundamental es la utilidad. Asumimos, y este es nuestro axioma, que es necesario el cultivo y la defensa de la ciencia con un sentido humano, y esto sería posible:

En la medida en que esa experiencia es utilizada para iluminar una situación de vida y se relaciona con sus problemas, entra en un juego de lenguaje que ya no, es el del crítico. Así, la experiencia estética no solo renueva la interpretación de las necesidades a cuya luz percibimos el mundo, sino que penetra todas nuestras significaciones cognitivas y nuestras esperanzas normativas cambiando el modo en que todos estos momentos se refieren entre sí (Habermas, 1993: 142)

Es indudable que los procesos de modernización capitalista son moneda corriente, lo que da lugar a posiciones conservadoras, así lo anota Habermas: “La desilusión frente a los fracasos de los programas que abogan por la negación del arte y la filosofía se ha convertido en un pretexto para posiciones conservadoras” (1993: 142-143).

La cuestión se hace apremiante cuando las relaciones entre cultura y pensamiento parecen sufrir una honda transformación, pues asistimos a una fractura en el modo de pensar, a una discontinuidad. Lo anterior significa que detrás del terco devenir de los hechos hay algo que por ser sutil no es advertido y que, por lo mismo, tendrá profundas incidencias para la cultura, la sociedad, y la humanidad en su conjunto.

Por esta razón, nos preguntamos si tiene sentido el debate en un entorno en el que las nuevas formas del saber se articulan a las redes informáticas. Se trata de una cuestión históricamente pertinente, pues la condición telemática que nos caracteriza se convierte en el marco o prótesis de nuestras actividades, de nuestros procesos mentales y de los dispositivos culturales proliferantes y descentrados.

De hecho, el que advierte del fenómeno es Jean François Lyotard (1989), quien plantea el cambio de estatuto del saber, y sostiene que gracias a los procesos de desmaterialización logrados por las nuevas tecnologías telemáticas se está produciendo una ruptura, una fragmentación, un quiebre en la episteme propia de la modernidad. Allí, en *La condición postmoderna*, ya se intuían ciertos problemas y

algunos escenarios posibles para el establecimiento de una cultura *Tele*, tal y como lo plantea el profesor Jaime Xibillé (1998) siguiendo los presupuestos teóricos de Javier Echeverría (1994), expuestos en *Telépolis*.

Tanto para Xibillé como para Echeverría esos nuevos dispositivos marcaban, por así decirlo, un nuevo paradigma en los contextos de producción, transmisión y almacenamiento de los distintos saberes (ciencia, arte, educación, arquitectura, urbanismo).

Nuestra hipótesis es que el saber cambia de estatuto al mismo tiempo que las sociedades entran en la edad llamada postindustrial y las culturas en la edad postmoderna [...]. En esta transformación general, la naturaleza del saber no queda intacta (Lyotard, 1989: 13-14).

Por consiguiente, y así lo manifiesta Lyotard, este paradigma de alguna manera ponía fin a la etapa moderna que había sido fundamentalmente crítica: “la ciencia entra en conflicto con los relatos [...] la mayor parte de los relatos se revelan fábulas [...] se tiene por ‘postmoderna’ la incredulidad con respecto a los metarrelatos” (9-10). La legitimación de una cultura ya no pasaba por la reflexión de sus fundamentos, de la axiología de sus condiciones de posibilidad, tal como se encuentra en Kant y se profundizó con la Escuela de Frankfurt, en la que se propuso una *crítica de la crítica*, sentando en el banquillo a la misma razón fundante - recuérdese a Horkheimer y Adorno y su *Dialéctica de la Ilustración* (1998) -. La nueva cultura *tele* ya no podía ser ni crítica ni metafísica, ahora su modelo sería el pragmático preocupado más por la eficacia de su funcionamiento, por la performatividad de sus actuaciones.

En el texto *La condición postmoderna* (Lyotard, 1989) se afirma que las extensiones planetarias de las redes informáticas y tele matizadas han constituido una nueva dimensión espacio-temporal de la cultura, configurando lo que Javier Echeverría denomina *Telépolis*:

La segunda mitad del siglo está dando lugar a la aparición de una nueva forma de coexistencia de los seres humanos que ya no está basada en la concentración de grandes masas de población en un territorio más o menos extenso, sino en su dispersión geográfica. A pesar de esta diseminación territorial, los lazos ciudadanos van siendo lo suficientemente estrechos como para que se pueda hablar de una nueva forma de polis, la ciudad a distancia, la que podemos llamar *Telépolis* (Echeverría, 1994: 18)

Esta ciudad tiene como característica principal la de ser desterritorializada, *sin cuerpo*. Así se cumple por una vía diversa el sueño ilustrado de la universalización: la planetarización de la vida social, el desmantelamiento de toda frontera, sea ésta biológica, geográfica o artificial. Ahora, las culturas podrán ser integradas a esta inmensa red planetaria y todos tendrán la oportunidad de confrontarse imaginariamente – a través de la imagen digitalizada – con las demás culturas. Ya nadie estará obligado a pertenecer a la cultura en que nació, y al respecto Javier Echeverría plantea que

[e]n este contexto de discusión– y a la vista de cómo va emergiendo telépolis, la desterritorialización planteada por la nueva ciudad constituye el principal argumento que lleva a preferir, desde ese punto de vista, la forma de organización telepolitana a las formas sociales precedentes. Aunque sólo sea a distancia, es claro que telépolis permite una mayor mixtura de las culturas y una internacionalización de los ámbitos domésticos. Cada telepolita puede acceder a una mayor pluralidad de diferencias que sus antecesores y la nueva ciudad, hablando en términos generales, produce formas de mestizaje más variadas, precisamente por la interrelación que comienzan a tener culturas antes separadas y ajenas las unas a las otras. La influencia de los medios de comunicación, de la emigración y del turismo han sido factores importantes para la flexibilización, e incluso para la desaparición de numerosas fronteras entre sociedades (Echeverría, 1994: 18).

Este fenómeno posibilita el mestizaje de las culturas, la hibridación, como lo denomina García Canclini (2001). No obstante, esto se realiza sin criterios, con lo que se efectúa una desmaterialización del hombre que navega por las redes telemáticas y, con ello, el olvido de la vida cotidiana, las nuevas relaciones se operan desde otros marcos, en otras condiciones: se trata del mundo de los simulacros. Entonces, ¿cuál es el mundo real? ¿Lo virtual o lo real? En efecto, se levanta un mundo sin identidad, frío, anónimo y anómico, se pierde el sentido de pertenencia, ya no se necesitan los referentes inmediatos.

Por consiguiente, frente a las transformaciones que sufren la cultura y el régimen del pensamiento que la constituye, parece vislumbrarse un cambio en su constitución. Además, surge la sospecha en torno del régimen del saber moderno, se considera si este, quizá, por la asunción de las nuevas formas tele-tecnológicas, no estará sufriendo una agrietamiento en su concepción y, de ahí que, se vivirá una paulatina fragmentación, ruptura, discontinuidad en el régimen del saber en el que discurría, por decirlo de ese modo, el pensar moderno. ¿Estaremos viviendo un límite en la forma en que discurría el pensar moderno? “¿A qué régimen podrían obedecer a la vez su existencia y su desaparición? ¿Qué quiere decir, en general, no poder pensar un pensamiento? ¿E inaugurar un pensamiento nuevo?” (Foucault, 1993: 57).

Para Javier Xibillé (1998) la nueva condición *tele* establecería la irrupción de la imagen digitalizada a través de las nuevas redes telemáticas. Según él, puede estar ocurriendo una revolución en el plano de la cultura que sería semejante a la operada por la imprenta de Gutenberg, que permitió que los signos viajaran a los confines del mundo sin patria y sin autor que los protegiera o los defendiera. El dispositivo tecnológico transformará, por consiguiente, el universo de los contenidos, las costumbres, el espacio, el tiempo y el lugar, y el sensorio del hombre tipográfico se habría modificado de tal manera que todo un nuevo mundo se estaría reconfigurando a la par con la implementación de esta nueva galaxia.

Este trayecto apuesta por el señalamiento de una mutación de la sensibilidad y por la dramatización de una nueva pregunta: ¿soy un hombre, soy una máquina? El análisis de los medios como extensiones del hombre afronta el paradigma no de la

diferencia ontológica entre el hombre y el animal, sino de la diferencia específica entre el hombre y la máquina, es decir, entre un hombre que se sustrae al uso de cualquier tecnología y aquel que prolonga sus órganos con el uso de instrumentos técnicos. William Gibson (1996) plantea esa posibilidad en *Neuromante*, al imaginar un nuevo espacio – el ciberespacio – en el que el ser humano muta en su ser llegando incluso a una experiencia oceánica en la cual se recrea poéticamente lo que podría ser el *ciber-eros*.

Ahora no es el cuerpo orgánico el que se ofrece como metáfora de la relación del cuerpo con el ordenador, sino que es este mismo el que se convierte en modelo de una experiencia erótica: orgasmo semejante a una inmersión en el ciber-espacio ayudado además por las *drogas inteligentes* y las prótesis como el *sistim*, que permiten vivir al unísono las experiencias de otras personas en una especie de coexistencia virtual en la que los dos seres entran en conjunciones simbióticas. El *sistim* de *Neuromante* es un chip que se puede conectar directamente en el cerebro del mismo modo en que hoy se pone un disco en un reproductor de CD. De esta manera el cibernauta puede circular – gracias a sus nuevas prótesis – por los espacios virtuales que se le aparecen más reales que la realidad.

En consecuencia, las transformaciones que afectan la cultura, tienen como efecto la desaparición de un pensar fundante que daría cuenta de la totalidad. Así lo comprende Habermas cuando acepta que todos los intentos de fundamentación última han fracasado, y plantea que “[e]n esta situación se pone en marcha una nueva constelación en las relaciones entre filosofía y ciencia” (1998: 17). Por tanto, el recurso teórico que Habermas considera más pertinente es la reconstrucción crítica del pensar moderno que devino en un pensar reificado. Esta es la condición de posibilidad, para superar la *colonización del mundo de la vida* por un tipo de racionalidad que secó las fuentes vitales de la modernidad. No se trata, en consecuencia de aceptar las voces de quienes celebran el despido de la modernidad y sus pretensiones más legítimas: *Libertad, Igualdad, Fraternidad*, y una humanidad buena, humana y racional.

Empero, hay quienes asumen, como los neoconservadores, una posición poco crítica frente a los avances de la racionalidad técnica, pues tienen una actitud apologética frente al desarrollo técnico. De hecho, con sus críticas a la sociedad tienen al estado de la cultura moderna como chivo expiatorio, un movimiento descrito por Habermas de la siguiente manera:

El neoconservadurismo traslada a la modernidad cultural las incómodas cargas de una modernización capitalista más o menos satisfactoria de la economía y la sociedad. La doctrina neoconservadora difumina la relación entre el bien recibido proceso de modernización de la sociedad, por un lado, y el lamentado desarrollo cultural, por el otro. El neoconservador no pone de manifiesto las causas económicas y sociales de las actitudes alteradas hacia el trabajo, el consumo, el éxito, el ocio (1993: 22)

Por nuestra parte, no creemos que las nuevas posibilidades que brinda la tele-tecnología expidan certificado de defunción a una forma de pensar que busca

dar razón del lugar desde el que habla. Somos conscientes del espíritu de nuestra época. No obstante, esta consciencia nos pone ante el imperativo de resistir a esas nuevas formas de asimilación; por eso mismo, las palabras de Theodor Adorno, hoy, probablemente tienen más valor y son más estimulantes, pues nos advierte que los argumentos de aquel que defienda unas maneras de pensar y de vivir serán asumidos como *aplicación endeble*. Empero, sostiene con tono enérgico:

Si la filosofía es necesaria todavía, lo es entonces más que nunca como crítica, como resistencia contra la heteronomía que se extiende [...]. Propio de ella sería, mientras no se le declarase prohibida como en la Atenas cristianizada de la antigüedad tardía, crear asilo para la libertad (1972: 15).

De no ser así, en la era post-ilustrada, tanto el sujeto emancipatorio como el sujeto de la emancipación se habrían hundido en ese naufragio colectivo de los grandes mitos modernos. Por consiguiente, para Adorno, la imposibilidad de captar la totalidad de lo real postula como condición de posibilidad al pensamiento “irrupir en lo pequeño, [...] hacer saltar en lo pequeño las medidas de lo meramente existente” (1991: 102). Así, el ejercicio de pensar las relaciones entre filosofía y cultura se plantea como un imperativo en la era de la desaparición simultánea del cuerpo y el sujeto, pues ello supone la aparición de un nuevo cuerpo que reside en las redes telemáticas. El cuerpo virtual como *dandy* de datos que duplica el cuerpo real (Weibel, 1992: 111-112).

Para Baudrillard esta situación significa el *crimen perfecto* pues incluso en lo virtual los trazos y las huellas del asesinato de lo real desaparecen sin dejar rastro.

El crimen perfecto es el de una realización incondicional del mundo mediante la actualización de todos los datos, mediante la transformación de todos nuestros actos, de todos los acontecimientos en información pura; en suma: la solución de la realidad y exterminación de lo real a manos de su doble (1996, 42).

Con lo virtual se entra en la liquidación del alter ego y de lo referencial, ahí existe un problema que la filosofía no puede soslayar.

Por lo anterior, la tarea de la filosofía, su compromiso, sería la de ser interprete y vigilante de los procesos científicos y técnicos, ella indicaría las contradicciones de la ciencia y sus consecuencias sobre las condiciones de vida de los hombres y de las comunidades.

Finalmente, si bien hoy las nuevas prótesis telemáticas son el nuevo modo de ser de la cultura, éstas carecen de conciencia, son dispositivos que de hecho hacen más eficaz el trabajo humano y permiten múltiples posibilidades en muchos ámbitos de la vida. Sin embargo, entrañan un peligro inminente, y es llevar al extremo el proceso de reificación de la conciencia y la desaparición de una cultura referencialista, intersubjetiva, en la que el sujeto se reconoce como tal en su relación de alteridad. Tener acceso a la información no significa acceder al conocimiento. La cultura *tele*, con sus criterios de performatividad, no traerá consigo un cambio de paradigma en el orden del conocimiento, sino una realización perversa de la *Bildung* de la Ilustración.



Las nuevas prótesis tecnológicas, que han sido creadas para reemplazar o aplazar lo que anteriormente el ser humano hacía con su dispositivo orgánico, se convierten ahora en posibilidad de desaparición en lo virtual. Ya no se trata de los medios como extensiones del hombre, sino como mecanismos que posibilitan su desaparición.

El hombre expulsa sin cesar lo que es, lo que siente, lo que significa ante sus propios ojos. Sea mediante el lenguaje, que tiene función de exorcismo, o mediante los artefactos técnicos que ha inventado, y cuyo horizonte está a punto de desaparecer, en un proceso irreversible de transferencia y sustitución (Baudrillard, 1996: 55).

En suma, si el proyecto de la modernidad ha sido devaluado, o se ha agotado en sus propios impulsos, es consecuencia del dominio de un tipo de racionalidad, la racionalidad instrumental, que se caracteriza por ser una *racionalidad de medios a fines*. Del mismo modo, es indudable que el impulso de las tecnologías comunicativas, han sido un factor clave en las transformaciones sociales y culturales de este fin de siglo.

Ante este escenario, es preciso plantear una serie de indagaciones sobre cuáles son los alcances y consecuencias de dichas transformaciones. En este sentido es importante señalar cómo los cambios que se han operado en el campo de la sensibilidad estética constituyen un fenómeno relevante en la época actual, en tanto constituyen la expresión de una mutación en el modo de percibir las experiencias sensitivas. Esta experiencia sensitiva conlleva una especie de seducción por el vértigo, un tipo de experiencia que fascina y es buscada de múltiples formas, pero que en la cultura actual está ligada a la experiencia de los medios, a la imagen electrónica, que se caracteriza por ser vertiginosa, implicación sensorial, representación inmediata, memoria retiniana. Beatriz Sarlo (2004), dice, que hace medio siglo la atracción de la televisión estaba sustentada en la imagen, hoy la atracción está en la velocidad.

La tecnología que posibilitó la emergencia de una nueva naturaleza –cibernética– ha tenido como objetivo, de manera creciente, la creación de esa *ciudad virtual* donde los cuerpos son convertidos en ondas electromagnéticas, señales, información y signos que permiten un viaje a través de la redes y los hace omnipresentes.

¿Será este el destino de la humanidad?, ¿el de vagar por las redes telemáticas, a la manera de un *cuerpo sin órganos*, sin referentes, sin historia, sin pasado, sin futuro, al unísono de una simultaneidad no simultánea? Esa nueva episteme abre la posibilidad de simulación / experimentación, que permite inéditos juegos de interfaz, esto es de arquitecturas de lenguaje. Se trata de lo que Virilio (1998) denomina logística visual, es decir, que las imágenes informáticas hacen tránsito a lo que tradicionalmente le era asignado a la discursividad instaurando nuevas relaciones entre la dimensión operatoria y la eficacia metafórica. “Desde ahora vivimos con un mínimo de carácter social real y un máximo de simulación” (Baudrillard, 1981: 146)

Por esta razón, si bien es verdad que los modos de percepción y sensación se han transformado, y muchas de las imágenes con las cuales se describen estos cambios son justas, esto no quita que la experiencia reflexiva, la lectura racional y crítica no tenga lugar. Es cierto que la crítica ideológica, la argumentación racional, tiene poco peso en una sociedad saturada de información -en esto puede llegar a tener razón Lyotard (1989), pero no por eso es posible abandonar el proyecto de una sociedad emancipada, que ha sido uno de los discursos clásicos de la modernidad.

## Referencias

- ADORNO, T. (1972). *Filosofía y superstición*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- ADORNO, T. (1991). *Actualidad de la filosofía*. Barcelona, España: Paidós.
- BAUDRILLARD, J. (1981). *La seducción*. (E. Benarroch, Trad.) Madrid, España: Cátedra.
- BAUDRILLARD, J. (1991). *La transparencia del mal Ensayo sobre los fenómenos extremos*. (J. Jordá, Trad.) Barcelona, España: Anagrama.
- BAUDRILLARD, J. (1993). *La ilusión del fin*. Barcelona, España: Anagrama.
- BAUDRILLARD, J. (1996). *El crimen perfecto*. Barcelona, España: Anagrama.
- ECHEVERRÍA, J. (1994). *Telépolis*. Barcelona, España: Destino.
- FOUCAULT, M. (Abril de 1993). “¿Qué es la ilustración?” *Magazine Littéraire*, 309, 61-74.
- FOUCAULT, M. (1993). *Las palabras y las cosas*. México DF, México: Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (1999). *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona, España: Paidós Básica.
- GARCÍA CANCLINI, N. (2001). *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Madrid, España: Paidós Ibérica.
- GIBSON, W. (1996). *Neuromante*. Barcelona: Minotauro.
- HABERMAS, J. (1993). “Modernidad: un proyecto incompleto”. En M. Berman, P. Anderson, J. Habermas, X. De Ventos, J. Lyotard, P. Bürger, . . . S. Lash, & N. Casullo (Ed.), *El debate Modernidad Pos-modernidad* (págs. 131-144). Buenos Aires, Argentina: Editorial Punto Sur. Recuperado el 28 de 02 de 2017, de sitio web de Servicios ABC Argentina: <http://servicios.abc.gov.ar/lainstitucion/sistemaeducativo/educacionartistica/34seminarios/>

htmls/descargas/bibliografia/Modernidad,\_un\_proyecto\_incompleto-JurgenHabermas.pdf

- HABERMAS, J. (1998). *Teoría de la acción comunicativa* (Vol. I). Madrid, España: Taurus.
- HORKHEIMER, M., & Theodor, A. (1998). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid, España: Editorial Trotto SA.
- LECHNER, N. (Septiembre-octubre de 1995). La visión de los cientistas sociales. *Nueva sociedad*(139), 60-164.
- LYOTARD, J.-F. (1989). *La condición postmoderna: Informe sobre el saber*. Madrid, España: Cátedra.
- MILL, J. S. (1984). *El utilitarismo*. Madrid, España: Alianza.
- SARLO, B. (2004). *Escena de la vida posmoderna*. Buenos Aires, Argentina: Ariel.
- VIRILIO, P. (1998). *La máquina de visión*. Madrid, España: Cátedra.
- WEIBEL, P. (1992). “La era de la ausencia”. En X. Berenguer, H. Van Den Boom, J. Català, M. Costa, E. Couchot, C. Giannetti, . . . P. Weibel, & C. Giannetti (Ed.), *Arte en la era electrónica* (págs. 135-152). Barcelona, España: ACC ‘Angelot/Goethe-Institut.
- XIBILLÉ, J. (1998). *La cultura tele y la invasión de los simulacros*. Universidad Pontificia Bolivariana, II Seminario - Taller de Formación Humanista. Medellín (Colombia: Universidad Pontificia Bolivariana.