

LAS INDISCIPLINAS DE LA COMUNICACIÓN. EPISTEMOLOGÍAS EN CRISIS

Rodrigo BROWNE SARTORI
Universidad Austral de Chile - Valdivia

Víctor SILVA ECHETO
Universidad de Playa Ancha - Chile
Universidad Arcis - Chile

“La epistemología, en otros tiempos, el orgullo de la filosofía moderna,
parece estar enferma hoy en día”
Charles Taylor

Resumen: La comunicación no posee definición exacta y precisa. La comunicación no es una ciencia. La comunicación no es una disciplina; más bien es indisciplinada. La indisciplinada de la comunicación se encuentra en su propia génesis (si la tiene).

Las (nuevas) comunicaciones quieren escapar de estos patrones canónicos occidentales para ser oídas, para ser escuchadas y escuchar las múltiples voces que desde su hiperactividad están tratando de salir a flote, a pesar de las marcas del tradicional establecimiento epistemológico-informacional.

Palabras claves: Comunicación - disciplinas - indisciplinada - subjetivación - control.

Abstract: Communication has not a precise and exact definition. Communication is not a science. Communication is not a discipline; rather, it is undisciplined. The indisciplinada of communication is found in its own genesis (if it has any).

The (new) communications want to escape these occidental canonical patterns in order to be heard. To be heard and hear the multiple voices which from its hyperactivity are trying to come to light, in spite of the marks given by the traditional informational-epistemological establishment.

Keywords: Communication - discipline - undisciplinada - subjectivation - control.

0

La comunicación no es una ciencia, ni una disciplina: más bien es indisciplinada. La indisciplinada de la comunicación se encuentra en la imposibilidad de encontrarle un origen, sólo se pueden rastrear sus huellas. Huellas sobre huellas. Una de esos rastros, como información, se puede encontrar en la teoría matemática y en la función bisagra que cumplió al transferir modelos científicos entre áreas supuestamente alejadas y divorciadas. Bajo esta lógica, la información¹ fue una clave conceptual carente de libertades, mecánica y previsible (se intentó limitar lo impredecible de la entropía) enmarcada en laboratorios estructurados binariamente. Son los esquemas de una información canonizada y estable. Los movimientos, lo imprevisible y el crecimiento desmesurado de las informaciones que circulaban por las redes, se intentaban cuantificar para controlarse. Pero a su vez, para las propias ciencias “exactas” la comunicación no fue, ni es ciencia. Desde que los investigadores de la escuela de Palo Alto la llevaron al terreno de las ciencias humanas, ésta dejó de tener demostración científica. La Teoría del Caos, contemporáneamente, ha puesto las cosas en su sitio (o en su no sitio) al revalorizar el desorden como generador de distintos tipos de órdenes y la entropía como el caos que permite aumentar inesperadamente los niveles de información que circulan.

La comunicación no legitima ningún proyecto epistemológico, su desterritorialización le permite escaparse de los ámbitos cerrados propios de las epistemologías positivistas. De esa forma, se escapa de los preceptos que la pueden encasillar en un código exacto y preciso. Por ello, es necesario cuestionar a la Comunicación en el entorno de la supuesta “superación de la epistemología”. En palabras de Taylor: “la pregunta en torno a qué es la superación de la epistemología resulta tener más interés que el meramente histórico” (Taylor, 1997: 42).

De esa forma, es conveniente realizar un recorrido genealógico, ubicando a los estudios en comunicación en el contexto de las Ciencias Humanas y de la Modernidad. Ellas se refieren a un Hombre, como sujeto y objeto de estudios, que pone en crisis la representación al separar las palabras de las cosas (citando la ironía foucaultiana). Todavía algunos autores, entre ellos Dominique Wolton (2001)², destacan la importancia antropológica de

1. No nos parece oportuno instalar en este momento el debate entre información y comunicación.

2. Dominique Wolton (2001) destaca la importancia antropológica de la comunicación como proceso inmanente al propio ser humano y su desarrollo en la vida en comunidad como diferenciación con otros animales.

la comunicación, desde una visión cercana al cristianismo y a la, posteriormente, llamada ecología de la comunicación, como intercambio comunitario de mensajes entre los sujetos.³

Volviendo a las Ciencias Humanas, como contexto para el surgimiento de los estudios en comunicación y a la crisis que padece con su levantamiento la representación, hay que considerar que, a lo largo de la época clásica, entre los siglos XVI y XVIII, existió cierta coherencia entre la teoría de la representación y las del lenguaje, de los órdenes naturales, de la riqueza y del valor⁴. Este sistema de positividad cambia radicalmente entre los siglos XVIII y XIX, no porque haya progresado la razón sino por las alteraciones que se han producido en ella, por las fracturas o por las emergencias que se han generado. En ese contexto, surgen las ciencias humanas y la comunicación comienza a ser problematizada, aunque todavía en el contexto más amplio de otras disciplinas. El lenguaje, pieza clave de la comunicación humana, es la última parte del engranaje que salta.

El hombre no existía hasta el siglo XVIII como objeto y sujeto de saber y poder. “Como tampoco el poder de la vida” (biopoder) “la fecundidad del trabajo o el espesor histórico del lenguaje” (Foucault, 1986). Así las cosas, “(...) es una criatura muy reciente que la demiurgia del saber ha fabricado con sus manos hace menos de doscientos años; pero ha envejecido con tanta rapidez que puede imaginarse fácilmente que había esperado en la sombra durante milenios el momento de la iluminación en el que al fin sería reconocido” (Foucault, 1986: 300).

Pero el lenguaje vuelve ha intentar ocupar un lugar de privilegio, en el siglo XIX, con la reflexión del “filólogo” Nietzsche. En este ámbito, las preguntas más urgentes que involucran al lenguaje y a la comunicación son: ¿qué

3. La comunicación para Abraham Moles se define como “la acción de hacer participar a un organismo o a un sistema situado en un punto dado R en las experiencias y estímulos del entorno de otro individuo o sistema situado en otro lugar y otro tiempo, utilizando los elementos que tienen en común”. La ecología de la comunicación proclama la interacción entre especies diferentes en un ámbito dado.

4. “Nos gustaría reconocer la ley previa de este juego en el cuadro de *Las Meninas*, en el que la representación está representada en cada uno de sus momentos: pintor, paleta, gran superficie oscura de la tela vuelta, cuadros colgados en el muro, espectadores que miran y que, a su vez, son encuadrados por los que los miran; por último, en el centro, en el corazón de la representación, lo más cerca posible de lo esencial, el espejo que muestra lo que es representado, pero como un reflejo tan lejano, tan hundido en el espacio irreal, tan extraño a todas las miradas que se vuelven hacia otra parte, que no es más que la duplicación más débil de la representación” (Foucault, 1986: 299).

es el signo?, ¿qué relación existe entre el lenguaje y el ser? ¿qué es la literatura? Nietzsche, de esa forma, quiere restituir la unidad perdida del lenguaje. Heidegger (1997), posteriormente, busca en el lenguaje la esencia del ser, empresa en la que continuará Gadamer (2003)⁵.

Pero, el pensamiento francés de Foucault, Derrida y Deleuze, desde diferentes perspectivas, no buscan la esencia del ser ni su origen, aunque éste pudiera llamarse lenguaje o diferencia.

En Derrida la identificación de Heidegger de ser y lenguaje se afirma como ausencia, sólo podría darse el ser como *huella*, pero, por tanto, sin posibilidades de llegar a su origen. También Deleuze critica ese intento de buscar un origen, liberando esa búsqueda al reafirmar (junto con los presocráticos) la potencialidad del simulacro que pierde toda referencia al origen.

1

Así como en el cogito el lugar no era para el ser sino para el pensar, en el siglo XVIII aparece el hombre, invirtiéndose la frase en “Existo, luego pienso”. En la representación, los seres ya no manifiestan su identidad sino la relación exterior que establecen con el ser humano, el Hombre, en cambio, ordena el resto de los seres: los clasifica, los delimita y difunde (comunicación). Es el pensamiento sobre lo “mismo”. La otredad es el risible contenido de la “enciclopedia china” del *idioma analítico de John Wilkins*.

El Hombre es un extraño duplicado empírico-trascendental, de ahí que volviendo a *Las Meninas*, Velásquez se hace visible despojando al rey del centro de la escena. El monarca ya no depende de dios sino de los hombres. Lo despoja de su corona y lo desnuda. Pero el hombre envejece rápidamente. Foucault (1976), por su parte, plantea que la verdad del hombre brotaría en el momento en que éste desapareciera: dicha manifestación se presentaría sólo cuando el hombre se tornara otra cosa que no iba a ser él mismo. Jacques

5. En Gadamer, la conexión entre hermenéutica e historia se encuentra en la consideración de que el ser que puede ser comprendido es lenguaje. Sigamos el razonamiento de Gadamer: “El que tiene lenguaje ‘tiene’ mundo (...) No existe ningún lugar fuera de la experiencia lingüística del mundo desde el cual éste pudiera convertirse por sí mismo en objeto (...) en cada lengua hay una referencia inmediata a la infinitud de lo que es (...) Tener lenguaje significa precisamente tener un modo de ser completamente distinto de la vinculación de los animales con su entorno. Cuando los hombres aprenden lenguas extrañas no alteran su relación con el mundo como lo haría un animal acuático que se convirtiera en terrestre” (2003: 540- ss.).

Derrida lo explica (2001) indicando que, generalmente, se acusa a la deconstrucción de cuestionar el concepto de hombre y su historia, anunciándola como inhumana, deshumana o contrahumanista. Al respecto, el pensador sostiene que la deconstrucción nada tiene en contra del humanismo, sólo se reserva el derecho de interrogar a la historia, a la genealogía y a la figura del hombre como constructor del propio concepto de hombre y, a través de esta acción, regenerarlo. Es un debate estructuralista-postestructuralista inconcluso, que se viene produciendo desde hace casi medio siglo.

Desde otra perspectiva, algunos autores han remarcado la posible contradicción foucaultiana de referirse en sus primeros años a la muerte del sujeto y posteriormente recuperarlo. Habría que leer con atención el debate entre Derrida y Foucault, sobre todo si se intenta reubicar a los estudios de comunicación en el marco más amplio de las Ciencias Sociales, las Ciencias Humanas o en la postura de situar sus caminos desterritorializados transversalmente.

De acuerdo con Derrida, Foucault inclusive preservó la idea de sujeto así sea bajo un manto tan irreconocible como el de ese sujeto llamado locura. En una conferencia pronunciada el 4 de marzo de 1963 en el Collège Philosophique de París, denominada “Cogito e historia de la locura”, Jacques Derrida –entre irónicas alusiones al libro de Foucault *Historia de la locura en la época clásica*– señala: “Foucault ha querido que la locura fuese el tema, el ‘sujeto’ de su libro; el sujeto en todos los sentidos de la palabra”: el tema y el sujeto hablante, “el autor de su libro, la locura hablando de sí” (1989: 51). El contexto no se entendería sino se tiene en cuenta que la muerte del hombre y del sujeto en Foucault se encarnaba también en la muerte del autor.⁶

De esa forma, si para Foucault no importaba quién estaba hablando: ¿cómo el autor de su libro o su sujeto podía ser la locura? En ese mismo escrito sostiene: “Ya sé que al emprender el análisis interno y arquitectónico de una obra (se trate de un texto literario, de un sistema filosófico, o de una obra científica), al poner entre paréntesis las referencias biográficas y psicológicas, ya queda puesto en cuestión el carácter absoluto y el papel fundador del sujeto”. ¿Ese papel fundador lo ocuparía el emisor en los primeros esquemas que acompañaban los paradigmas de comunicación? El debate Foucault

6. “(...) en los años ’60 que era posible imaginarse fácilmente una cultura donde los discursos circularan sin necesidad alguna de sus autores. Cualquiera sea su *status*, forma o valor, e independientemente de la manera de manejarlo, se desarrollaría en un generalizado anonimato” (1999: 350-351). “El tema que quisiera partir podría formularse con unas palabras que tomo prestadas de Beckett: ‘Qué importa quién habla, alguien ha dicho qué importa quién habla’” (1999: 332).

y Derrida, por lo tanto, involucraría también a los emisores como punto de origen de la comunicación. Por lo mismo, es importante atender el debate sobre la posibilidad de que existiera un sujeto originario o sus huellas se perdieran en el devenir de la subjetivación.

En la postura foucaultiana, si se volviera sobre esa suspensión no sería “para restaurar el tema del sujeto originario, sino para captar los puntos de inserción, los modos de funcionamiento y las dependencias del sujeto”. En definitiva, se trataría de quitarle al sujeto (o a su sustituto) su papel de fundamento originario, “(...) analizarlo como una función variable y compleja del discurso” (1999: 349-350).

En coincidencia teórica y temporal con Michel Foucault, Roland Barthes un año antes (1968) de la conferencia del filósofo francés, en un texto denominado “La muerte del autor”, analiza la expiración de la identidad del autor, liberalizando la escritura al destruir toda voz y todo origen (1987: 66). La escritura es “ese lugar neutro⁷, compuesto, oblicuo, al que van a parar nuestro sujeto”, es en ese blanco y negro de la escritura en donde acaba por perderse toda identidad, “comenzando por la propia identidad del cuerpo que escribe” (Barthes, 1984, 1987: 66). El autor, como el periodista, es un personaje moderno, producido por la sociedad occidental, “(...) en la medida en que ésta, al salir de la Edad Media y gracias al empirismo inglés, el racionalismo francés y la fe personal de la Reforma descubre el prestigio del individuo, de la persona humana” (Barthes, 1987: 66). El sujeto de la enunciación (autor, periodista, etc.) se vacía y sólo puede mantenerse en pie en la propia enunciación que es la que lo define. Pero esa enunciación no es más que un proceso vacío que funciona a la perfección sin que sea necesario rellenarlo con las personas de sus interlocutores.

Volviendo a Michel Foucault, y en coincidencia con Barthes, años después el pensador, ya no se refiere a la muerte del autor, sino literalmente al vaciamiento del sujeto. Esto es, la subjetivación como forma de despojar al sujeto de toda identidad para desembarazarse de él.⁸

7. En uno de sus últimos cursos en el Collège de France, Roland Barthes recupera el concepto de lo *neutro*, como la posibilidad de desbaratar lo binario del paradigma. “Así, lo neutro como la entridad, producen una crisis radical en nociones binarias como las que se formulan desde las ecuaciones: identidad/ alteridad o masculino/ femenino” o comunicación e información (Silva, 2005).

8. “Es preciso desembarazarse del sujeto constituyente, desembarazarse del sujeto mismo, es decir, llegar a un análisis que pueda dar cuenta de la constitución del sujeto en la trama histórica. Y es eso lo que yo llamaría genealogía, es decir, una forma de historia que da cuenta

¿Cómo pueden entenderse estas posibles contradicciones que presenta el discurso foucaultiano? Las polémicas sobre ellas se mantuvieron y Deleuze afirmó posteriormente: “(...) se dice, ahora, que Foucault ha vuelto al sujeto, que ha vuelto a descubrir la noción de sujeto que siempre había rechazado. Pero no hay nada de eso” (1996: 159).

Para Gilles Deleuze (1996), Foucault con la subjetivación, considerada como el tercer eje de su pensamiento (los otros dos son el saber y el poder), encuentra una vía para salir del callejón sin salida al que había llegado en su análisis sobre el poder. “Ello no se debe a su manera de pensar el poder”, como lo han sostenido muchos pensadores como Alain Touraine, “(...) sino más bien a que ha descubierto el callejón sin salida en el que nos mete el propio poder, tanto en nuestra vida, como en nuestro pensamiento, a nosotros que nos enfrentamos a él en nuestras más ínfimas verdades” (Deleuze, 1987: 127). Por lo tanto, la idea fundamental de Foucault, es que la subjetividad deriva del poder y del saber, pero no depende de ellos.

Esta posición de Foucault se enmarca en un contexto epistemológico donde la filosofía francesa de los años '60, releyendo a Nietzsche⁹, reorientó el punto de vista de la crítica e inició un proceso que los llevó a reconocer el fin del funcionamiento de la dialéctica. Ese reconocimiento se vio reconfirmado por las nuevas experiencias prácticas y políticas que se concentraron en la producción de la subjetividad (Hardt y Negri, 2002: 343). Ésta fue entendida como poder, “(...) como la constitución de una autonomía que no podía reducirse a ninguna síntesis abstracta o trascendente” (Hardt y Negri, 2002: 343). Ya no nos encontramos en el marco de la dialéctica, sino de la denegación, la resistencia, la violencia y la afirmación positiva del ser. “Lo que en la crisis de 1920 apareció como la trascendencia contra la historia, la redención frente a la corrupción y el mesianismo contra el nihilismo, contemporáneamente se construye como una posición ontológicamente categórica de estar afuera y en contra”. De esa forma, con los análisis sobre los procesos de subjetivación, “(...) se construyó un nuevo materialismo que negaba toda trascendencia y constituía una reorientación radical del espíritu”.

de la constitución de los saberes, de los discursos, de los dominios de objetos, etc.; sin tener que referirse a un sujeto que sea trascendente en relación al campo de los acontecimientos o que corre en su identidad vacía, a través de la historia” (1999: 181).

9. Entre irónicas alusiones al estructuralismo y postestructuralismo francés, Charles Taylor (1987: 38), señala que entre aquellos que se consideran a sí mismos los críticos de la tradición epistemológica, “(...) hay un grupo de pensadores que se han definido a sí mismos a partir de una determinada lectura de Nietzsche”. Para Taylor, “(...) el más importante de ellos es Foucault (...) Algo análogo, pero a un nivel mucho más frívolo, parece animar a algunos de los pensadores postestructuralista, como Derrida, por ejemplo”.

Según Deleuze: “En la escritura no hay manifestación o exaltación del gesto de escribir; no se trata de sujeción (*épinglage*) de un sujeto en un lenguaje; se trata de la apertura de un espacio en el que el sujeto que escribe no deja de desaparecer”.

En este debate resuenan los ecos de Nietzsche, porque la muerte de Dios es también la muerte del Hombre, ese inquietante huésped nihilista ya se encontraba en la puerta del pensamiento occidental.¹⁰

2

La comunicación, potenciada por la nihilista visualidad de las técnicas de la comunicación y de la información, al igual que Dios, el Hombre, la representación y la variante de ambos el autor, está en crisis por exceso. Extasiada por el simulacro mediático, angustiada ante la emancipación del otro, muere por exceso de transparencia, por opacarse la copia que busca alguna referencia donde anclarse. Se ha radicalizado la inversión del platonismo, sus temores al simulacro se cumplen. La idea del catolicismo de que Dios hace al hombre a su imagen y semejanza, por el pecado pierde la semejanza y queda sólo transformada en imagen. “Nos hemos convertido en simulacro, hemos perdido la existencia moral para entrar en la existencia estética” (Deleuze, 1989: 259). No obstante, la copia y el simulacro mantienen sus diferencias de naturaleza. La copia es una imagen dotada de semejanza, el simulacro una imagen sin semejanza. La similitud del simulacro encadena superficialmente imágenes con imágenes a diferencia de la semejanza que tiene una jerarquía de copias que van degradándose desde un original. Si la voluntad del platonismo era hacer triunfar a los iconos sobre el simulacro, contemporáneamente éstos han olvidado por el camino cualquier rastro icónico. En el platonismo, el simulacro pervertía a la copia, se le temía porque acechaba y había, por lo tanto, que eliminarlo. La simulación devenía en movimientos extasiados de copias sin original.¹¹

10. Como señala Gilles Deleuze: “Nietzsche multiplica las versiones de la muerte de Dios, todas cómicas o humorísticas, como otras tantas variaciones sobre un hecho incontestable. Lo que le interesa es la muerte del Hombre”. Sigamos el pensamiento de Nietzsche para fortalecer el argumento de Deleuze: “Si Dios como fundamento suprasensible y meta de todo lo efectivamente real ha muerto, si el mundo suprasensible de las ideas ha perdido toda fuerza vinculante y sobre todo toda fuerza capaz de despertar y de construir, entonces ya no queda nada a lo que el hombre pueda atenerse y pueda guiarse”.

11. En definitiva, hay en el simulacro un devenir-loco, un devenir-ilimitado como el del *Filebo* donde “(...) lo más y lo menos van siempre delante”, un devenir siempre otro, un devenir sub-

Pero contemporáneamente, más allá de los elementos comunes que se puedan encontrar, es la comunicación la que muere por ese éxtasis, ya que ese devenir otro no posee anclajes de referencias.

Entonces, el simulacro como inversión del platonismo se presenta como trasgresión, como devenir otro. En tiempos de capitalismo tardío se ampara en redes in-mediáticas que extienden ilimitadamente las técnicas de la comunicación y la información. Es la tercera fase del capitalismo, de las máquinas de comunicación y de información, de la crisis de la epistemología por la multiplicación de relatos amplificadas por esas mismas máquinas que producen la paradoja del sentido sin referencia de significación. De ahí, que nociones como “violencia simbólica” de los medios de comunicación se vuelven inapropiadas, por carecer de perspectiva al estar amparadas todavía por la representación, y no permitan analizar con la suficiente densidad la influencia de lo in-mediático en la sociedad. Mientas que las “informáticas de dominación” (Haraway, 1991) y las “sociedades de control” (Deleuze, 1996) son conceptos que se acercan a ese éxtasis mediático, a esas redes inmateriales, flexibles y mutantes. La misma noción de biopoder ha sido cuestionada por Haraway. Tampoco es conveniente detenerse en las diferencias entre información y comunicación. Porque si en el panóptico se era objeto de información y no sujeto de comunicación, ahora el objeto (información) y el sujeto (comunicación) han desaparecido de la escena, al independizarse ésta y mostrarnos sólo la imagen sin semejanza. Paul Virilio, en ese sentido, se refiere contemporáneamente al panóptico lumínico. Muro de luz sin zonas de sombras que “libera” al preso pero para encadenarlo al ilimitado control de la visibilidad.

Virilio analiza las consecuencias que producen la velocidad y el intervalo de la luz en las sociedades actuales y las concepciones de poder que éstas conllevan, diluyéndose las formulaciones fijas y biológicas en una multitud fluida e imprecisa que es, permanentemente, atravesada por líneas de conflicto que le imposibilitan habilitar fronteras definidas y estables. Poderes inmateriales, mutantes e indescifrarles al estar en permanente mutación y desterritorialización.

La velocidad al activar, en el estadio tradicional tiempo-espacio, el intervalo de la luz replantea la noción temporal, abriéndose a una dimensión *cronoscópica* –y ya no cronológica– que permite controlar y supervisar los efectos del tercer intervalo de la luz.

versivo de las profundidades, hábil para esquivar lo igual, el límite, lo Mismo o lo Semejante; siempre más y menos a la vez, pero nunca igual (Deleuze, 1989: 260).

En relación a la sobreexposición de la información y a modo de ejemplo, Virilio explica que la cantante Amanda Lear ha decidido eliminar los espejos de su casa y cambiarlos por un circuito cerrado de video, “(...) así, la luz de su imagen la persigue como la más íntima de las compañías, dicho de otra manera: como su sombra” (1980: 31). Se olvida del paso del tiempo y de la vejez que éste conlleva para manipular, autocontrolar, su propia imagen. Ya no le preocupa el encuentro con su reflejo. Cuando quiere puede interrumpir las grabaciones y puede mostrarse a sí misma como desee verse o como se vio en un momento determinado. Las pantallas le retornan su imagen perdurablemente joven, en una residencia donde el tiempo nunca pasará. Con esto, puede permanecer bella hasta que lo estime, hasta que lo sobrenatural así lo decida.

Otro ejemplo es el del cibersexo. Virilio (1997) explica, además, que todos los avances tecnológicos han creado una nueva perspectiva. Específicamente en dicho ámbito se refiere al cibersexo y expone que estas nuevas perspectivas se desarrollan en relación al tacto, “(...) que permite una sexualidad a distancia, la telecopulación” (1997: 5). “Esto viene junto con el acoso sexual (...) la crisis de la sexualidad, la desintegración de la sexualidad en provecho de una masturbación electrónica” (1997).¹² En el éxtasis, por lo tanto, el sujeto (comunicación) pierde toda huella del objeto (información).

Más que de subjetividades caracterizadas por identidades habría que referirse a intensidades virtuales, redes de conexiones, *password* para conectarse y desconectarse a esas redes. De ahí, que las subjetividades se componen por máquinas productivas tecnológicas, significantes y asignificantes.

Es la época de la *visión sintética* y de la automatización de las sensaciones. Fenómeno que se traduce en un desdoblamiento en la forma de ver y que acusa una proliferación de cámaras de vigilancia en los bancos, en los supermercados, sin adivinar, ni conocer, la retransmisión de la imagería de los vigilantes que detrás de éstas nos miran por medio de monitores de control, “(...) con la *percepción asistida por ordenador*, la visionica, es imposible estimar la configuración, adivinar la interpretación de esta visión sin mirada” (Virilio, 1998: 80-81).

12. En este contexto, Virilio entrega interesantes indicios para entender el planteamiento sexual y cómo éste acto se ha comprendido en un texto mediático de control. El apogeo de lo virtual estimula graves impulsos que conducen hacia un divorcio de los cuerpos: “Puedes hacer el amor a larga distancia por medio de sensores que transmiten impulsos (...) es el ejemplo de la total disociación o deslocalización: no hay lugares específicos, simplemente emisión y recepción de sensaciones...” (1997: 2).

3

En el éxtasis ya sin sujeto ni objeto se vuelve imprescindible rediscutir los marcos teóricos y epistemológicos que permitirán diseñar los posibles caminos por los que debería transitar la comunicación como creación. Gilles Deleuze comentaba que era preciso apartarse de la comunicación, creando vacuolas de incomunicación, porque la creación y la comunicación, en la cultura contemporánea, se opondrían de un cabo a otro. Una opción es rediscutir a la comunicación en el contexto reseñado. La creación apuesta por la libertad de las subjetivaciones, por los devenires que trazan caminos abiertos y desterritorializados. La comunicación, en ese contexto, como estética de creación, quiere escaparse para ser oída, para ser escuchada y escuchar las múltiples voces que deambulan por el mundo. La diversidad se convierte en una fachada de diferencias pero sin ser diferentes. El otro cuando se lo intenta capturar ya se emancipó.

En tiempos de crisis y derrumbes teóricos, es necesario pensar desde la no-ciencia, desde la no-disciplina, desde el (in)disciplinamiento que habilita la *no-disciplina comunicación*. La comunicación “es” todo aquello que no es... Por ello la comunicación son y somos muchos: “El anti-edipo lo escribimos a dúo. Como cada uno de nosotros era varios, en total ya éramos muchos (...) Hemos distribuido hábiles seudónimos para que nadie sea reconocible. ¿Por qué hemos conservado nuestros nombres? Por rutina, únicamente rutina. Para hacernos nosotros también irreconocibles”. Esta reflexión con la que Deleuze y Guattari sentencian las rizomáticas planicies de *Mil mesetas (Capitalismo y esquizofrenia)* (2000) ilumina el ejercicio de dicho devenir (no)comunicacional que se desprende desde la comunicación hermética y sedentaria para abrir paso a nómadas navegaciones comunicacionales, nómadas contrapensamientos que desafían la tendencia de definir a la Comunicación con mayúscula. Se trata de “(...) no llegar al punto de ya no decir yo, sino a ese punto en el que ya no tiene ninguna importancia decirlo o no decirlo. Ya no somos nosotros mismos. Cada uno reconocerá los suyos. Nos han ayudado, aspirado, multiplicado” (Deleuze y Guattari, 2000).

El nomadismo de creaciones comunicativas, es parte de esa dispersión, del movimiento constante que la activa en y de las multitudes, que busca pensamientos-otros y no negocia con pensamientos puros o identitarios, subjetivaciones producidas en la encrucijada del entre lugar y el entre-tiempo. En tanto, multitudes contrapensantes que juegan dialógicamente con la diferencia y no, necesariamente, con la diversidad. Operaciones que cuestionan la versión racista (sin razas) del multiculturalismo, surgido de los imperios posmodernos y (contra)piensa desde opcionales pasajes intersticiales y desde el intersticio de la entidad.

En este ámbito, es necesario estudiar la comunicación desde un proceso de mixtura, como un juego mezclado e impuro, sin primeros ni últimos, sólo entre tantos, entre muchos, que descabece a los círculos cerrados y habilite espacios intermedios, *entridades clandestinas* que se relacionan con *el rizoma* y la transversalidad que abre puertas pero sin cerrarlas, que conduce a las encrucijadas y no a los caminos de y en una única dirección.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARTHES, Roland (1987): *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*, Barcelona, Paidós.
- (2004): *Lo neutro*, Buenos Aires, siglo XXI.
- DELEUZE, Gilles (1976): *Rizoma (introducción)*, Valencia, Pre- textos.
- (1987): *Foucault*, Barcelona, Paidós.
- (1989): *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós.
- (1996): *Conversaciones*, Valencia, Pre- textos.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix (2000): *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre- textos.
- DERRIDA, Jacques (1989): *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos.
- FOUCAULT, Michel (1986): *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas*, México, siglo XXI.
- (1999): “¿Qué es el autor?”, en *Entre filosofía y literatura*, Barcelona, Paidós.
- GADAMER, Hans Georg (2003): *Verdad y método I*, Salamanca, Sígueme.
- HARAWAY, Donna (1991): *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra.
- HARDT, Michael y NEGRI, Antonio (2002): *Imperio*, Barcelona, Paidós.
- SILVA, Víctor (2005): “Los gestores culturales en la época de la comunicación y la información. Miradas desde la diversidad de emplazamientos” en *Teoría del emplazamiento 2*, Sevilla, Alfar. En prensa.
- TAYLOR, Charles (1997): *Argumentos filosóficos: ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Barcelona, Paidós.
- WOLTON, Dominique (2001): *Pensar la comunicación: punto de vista para periodistas y políticas*, Buenos Aires, Docencia.
- VIRILIO, Paul (1988): *Estética de la desaparición*. Barcelona, Anagrama.
- (1997a): *La velocidad de liberación*. Buenos Aires, Manantial.
- (1997b): “Accidentes proféticos. Entrevista con Paul Virilio”, entrevista de François Ewald, http://www.cerpositivo.com/html/plas/txt/art-tec/accidents_proféticos.htm