

LA DESAPARICIÓN DE LA CIUDAD BAJO EL IMPERIO DE LA PRIMERA PERSONA EN USO DEL DISPOSITIVO INTELIGENTE¹.

Luis Alberto Carrillo

Creo que no podría haber pensamientos en una mente si no hubiese otras criaturas pensantes con las que dicha mente compartiese un mundo natural².

El mundo del solipsista puede tener cualquier dimensión, lo que equivale a decir que no tiene dimensión alguna, que no es un mundo³.

RESUMEN

En lo que sigue indicaré las señales que, según creo, exponen la desaparición de la ciudad y de la vida pública bajo el imperio de la primera persona en uso del dispositivo inteligente. En el transcurso de tres secciones (Sección 1. Notas en torno al cartesianismo digital; Sección 2. Ciudad y vida pública; y Sección 3. Recuperación de una comunidad de experiencias: tres intentos de reapropiación corporal), quedará claro, espero, que la identificación entre la primera persona y el dispositivo inteligente consolida un modo aberrante de vivir la ciudad que no genera comunidad de experiencias y que no permite la urgencia de la ciudadanía como propiedad emergente del acontecimiento de la vida pública en la ciudad. La falacia de la ciudadanía digital propende al recrudescimiento egoísta y si bien garantiza la exposición de los propios contenidos, lo hace de una manera en que, al cabo, tal exposición no alcanza a ser un evento público. Es decir, y para expresarlo con la jerga del detalle,

1 El conjunto de las secciones 2 y 3 corresponde a un texto presentado originalmente, con un título que la presente versión modifica, al VII Concurso de Ensayo "Ciudad y vida pública" (convocatoria del Instituto de Humanidades de la UDP-Octubre-2012). La sección 1, por su parte, corresponde a un texto leído en la Universidad Andrés Bello, con un título ligeramente diferente.

2 Davidson, Donald. *Mente, mundo y acción*. Paidós. Barcelona. 1992. Traducción de Carlos Moya Espí. Pág. 153.

3 Op. cit. Pág. 159.

describiré los modos en que los hiperconexos posmodernos devinieron infraconexos, hipermodernos, postsociales, postcarnales y descomunales.

ABSTRACT

In what it continues I will indicate the signs that, as I believe, they expose the disappearance of the city and of the public life under the empire of the first person in use of the intelligent device. In the course of three sections (Section 1. Notes concerning the digital cartesianism; Section 2. City and public life; and Section 3. Recovery of a community of experiences: three attempts of corporal reappropriation), it will be clear, I hope, that the identification between the first person and the intelligent device consolidates an aberrant way of living the city that does not generate community of experiences and that does not allow the urgency of the citizenship as emergent property of the event of the public life in the city. The fallacy of the digital citizenship tends to the selfish intensification and though it guarantees the exhibition of the own contents, does it of a way in which, to the end, such an exhibition does not manage to be a public event. That is to say, and to express it in detail, I will describe the manners into which the hyperconnected postmodern ones they developed underconnected, hypermodern, postsocial, post-carnal and discomunal.

Sección 1. Notas en torno al cartesianismo digital

Desde la irrupción de la identidad digital acontece un reposicionamiento de la primera persona a la manera cartesiana. En efecto, el *cogito*, la cláusula que a modo de canon ontológico sugiere que *todo lo que hay* es lo que tiene lugar en la mente de *la cosa que piensa*, tiene hoy un relanzamiento hipertecnológico en virtud del dispositivo inteligente, gracias a que éste, al igual que aquél, está al alcance de cualquiera⁴. Precisamente, el transcurso de la reflexión cartesiana puede ser recreado por quien lo desee, obteniendo resultados análogos a los expuestos en las *Meditaciones Metafísicas*: en primer lugar, la certeza de que *piensa* dado que *piensa que piensa* (a todo evento, en sueño o en vigilia); y, en segundo lugar, la convicción de que *todo lo que hay* es el contenido mental: lo pensable. A su vez, por medio del dispositivo inteligente, cualquiera que así lo quiera puede hacerse dueño de ese mundo, de forma tal que, cartesianamente, esté en condiciones de admitir que *todo lo que hay* es lo que hay en el dispositivo: lo almacenable. En consecuencia, al igual que Descartes se hace dueño de un mundo que aparece ontológicamente endeble, a

⁴ En adelante, entiéndase por “dispositivo”, cualquier “Mecanismo o artificio dispuesto para producir una acción prevista” (RAE, Edición digital) y por “dispositivo inteligente”, todo mecanismo que simule, recree, reproduzca o reemplace, ciertas funciones propias del aparato mental humano, especialmente lo que atañe al almacenaje de información y a la publicitación de esa información. La identidad semántica entre disposición y dispositivo, aun cuando no es el centro de interés del presente ensayo, articula muchos de sus aspectos.

menos que ese mundo se realice como contenido mental, los sujetos hiperconexos de hoy se hacen dueños de un mundo que convoca un frágil interés, a menos que ese mundo se realice como contenido de un dispositivo inteligente, como la privada representación de la experiencia personal.

El diseño hiperpersonal del canon social de nuestros días, bajo el supuesto de que a mayor aceleración, mejor conexión, se orienta pretensiosamente hacia la utopía hiperconectiva: máxima aceleración, máxima conexión. No obstante, es por lo menos discutible que la aceleración de la conexión, cuya más evidente consecuencia es la inmediatez, garantice calidad y bondad conectivas, esto es, la participación en una comunidad de experiencias. Al contrario, las celerísimas herramientas de conexión inmediata han hecho que *el relato de sí mismo* que cada quien emprende cotidianamente en las redes sociales, tenga por destino inadvertido el endurecimiento de la esfera privada. En lugar de aportar a la participación en una comunidad de experiencias, la transmisión en línea de las propias experiencias, a velocidad 4G o a la próxima, deviene infraconexión, disolución de lo público en los límites de lo privado o, al modo moderno, disolución de los cuerpos en los deslindes de lo incorpóreo. El viejo solipsismo cartesiano (en sueño o en vigilia) impone un sujeto que siempre está solo ante sí mismo y consigo mismo. Poco importa, al cabo, si es en sueño o en vigilia, cuestión irresoluble y, por tanto, desplazable; lo que importa es que hay *alguien* que *se sabe alguien* y eso es todo lo que *alguien* puede saber. Como se ve, el costo de la certeza se paga deambulando en permanente soledad consigo mismo. Descartes obtiene la certeza de su propia existencia, en primera persona, a cuenta de no ser capaz, esa primera persona, de garantizar la existencia de nada más, a menos que *eso* demás sea parte del propio contenido mental, esto es, que *eso* sea un fragmento del discurso de la primera persona. He aquí que la prueba de la condición indesmentible de la primera persona es, a su vez, la prueba de la realidad del *único* en el mundo. Por su parte, el solipsismo del hiperconexo funciona en sentido análogo. Quien opera la digitación de sus asuntos desde la indesmentible e irreductible primera persona, no espera permisiones para el tono de sus relatos ni admite las restricciones del pudor a cuenta de un eventual público pudoroso. Al escribir en torno a lo que le pasa, todo lo que la primera persona quiere, es dar rienda suelta a la potestad de ser primera persona, haya o no enfrente una segunda persona que atienda, con pudor o sin tal. Que haya o no tal segunda persona es siempre incierto, pues todo lo que el “yo”, reducido a la soledad del dispositivo que le sirve de mecanismo, es capaz de saber con certeza, es que con certeza puede transmitir. Y lo que transmite, desde su privada estación de transmisión, son los contenidos que hacen a su privada experiencia y que de buena gana le satisface representar. Como se advierte, se trate de Descartes o de los nuevos cartesianos, el mundo es transmitido desde el relato en primera persona de alguien entregado a un dispositivo de relato, el *cogito* cartesiano para aquél, el dispositivo inteligente, para éstos.

Tanto el *cogito* como el dispositivo inteligente se disponen hacia las cosas del mundo, en principio inocentemente, para luego, con insolencia, hacer del mundo

el objeto de su realización, reduciendo en ambos casos la exterioridad a los arbitrios de la interioridad. El relato del *cogito* cartesiano nos habla de la desconfianza que las cosas del mundo despiertan al espíritu, subsanable sólo en la medida en que el espíritu las haga descomprometerse con la exterioridad corporal. El fin del relato cartesiano es un mundo que cabe en el *cogito*, tal como los dedos caben en la palma de la mano, o como la conciencia cabe en sí misma. A su tiempo, nuestro tiempo, el relato del dispositivo inteligente nos habla de un mundo que sólo interesa en cuanto adquiera la virtud de la portabilidad. El relato que cuenta el dispositivo inteligente transcurre tanto en la pantalla del mecanismo como en la mente de quien relata dispositivamente, desde el margen, sus asuntos de interés. El fin del relato del dispositivo es un sujeto refugiado en la soledad de un mecanismo que le asegura la presencia inocente en el mundo, en principio, hasta su posesión final de ese mundo, en cuanto mundo meramente portable.

Así, en ambos casos, tanto para el *cogito* cartesiano como para este dispositivo *neocartesiano*, el mundo adquiere sentido sólo como objeto de transmisión y luego como objeto de retransmisión. En Descartes, las cosas del mundo quedan validadas como escenario de intervención de la actividad de la *res cogitans*. En los *neocartesianos*, las cosas del mundo quedan validadas en cuanto pasan a ser contenidos de transmisión. Por su parte, los contenidos de las transmisiones ajenas, en torno a las cuales en principio no hay certeza, adquieren sentido en la medida en que son retransmitidos desde la privada estación de transmisión. Si podemos decir que toda transmisión es, al cabo, retransmisión desde la primera persona, en lo que atañe a Descartes debemos decir que todo pensar es siempre un repensar, desde la primera persona. El relato de sí mismo, sea en el viejo modelo cartesiano o en el modo *neocartesiano*, esto es, sea desde el *cogito* con asiento en un mecanismo o sea desde el sujeto, *sujeto* a un dispositivo que no es menos mecanismo, impone que el mundo sea un objeto de relato. Ahora bien, que cada quien sea el exclusivo agente de su propio relato, implica que el resto pueda ser objeto de relato ajeno, de modo que el relato de sí mismo, potestad de un sujeto en primera persona, no anula la posibilidad de ser parte del contenido del relato de sí mismo de alguien más. Tal es el reino de los sujetos monologales.

Al cabo, el fin de los cuentos cartesianos, el viejo y el nuevo, es un universo de sujetos intocables, indescifrables, indesmentibles e inalcanzables, a no ser que, en el anhelo de tocar, descifrar, desmentir y alcanzar, se acepte ser mera parte de un monólogo.

En este estado de cosas se ejercita un lenguaje contradialogante que hace que las intervenciones en primera persona sean el discurso exclusivo; todo lo que se dice, se dice con destino de retorno hacia sí mismo. Algo idéntico a esto ocurre en el lenguaje de la participación en las redes sociales, donde todos hablan de sí mismos, incluso cuando aparentemente no hablan de sí mismos. Aquí toda experiencia queda reducida a ser simple experiencia privada. La articulación del discurso, confesional o conversacional, fuerza al sujeto a quedar *sujeto* de sí mismo y no salir de sí. Tal como

con Descartes y la palabrería —confesional o conversacional— de sus *Meditaciones Metafísicas*, el sujeto hiperconexo se recluye permanentemente en el soliloquio: “en el cine, en espera del estreno”; “rindiendo la Prueba Solemne de Filosofía II”; “saliendo de la Prueba Solemne de Filosofía II”. Cualquiera que sea la experiencia en curso, el compromiso lingüístico con la primera persona hace que tal experiencia, la que fuere, quede instalada en el registro de la primera persona. La condición de posibilidad para que otros conozcan de esta experiencia, es estar conectado a la esfera ficcional de aquella primera persona. Así, aquel que narra lo que le sucede, en calidad de primera persona, restringe la participación de los demás a ser testigos de un discurso testimonial. Ahora bien, la presentación de lo que sucede por medio de la primera persona es la representación de lo que sucede, tal que ser testigo de la representación testimonial de lo que a alguien le sucede no es ser testigo de lo que a alguien le sucede. Es más, ser testigo de la representación testimonial de lo que a alguien le sucede es ser parte de lo que a alguien le sucede. Esto impone una cláusula de membresía que, en cuanto tal membresía, demanda que la admisión a la esfera narrativa de alguien que expresa en primera persona sus experiencias, (“en el cine, en espera del estreno”; “saliendo de la Prueba Solemne de Filosofía II”), tenga como condición de permisión, ser parte de lo que se relata, es decir, ser parte de la representación testimonial de lo que sucede, aun cuando sea de manera secundaria o derivativa. Esto quiere decir que un relato del tipo: “rindiendo la Prueba Solemne de Filosofía II”, se transforma en “X me deseó éxito mientras rindo la Prueba Solemne de Filosofía II”. De modo que X, quien sea, es parte del cuento y por tanto queda ínsito en las experiencias del relator. Y a su vez, si retransmitimos la representación testimonial de la que formamos parte, ahora en calidad también de primera persona, al decir algo como “Deseando éxito a Y en la rendición de la Prueba Solemne de Filosofía II”, hacemos que esto (la representación testimonial) nos suceda ahora a nosotros, convirtiendo la ficción original en un fragmento de la propia ficción. Enseguida, el relator original queda en condiciones de metarrelatar el asunto (“X dijo que me desea éxito en la rendición de la Prueba Solemne de Filosofía II”) en la forma de una metarrepresentación testimonial y los demás relatores, siempre los hay, quedan también en posición de relatar la ficción de la cual forman parte, en el texto de la ficción que cada uno de ellos es capaz de representar testimonialmente.

Así también, al leer las *Meditaciones Metafísicas* somos apropiados por la experiencia de esa primera persona, pasando a ser parte de lo que a Descartes le sucede, esto es, pasajes del cuento cartesiano o escenas de la dramaturgia cartesiana. Pero, por contrapartida, Descartes pasa a ser un asunto que le sucede a la primera persona que somos nosotros, al límite que podemos decir: “en el baño, leyendo a Descartes”.

La teatralidad de la especulación metafísica cartesiana indica la prevalencia de la primera persona, pero no sólo como hallazgo filosófico (opinión canónica), sino además como recurso literario. Es decir, la manera como Descartes transita desde el escepticismo hacia el sostenimiento de la actividad de pensar como piedra

de tope, es a través de una estrategia hiperbiográfica. A partir de la tal estrategia nos enteramos, vía lectura, de todo lo que a Descartes le sucede, desde no hallar un modo de examinar convenientemente los asuntos: “*Atiendo, pienso, doy más y más vueltas a la cuestión: no se me ocurre nada, y me fatigo de considerar en vano siempre lo mismo*”.⁵, hasta la expresión de su sensación de ahogo: “*He sido arrojado a tan grandes dudas por la meditación de ayer, que ni puedo dejar de acordarme de ellas ni sé de qué modo han de solucionarse; por el contrario, como si hubiera caído en una profunda vorágine, estoy tan turbado que no puedo ni poner pie en lo más hondo ni nadar en la superficie*”.⁶ El punto de destino de cada una de las expresiones cartesianas, transparentemente hiperbiográficas, es la realidad de un “yo” que sólo piensa y que en tal actividad resume toda la ontología del mundo. Este “yo” consciente-cartesiano, en principio y por siempre *sólo cartesiano*, diluye el mundo público-corporal al modo de la desacreditación, reservando la realidad para sí y desrealizando todo lo que no sea este “yo” consciente y privado. La disolución del mundo externo en la fase espiritual no es sino la vuelta sobre sí mismo del sujeto que en virtud de tal flexión deviene dichoso y umbilical; es la labor de una entidad no corporal que en torno a sí alcanza un grado extremo de madurez y autonomía psicológica, tal que no necesita salir al mundo para saber del mundo, pues todo lo que precisa saber está al alcance de su razón. Esta fiesta moderna, egoísta, narcisista y onanista, esta torsión masturbatoria sobre sí, que es tanto voltereta introspectiva como contorsión espiritual, al cabo gimnasia mental, en la actualidad, luego de la jarana posmoderna, vuelve a animar la morada de la mónada. La modernidad ha retornado de modo aberrante en el ejercicio de la aproximación *tacto-digital* del individuo a la realidad. La terapia cartesiana de hacerse dueño mental del mundo, se reestrena, en la presente atmósfera *posposmoderna*, haciendo del sujeto, dueño digital del mundo, un monologante publicador de las vicisitudes que le afectan. Una nueva terapia cartesiana asoma en las pantallas táctiles de los dispositivos inteligentes. La soledad del habla en primera persona remedia los inconvenientes de un mundo cada vez más ajeno, cuya distancia material queda impugnada por la cercanía artificial que supone estar permanentemente conectado. Estar en línea desde la primera persona consiste en sostener la esperanza de ser atendido, suponiendo que allá lejos, a la distancia, alguien, quien sea, atiende a las idiosincrasias de lo que en primera persona se registra. Y no importa que no haya quien reciba el mensaje, pues vale la pena señalar desde el “yo” de la conexión, lo que sea que se diga. La ilusión de ser leído se sostiene en la realidad de ser una entidad con integridad de contenidos, una entidad que publica desde sí mismo lo que ha de ser revisado por la contraparte. El vínculo con la meditación cartesiana está en que mientras la actividad pensante permite deducir al agente pensante, casi al modo de una creación, la publicación de

5 Descartes, René. *Meditaciones Metafísicas*. Traducción de José Antonio Mígués. Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. Meditación Segunda. Pág. 17.

6 Op. Cit. Pág. 16.

contenidos personales permite deducir al agente que publica. La potencia del ente pensante cartesiano hace de la reunión de las cosas del mundo algo plausible. A su vez, la potencia del dispositivo inteligente, en manos del ente publicador, hace de la reunión de las cosas del mundo algo posible.

Ahora bien, aun cuando el “yo” cartesiano y el dispositivo inteligente, parezcan ambos dispositivos de encuentro, son en rigor dispositivos de regocijo personal. El “yo” nunca sale de sí mismo, sea que se sostenga en la duda en primera persona o sea que se publique desde la primera persona. Tal es el juego entre la transparencia y la ficción. Un “yo” transparente que hace del mundo una ficción.

La transparencia del relato cartesiano en primera persona fija las cosas en un punto de indefinición permanente de si el sueño o la vigilia. Pero esto es al tiempo pura ficción, pues nada de lo que se dice así, en la primera persona transparente, es inocencia gramatical. En el final, poco importa que si el sueño o la vigilia. Lo que se impone a partir de estos modos confesionales y transparentes de señalar lo que sucede, es la sujeción de la realidad corporal en el reino mental. Asimismo, la transparencia del relato en primera persona en el contexto de las redes sociales, fija las cosas en un punto de indefinición permanente de si lo privado o lo público. Ni Descartes es puramente transparente, pues el tono confesional de lo que le acontece esconde siempre la invulnerabilidad de su realidad íntima (lo mental), ni quien publica por vía del dispositivo lo que le sucede es, a todo evento, transparente, pues esta entidad esconde siempre lo que es, tras el mecanismo.

La transparencia cartesiana es ficción, pues en el acto de transparentar lo que a su naturaleza íntima le acontece, hace del mundo externo la ficción de esa íntima naturaleza. Esto es, se lleva el mundo hacia su interior y hace que el mundo sea la ficción de una entidad puramente mental que juega a no saber con certeza nada más allá de sí mismo. A su vez, el agente con voz en las redes sociales expone también un discurso ultratransparente que, en línea con la meditación metafísica cartesiana, hace del mundo que lo rodea, inicialmente público, un asunto puramente privado. La transparencia —confesional o conversacional— de aquel que dice en red lo que le sucede, se lleva el mundo a su guarida *neomental*, a cuenta de la utilización de un dispositivo de almacenaje, generando igualmente la impresión de estar instalado en la propia escena ficcional. “En la cola del banco”; “En la sala de espera del dentista”; “En el baño”, etc. La necesidad del relato, confesional unas veces, conversacional otras, no da cuenta de un mundo en el que un sujeto se encuentre instalado haciendo todas las cosas que dice que hace, sino que advierte sobre la ficción de un mundo que es la experiencia de un sujeto, la ficción de lo público, como en Descartes, para quien la ficción es la ficción del cuerpo: la cola en el banco, la sala de espera, la estancia en el baño, son experiencias episódicas sólo por virtud del relato que las verbaliza. Si nadie accede a esas experiencias es absolutamente irrelevante, pues la pretendida publicación no es más que un refuerzo del carácter privado del asunto. Poco importa el comentario, lo importante es decir “me pasa tal cosa”, “¿dónde?”, “en mi mundo, mi ficción”. Cada quien va con sus propias ficciones en extremo

transparentes, o con sus propias transparencias en extremo ficcionales. Aquí también la transparencia es ficción.

La guarida *neomental* de este sujeto *neomoderno*, *posposmoderno*, *neocartesiano* y sumamente transparente en la ficción de lo público, es un dispositivo de almacenaje, material y corpóreo, tal como la guarida mental cartesiana es accidentalmente un cuerpo, cuya pretendida materialidad despierta siempre la sospecha. La rehabilitación de la primera persona cartesiana en el relato hiperbiográfico de aquel que cuenta lo suyo en las redes sociales, es la vuelta en gloria y majestad del sujeto, desmentido por la posmodernidad. Este retorno de la modernidad garantiza la supremacía mental en contra de la realización corporal. El cartesianismo de las redes sociales sólo tiene sentido en tanto acontezca un desapego con el cuerpo, refugio posmoderno, en beneficio de la adscripción a la inmaterialidad del encuentro social en red. Nadie está donde dice estar y ésa es la ventaja de la tópica *neomoderna*: no estar en parte alguna. El “yo” cartesiano, en ejercicio del *cogito*, no requiere estar en cuerpo (en su caso el cuerpo es mera gentileza francesa). Asimismo, el “yo” que se relata en red no requiere necesariamente un cuerpo en especial, pues puede, alternativamente, relatarse desde cualquier dispositivo que sirva al propósito. Que sea un cuerpo y no otro es función de la moda y el bolsillo.

La supremacía de la primera persona se exhibe en la irremediable identificación entre el “yo” y el dispositivo que permite su expresión. El dispositivo de regocijo personal cartesiano hace del mundo un evento mental, donde la necesidad lógica obliga a aceptar que, dado que hay pensamiento, hay alguien que piensa. Y con el mecanismo de conexión, asimismo dispositivo de regocijo personal, sucede algo análogo: dado que hay conexión, se deduce que hay alguien que se conecta. Una primera persona que se identifica con su dispositivo de publicación es una tal que puede identificarse con cualquier dispositivo de conexión, lo que muestra, a fin de cuentas, la condición indesmentible y el fuerte compromiso gramatical —en absoluto inocente— del discurso en primera persona.

En soledad, con la dulce compañía de sí mismo, el “yo” *neomoderno*, al modo de la *res cogitans* cartesiana, hace del mundo un fragmento de sí mismo. Las expresiones triviales o, en estricto sentido, las expresiones de lo trivial, adquieren la potencia propia de las expresiones que señalan la gravedad. La primera persona es capaz de señalar por medio de idéntico discurso que llora a mares por la muerte de la mascota o que se encuentra esperando el bus frente a la Plaza de Viña del Mar: “llorando a mares por la muerte de mi mascota”, “esperando el bus frente a la Plaza de Viña del Mar”. La condición dominante del discurso es que se dice en las palabras indesmentibles de la primera persona. Sin embargo, asistir a estos enunciados no es idéntico a asistir a la genuina experiencia de alguien que llora por la muerte de su mascota o a la genuina experiencia de alguien que espera el bus. Asistir a la pura entrega lingüística no alcanza para generar comunidad de experiencias. Por ello, la primera persona por sí sola no genera comunidad de experiencias, pues nunca deja de ser primera persona. Al contrario, la comunidad de experiencias tiene lugar sólo

cuando el sujeto admite que frente a él (digo literalmente, “ante su frente”) hay una segunda persona respecto de la cual puede él mismo ser segunda persona. Veremos, más adelante, cómo la condición descomunal del sujeto que habita la ciudad actual se debe, entre otras cosas, tanto al abuso del ejercicio corporal consistente en no quitar la vista del dispositivo (que sólo artificialmente está frente a él), como al descompromiso con una clase de ejercicios corporales que lo conectan genuinamente con los demás.

La ausencia de regocijo plural es la ausencia de la comunidad de experiencias, mientras que la comunicación en la exclusividad de la primera persona es la atadura al regocijo personal.

Entonces, aislado, aunque en apariencia hiperconectado, el nuevo sujeto moderno cumple el sueño cartesiano de pasar por alto, finalmente, el problema de determinar a ciencia cierta si el escenario del *pensar* es el sueño o la vigilia. La publicación en primera persona de lo que le acontece a alguien, pasa por alto los sentidos de *lo que se dice* en beneficio de la forma en la que se dice, a saber, la forma propia de un “yo” que se sabe existente a todo evento, y que, para apoyar esa existencia, no necesita a nadie, tal como Descartes no necesita a nadie, ni a Dios incluso, para probarse a sí mismo que existe. La comunidad de experiencias se torna irrelevante una vez que nos hemos convencido, como Descartes, de que lo que importa es ser autopensamiento (pensamiento puro), o que hemos llegado a la conclusión, como el agente del hipercontacto, que lo que importa es ser la voz pura de aquel que necesariamente se escucha y se lee a sí mismo y, accidentalmente, es oído y leído por alguien más.

El imperio de la primera persona, en uso del dispositivo inteligente, es la ruina de la comunidad de experiencias. Y a esa ruina aportan con satisfacción los ángeles *neocartesianos*, los monádicos agentes singulares en contacto, enceguecidos por la publicidad protagónica de sus biografías y regocijados en la naturaleza *touch* de sus contenidos personales.

Sección 2. Ciudad y vida pública

Una vez señalada la forma en que el imperio de la primera persona, agudizado al límite del monologismo, consolida la ficción de la comunicación digital, toca indagar las dinámicas de la desaparición de la ciudad, tomando especial nota de los compromisos y descompromisos corporales.

Dado que la ciudad es menos la aglutinación de personas en un mismo espacio que la vigencia de un espacio en el que se desarrolla la vida pública, definir la ciudad en función de la existencia de vida pública, garantiza la reserva de la categoría (de ciudad) a esos espacios en los que se da (la vida pública), al tiempo que desacredita la pura congregación multitudinaria sin acción verdaderamente humana como candidata a la constitución de vida pública. A su vez, la vida pública, correlativa y

contrapuesta a la vida privada, se entiende como el ejercicio de la acción humana en los espacios expropiados a la privacidad. Por consiguiente, si se concede que la condición de posibilidad para la existencia de la ciudad es la existencia de vida pública, si el imperio de la primera persona encajada en el dispositivo inteligente acaba con ésta, derivativamente, acaba con aquélla.

Cuando en un espacio, en principio privado, un sujeto ejercita alguna clase de acción humana cuyas consecuencias no quedan reductivamente instaladas en su esfera íntima, afectando el entorno de otras esferas íntimas, entonces hay vida pública. Así, sostener que la ciudad es función de la vida pública, consiste, además, en negar que la población sea su cláusula originaria, de modo tal que la ausencia de ciudad no será, en absoluto, meramente la ausencia de personas. Evidentemente, puesto que las personas son condición necesaria para la ciudad, si no existen aquéllas, no existe ésta. Pero no son, las personas, condición suficiente para la conformación de la ciudad. No basta con que las haya en un espacio cualquiera para que la ciudad devenga en aquel espacio cualquiera, es preciso que las personas invadan el espacio con ciudadanía, contraprivadamente entregados y en pública disposición. Con todo, es lo que no sucede. Aun cuando se pudo suponer que las sofisticaciones tecnológicas en materia de conectividad habrían de generar un enriquecimiento del contacto entre los individuos, lo que en rigor ha acontecido es que el fenómeno de la hiperconexión provocó el fin de la vida pública y, en consecuencia, el fin de la ciudad. Nos hemos convertido en modernas mónadas leibnizianas, entidades carentes de tacto verdadero, neocartesianas mentes puras, neoberkeleyanos espíritus descarnados⁷. En virtud de un renovado, aunque inadvertido, compromiso con la interioridad, nos reivindicamos en nuestra condición de cosas pensantes, extremadamente seducidos por un fantasmal lenguaje privado, y especialmente torpes en el manejo del lenguaje público-corporal.

Ajenos a la exposición genuina, a la vez que adheridos al falso contacto (consecuencia del hipercontacto), nos hemos resuelto, finalmente, como individuos postsociales, postcarneles y descomunales. O bien vivimos encerrados en el reducto amurallado, escondidos del escrutinio público, o bien entretenidos en el privado ejercicio del *touch* en la pantalla del *smartphone*. Lo cierto es que no accedemos al mundo público ni públicamente al mundo, más bien nos apropiamos del mundo con distancia y a distancia, de un modo falsamente táctil y en extremo solitario. El mundo privado ha expropiado los espacios públicos, retrotrayéndolos y, en el acto,

⁷ “7 No hay medio tampoco de explicar cómo una Mónada pudiera ser alterada, o cambiada en su interior por alguna otra criatura; pues no se le puede transponer nada, ni concebir en ella ningún movimiento interno que pueda ser excitado, dirigido, aumentado o disminuido dentro de ella, como ocurre en los compuestos, donde hay cambio entre las partes. Las Mónadas no tienen ventanas, por las cuales alguna cosa pueda entrar o salir en ellas. Los accidentes no pueden separarse, ni salir fuera de las substancias, como hacían en otros tiempos las especies sensibles de los escolásticos. Por tanto, ni una substancia, ni un accidente puede entrar desde fuera en una Mónada”. Spinoza, Baruch. *Monadología*. Orbis, Barcelona 1983, selección de los párrafos 1-8.

retrotrayéndonos, hasta generar simulacros de vida pública, simulacros de ciudad y, consecuentemente, simulacros de ciudadanía. En este punto conviene recordar la denuncia del joven Nietzsche, cuando desacredita las pretensiones epistemológicas humanas como un ilusorio aunque entusiasta mero juego de tanteo en el dorso de las cosas⁸; así también, lo que hay en el presente es la puesta en práctica de un acceso pseudotáctil que, curiosamente, no opera en las cosas mismas, sino sobre su dorso digital, esto es, por encima de una representación que se juzga más nítida que la cosa misma.

El mundo y la ciudad desaparecen en la nitidez de la pantalla del dispositivo inteligente. La diversión, las finanzas y la cultura; las calles, el comercio, los espacios de interés e incluso la tramitación tediosa, tienen lugar atópicamente. Y por virtud de la portabilidad de los dispositivos de contacto, pues todo cabe y viaja en el bolsillo, y en razón de la inmediatez de las redes sociales, la vida pública ha desaparecido, pues han desaparecido, asimismo, los agentes de la vida pública, diluidos en una insólita nueva ciudadanía. La ciudad no tiene lugar, atópica utopía del nuevo siglo.

Para vivir en ciudad, genuina y públicamente, es decir, en el espacio de la acción humana, se requiere el cuerpo. No obstante, la dimensión corporal ha sido lanzada al vacío de lo inútil o, al menos, al depósito de lo accesorio. El cuerpo, por excelencia el dispositivo de lo público, es aquello en virtud de cuyo protagonismo nos movemos por la ciudad; nos topamos con los demás; nos accidentamos; nos regocijamos; nos atendemos; nos estipendiamos; nos reconocemos o desconocemos según sea el rictus del rostro; nos culpamos a veces y en ocasiones nos disculpamos; es decir, nos publicamos. El cuerpo es el origen de nuestra publicación y lo corporal, el modo. No obstante, hoy el cuerpo está destinado a funciones mediocres que no constituyen acciones de genuina vida pública. Recorremos distancias sin fines verdaderamente público-ciudadanos. Transitamos desde el encierro domiciliario al encierro laboral, transportados en el encierro vehicular, atrapados en regimentaciones de tipo carcelario, sostenidos en propósitos puramente funcionales. De hecho, la reclusión, de la clase que sea, constituye una manera de anular la dimensión pública de lo humano. Esos quienes, en cuanto sujetos de penalidad, se encuentran en prisión, pierden todo en virtud de haber perdido, precisamente, su condición de individuos públicos (estar privado de libertad es estar irremediabilmente *en privado*). Así también, la inversa nos señala que quienes ven anulada su condición pública, se encuentran aprisionados en la propia aberrante individualidad mental. Por obra del retraimiento corporal, cada quien se encuentra vuelto sobre sí mismo, en silencio, introyecto, encogido y en privado, con los ojos dilatados en la pantalla minúscula por donde se desliza, pequeño, el mundo que alguna vez fue grande, con la cabeza inclinada,

8 “Se encuentran profundamente sumergidos en ilusiones y ensueños; su mirada se limita a deslizarse sobre la superficie de las cosas y percibe «formas», su sensación no conduce en ningún caso a la verdad, sino que se contenta con recibir estímulos, como si jugase a tantear el dorso de las cosas”. Nietzsche, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Tecnos. Madrid. 1990. Cuadernos de Filosofía y Ensayo. Traducción de Luis ML. Valdés y Teresa Orduña. Pág. 19.

anudado sobre el propio eje umbilical, disminuyendo la superficie de contacto con el mundo público; cada quien, interiorizado a límites egoístas, en pleno abuso de la concentración insensata, desatentos al exterior, desconectados bajo la excusa de la conexión; cada quien, sin más voz que la voz en línea, remedo mudo de la sonoridad callejera, en perfecta disonancia con las clásicas expresiones de ciudadanía; cada quien, en calidad de dueño virtual de un mundo simplemente virtual, escogiendo los propios y remotos modos de la soliloquia circunnavegación; en fin, cada quien instalado en el empeño de hacer desaparecer el mundo en las manos.

Este encierro solipsista, uno con la desaparición de la ciudad y la vida pública, es en todo sentido coherente con la consigna moderna que señala a la conciencia como el último refugio individual, a diferencia del lema posmoderno según el cual el último refugio es el cuerpo. Asistimos, entonces, al retorno aberrante de la modernidad, a una fase *posposmoderna*, donde la conquista del cuerpo público por parte de la existencia privado-solitaria, alienta cada vez más el monólogo, que en la forma de extravagante diálogo con el dispositivo, es el clímax del retiro al claustro mental. Esta *posposmodernidad* supone el fin del cuerpo, de la vida pública y, lo hemos dicho, de la ciudad. Tal como el mundo privado ha expropiado los espacios públicos, la mente (privada) ha expropiado los estados del cuerpo (público). Es el descrédito del cuerpo, a un paso de su desaparición.

Luego del canto posmoderno que dejaba atrás el rol predominante de la mente en favor del cuerpo, sobrevino el olvido del contacto vía cuerpo público, el señoreamiento del contacto anticorporal, ultramental y supermoderno. La algarabía posmoderna perdió voz en favor de la silenciosa, expedita y digital entonación de la red global, donde todas las almas caben. Por tanto, dado que la vida público-corporal requiere espacios que hacen surgir la ciudad, al desaparecer lo público-corporal, la ciudad se trivializa en espacios dimensionalmente privados, donde el desenvolvimiento es puramente íntimo y la permanencia, concentración ensimismada. Sea que estemos en el metro, en el bus, en la sala de clases, en la plaza, siempre nos hallamos auxiliados con dispositivos de aislamiento que, aun cuando consistan en la conexión, son sólo mecanismos de recogimiento, herramientas de regocijo únicamente mental que nos hacen pasar de la hiperconexión a la infraconexión.

Como se verá enseguida, la pretendida verdadera conexión consistirá en una escena de aislamiento total, de plena indiferencia con lo que hay en el entorno, con el protagonismo de un sujeto cuyos sentidos están impedidos de atender a otra cosa que no sea la contraparte del contacto, otro sujeto tras otro dispositivo. Tal parece, incluso, que el imperativo resuena fuerte menos en favor del individuo que se conecta y más en favor del dispositivo: que no se impongan distracciones infelices a la labor de los dispositivos en contacto, pues nada de lo que pasa en el mundo es más importante que lo que pasa en el dispositivo. Entonces, lo que creemos, en principio, es el contacto entre sujetos vía dispositivos de contacto, no es sino el intercambio de información entre los dispositivos; son éstos los que se conectan y los individuos, meros medios para el éxito del contacto entre mecanismos de traspaso

de información. Al fin, la realización del dispositivo se encuentra en el hallazgo de un individuo que aporte el contenido del traspaso.

Estas nuevas relaciones personales, señaladas bajo el signo de las redes sociales, han desencadenado el imperio de la más radical invisibilidad, esa que supone el lujo de la paradójica conjunción de ocupar un espacio y no estar disponible en ese espacio: “no estar para nadie” ya no precisa el acto material de cerrar las puertas tras de sí y colgar en la entrada una indicación de aislamiento (“no molestar”). Al contrario, “no estar para nadie” puede suceder en presencia de los demás, pues *estar* verdaderamente es *estar en red*, conectado, no en cuerpo, sino en línea; alguien puede estar ahí, y no *ser ahí*. Es el nuevo modo de hacer vida pública, donde el “donde” no importa, pues la escena de la red social no radica en lugar alguno y se sostiene en cualquier lugar. El descrédito de ser visto o la inutilidad de ser presenciado es consecuencia de la exigencia de estar para los demás del mismo modo en que los demás están: un modo estándar en apariencia público, pero en efecto privado.

En consecuencia, resulta bochornoso seguir hablando de vida pública, cuando ni siquiera la visibilidad corporal alcanza para anclar la vida pública a la ontología en curso. A tales individuos, los hiperconexos, visibles en principio, pero en renuncia de lo social, no conviene el apelativo de antisociales, pues lo suyo no es una brutal contradicción con la comunidad, sino una extraña superación de la comunidad. Giges, el viejo pastor de Platón, pasaba a voluntad de la visibilidad a la invisibilidad, a cuenta de un anillo portentoso, tal que en los pasajes de invisibilidad se desenvolvía como dueño del mundo, haciendo y deshaciendo, más allá de las limitaciones que la comunidad impone a quienes son vistos⁹. Tal es Giges, el prototípico individuo *postsocial y contrapolítico*. Hoy, los modernos Giges, no limitados por el cuerpo, irrumpen en los espacios inaccesibles al cuerpo, tal cual el viejo pastor invadía los aposentos de la reina, inaccesibles en cuanto pastor visible pero familiares a su poderosa naturaleza no corporal e invisible. Tras esta condición postsocial, sigue la ausencia de lo social. Giges se separa de la comunidad, se ausenta de la sociedad, en el uso de su mecanismo de invisibilidad, tal cual los hiperconexos se separan de la comunidad, se ausentan de la sociedad, en el uso de sus mecanismos digitales. Ni aquél ni éstos desarrollan vida pública, el uno por tener un cuerpo que a ratos no se ve, los otros por denegar al cuerpo el rol de permitir la mutua conexión vía visibilidad. Giges, producto de hacer invisible su cuerpo, va más allá de él; los hiperconexos, producto de ir más allá de su cuerpo, lo hacen invisible. Y, claro está, la condición suprema para la vida pública es ser visibles en cuerpo. No puede haber tal, cuando unos se esconden de otros, sea por la feliz posesión de un anillo de invisibilidad, sea por la afortunada propiedad de un artilugio que trivializa la conexión corporal. Cuando Giges se conecta del modo que anhela, nunca es visto; cuando los hiperconexos se conectan del modo al que aspiran, nunca son vistos. Estos modos de conexión no genuinamente corporales acreditan una autoconvicción de superioridad cercana a

9 Véase el Libro II de *La República* de Platón.

la arrogancia del mimo que exhibe sus competencias contralingüísticas en pleno bullicio del paseo peatonal.

El tránsito que va desde lo hipersocial a lo postsocial, y que termina como ausencia de lo social, consiste en un trayecto semejante al que permite ir desde la hiperconexión a la infraconexión, que a su vez termina como ausencia de conexión. En ambos casos la exageración se torna en defecto. En lo que atañe a la cultura de la conexión en red, la paradoja está en que mientras más rápida y expedita es la conexión, ésta pierde su naturaleza. Los modos de la hiperconexión, esto es, la eficiencia, la rapidez, el alcance, la eficacia, la nitidez y la fidelidad, cada uno en grado supremo, constituyen el ideal de conexión y con frecuencia los ideales hacen madurar lo aberrante allí donde iluminan los propósitos humanos. El afán por alcanzar los ideales del contacto trajo, de contrabando, la imposibilidad del contacto. Efectivamente, el contacto humanamente posible, aquel en el que hay tropiezos, fallos, retrasos, esperas y demoras, cayó al olvido. De otro modo no se entiende que el transcurso de una espera de treinta segundos sea intolerable en el ámbito de la inmediatez de las redes sociales y, en cambio, sea sólo un suspiro cuando se está de cara a lo público. La infraconexión es el destino de quienes anhelan la hiperconexión.

El tipo de comportamiento que atañe a la participación en las redes sociales es en absoluto corporal. La conducta pertinente consiste en un contacto de pantalla a pantalla, en que se accede a la decodificación de lo que se encuentra a distancia. El tono desquiciante del fenómeno llega a tal punto que en ocasiones puede suceder que en un mismo espacio dos cuerpos que podrían conectarse genuinamente, cuerpo a cuerpo, prefieran mediatizar el contacto por obra del dispositivo. La razón es que el ansia de idealización nos hizo presumir que la electroconexión, al despojar las interferencias corporales, haría más expedito el intercambio, bajo el supuesto que la condición corporal del dispositivo no representa un obstáculo.

La ciudad de nuestros días genera los espacios para su propia anulación. Con la implementación de escondrijos inalámbricos en pos de la hiperconexión, la ciudad facilita el descrédito del gesto corporal en beneficio del gesto mental. Ahora, esos espacios públicos reciben sujetos en el pleno ejercicio de la excelencia conectiva, a medio metro del conciudadano, pero a distancia infinita del diálogo conciudadano. Todo agente tiene, al otro lado de la línea, alguien que espera con ansias el *emotición* de moda. La ciudad neomoderna aspira, paradójicamente, a su propia trivialización, tanto que estar afuera o amurallados adentro, como hemos dicho, es idéntico.

El fin del hiperconexo es alcanzar su propia realización como dispositivo de contacto, esto es, que la revolución tecno-informática supere esta etapa en que conectarse es suprimir la gestualidad física con la generación de un *avatar*, para arribar a una fase en que el individuo será uno con el dispositivo de conexión y, por tanto, uno con la conexión. Cuando eso suceda no será preciso conectarse, ser individuo será idéntico a estar ya conectado. En fórmulas berkeleyanas, *ser es estar conectado, ser es ser en conexión*. Es controvertible que estemos más o menos cerca de esta profecía, pero parece haber indicios de un nuevo estado de cosas en que se

presume que no hay vida más allá de la conexión, ni existencia más allá del dispositivo. Las idiosincrasias personales, cuya publicación al viejo modo implicaban poner lo propio en la escena pública, quedan perfectamente cazadas con el fenómeno de la personalización. Basta hacer del dispositivo una entidad en extremo familiar con uno mismo, hasta que en el límite se alcance un grado de indistinción con uno mismo. Este proceso de identificación entre individuo y dispositivo, cuyo primer paso es la personalización, fuerza la convicción de que somos *modalmente* públicos sin la necesidad de serlo realmente, somos públicos a expensas del dispositivo y el dispositivo somos nosotros. Si se admite la metáfora que señala a los dispositivos como ventanas desde las cuales, además de presenciar el mundo, el mundo nos presencia, entonces somos públicos *desde la ventana*. Lo que presenciamos del mundo son siempre otras ventanas, privadas como las nuestras, y lo que el mundo presencia de nosotros, es sólo este ventanal modo de ser: el propio blog, la página web personal, la nota biográfica en la página de adscripción a la red social, etc. Como se ve, la vida pública que nos va quedando es la que hacemos desde adentro. Es decir, en lugar de ir a contactarnos por vía de la vida pública en el exterior, de manera que el lugar se haga ciudad con sentido, el nuevo clima de hiperconexión nos propone un contacto debilitado, temeroso y a buen resguardo, un contacto entre pantallas. Sin embargo, la genuina vida pública debe darse con afectaciones de la esfera íntima, tal que se fuerce la salida de la esfera íntima, tramando un escenario de públicas afectaciones de lo privado. Pero, dado que el contacto se da entre los dispositivos y no entre las personas que usan el dispositivo, la falsedad del contacto salta a la vista. En ocasiones, la excesiva riqueza en las imágenes esconde la pobreza de contenido que, en este caso, es la ausencia de comunidad. Parece que lo interesante pasa sólo en pantalla, de tal modo que hay una nueva ontología que sitúa *lo que hay* bajo el criterio de *lo que hay en la pantalla del dispositivo*, según como éste sea capaz de representarlo. Asimismo, la exposición no genuina, propia de este pseudocontacto, es perfectamente coherente con la falsa exhibición del mundo. La ciudad acontece en una escena derivada de la representación de la realidad. Con riesgo de *pixelación*, el mundo llega hasta la comodidad privada de los ojos puestos en el dispositivo, desde otra estación informática. Nos hallamos entramados de tal manera, que nuestra única exigencia es que la entrega sea en alta definición. La imagen es siempre una cuestión mental, una reconstrucción en virtud de la estimulación y, por ello, un simulacro de la realidad. Igualmente, la imagen de la ciudad, en virtud de la *nanoconfiguración*, es un simulacro de ciudad, consecuencia del simulacro de vida pública.

Una de las consecuencias más graves de esta triple simulación, simulacro de vida pública, de ciudad y, consecuentemente, de ciudadanía, es el decaimiento de los estándares de la acción política. Enseguida tendremos ocasión de atender al modo como la ciudadanía, propiedad emergente del acontecimiento de la vida pública en la ciudad, se asume desde un ejercicio político impropio, tal que bien puede indicarse que la hiperconexión ha generado, además, el fin de la política. No hay vida pública, pues lo que hacemos es simular que tenemos vida pública y no hay política

genuina, pues lo que hacemos es participar en un simulacro de ejercicio político. Nadie se encuentra con nadie, verdaderamente. La ciudadanía es un espejismo reconstruido, no en virtud de la participación en la sociedad del espectáculo, sino en virtud de privados espectáculos de sociedad. No se trata de la dictadura de una imagen reductiva del presente. La ausencia de comunidad se debe a que las imágenes, a las que accedemos, son de propiedad privada. No nos encontramos agrupados en torno a una imagen del mundo, lo que sucede es que, finalmente, cada quien es el privado autor y privado espectador de su propio mundo; cada quien atrapa lo que quiere del mundo, devorando la imagen de los demás, si los demás así lo permiten. La resignificación privada y anónima de una imagen proveniente de una estación de significación original, a su vez privada y anónima, con destino de apropiación por parte de nuevas y ulteriores estaciones de significación, asimismo, privadas y anónimas, en cuanto se hace desde un dispositivo no sujeto a la limitaciones propias de la identidad corporal, genera una secuencia de resignificaciones en la que se admiten tantas intervenciones como dispositivos se tengan a mano, en número infinitamente mayor que las que sería posible hacer si sólo *se es el que se es*. Atiéndase a que *se es el que se es*, por ser el cuerpo que se es. Más que la sociedad revestida de una imaginería aplastante, lo que hay es la proliferación de privados espectáculos imago-mentales. Al cabo, ser en el propio cuerpo es un evento que no seduce a nadie y un costo que es preferible no pagar, comparado con lo atractivo que resulta ser una conciencia que va de cuerpo en cuerpo, escogiendo entre los dispositivos a la mano, sin que importe el precio de la mudanza.

La privatización de las experiencias públicas en manos del digitador de turno (anónimo, impersonal, el que fuere, el *uno* de las vagas expresiones de sabiduría popular, ese cualquiera, pero nadie en particular), configura un nuevo signo de la desaparición de la ciudad. Este sujeto deambula por la red como si deambulara por la ciudad, asistiendo desde la red, como si asistiera. Con la pretensión de una presencia más verdadera incluso que la presencia corporal, este *uno*, hábil exponente de lo tacto-digital, apunta —vía cursor— en la dirección de sostener que las experiencias que vale la pena tener son aquellas que tienen lugar más allá de la torpe materialidad de la ciudad y el mundo, aquellas que corresponden a una ontología de otro signo. Las experiencias que enriquecen el repertorio de la memoria son ésas a las que cualquiera, con suficiente competencia informática, puede acceder y que, una vez instaladas en el módulo del circuito personal, pueden ser relanzadas al espacio pseudopúblico de la red. El surgimiento de nuevos modos de relatar lo que pasa, respalda lo anterior. El relato es un canon que fija el valor de las experiencias, tanto que asistir al relato de la experiencia es mejor que asistir a la experiencia. El foro en línea, en analogía al foro de los presentes, es el sitio donde se narra algo a propósito del tópico que congregue a los foristas. La publicación en espacios virtuales por vía de la voz en línea, da cuenta de una membresía que no sólo es la clave para la participación, sino que supone una identidad de experiencias con los participantes, de modo que las propias experiencias son tales y como las experiencias de los otros, pero bajo la inaudita

condición que el relato las haga idénticas. No importa que tales experiencias sean inexistentes, importa que por vía de la publicación el participante fije la condición de sus experiencias. En el mundo de la conversación virtual, la experiencia que no se publica, simplemente no existe, pero no toda experiencia que se publica, existe. De manera que todo el que —genuinamente—entra a un foro, no sólo se asume habilitado para la exposición discursiva, sino que además se halla ataviado con la esperanza incierta de que quienes ahí se exponen en discurso, lo hacen genuinamente. En una reunión como ésta, compartir experiencias se reduce a compartir relatos de experiencias, y donde la imposibilidad de la contrastación obliga a hacer de la autenticidad un valor accesorio, y hacer de la riqueza del relato, en cambio, el criterio de calidad. El fracaso de la experiencia es el éxito del relato.

A semejanza de los espacios públicos tradicionales (pasajes, esquinas, calles con y sin salida, rotondas, avenidas, o lo que fuere), que determinan el tipo de vida pública que habrá de ponerse en práctica, los no-lugares de los que hemos hablado, señalan también el tipo de vida pseudopública que ha de practicarse: al pasaje le competen acciones públicas distintas de las que atañen a la avenida, a la rotonda, o a la calle sin salida; un juego infantil de correteo tiene sentido en un pasaje rodeado de las casas vecinas, pero no a lo largo de las anchas e indiferentes alamedas. Así también, hay acciones que adquieren sentido sólo según el relato respete la tónica del foro o de la comunidad en red.

Al cabo, dado que los no-lugares de la hiperconexión han expropiado las experiencias de lo público, la única posibilidad de hacer algo parecido a la vida pública en ciudad que resta, se reduce a una que, en rigor, ni es pública ni sucede en los límites tópicos de la ciudad, sino que es privada y acontece en los dispositivos de contacto. Es decir, la vida pública posible es sólo un remedo de vida pública. Nuestro concepto de vida pública como afectación de la esfera íntima de un sujeto por la acción típicamente humana de otro, generaba la necesidad de la ciudad, dado el rol público del cuerpo identitario. Esto es, en virtud de que hay vida pública, hay una ciudad donde vivir esa vida pública, corporalmente, con voz, gestos y demás. No obstante, el retiro privado de los agentes sociales hacia el reducto descomunal, y su ulterior transformación en entidades postsociales y, al fin, descomunales, no deja más sitio que aquel que sólo derivativamente se llama “sitio”, ni más voz que esa que sólo traslaticamente se llama “voz”, permitiendo, a su vez (y únicamente), las experiencias corporales que un cuerpo desarrolla en pos del éxito del dispositivo, experiencias residuales que son signos de la derrota corporal. Por ejemplo, en lugar de tener la experiencia corporal de dar una propina al cómico callejero de turno —experiencia corporal no residual— pervive la experiencia de teclear frenéticamente en la *blackberry* —experiencia corporal y residual—.

Al parecer, he aquí una estrategia para salvar la presencia de la vida pública en ciudad y, por ende, garantizar la prevalencia de la ciudad, consistente en aceptar que lo que hacemos desde lo privado, hacia otras estaciones de lo privado, es una modalidad de vida pública, extraña y extravagante, pero al fin modalidad. Y por

tanto, dado que aún hay vida pública, hay aún ciudad, sin importar que esta nueva ciudad no admita el geoposicionamiento. Entonces, cuando publicamos una foto o un comentario, cuando seguimos a alguien en Twitter o cuando aceptamos la solicitud de amistad en alguna de las redes sociales, hacemos la vida pública que en el presente se nos permite. Y tales son las experiencias que tenemos. Si la ciudad es función de la vida pública, y ésta su condición necesaria, podemos contentarnos con la anterior descripción de la vida pública: publicar una foto, publicar un comentario, aceptar una nueva amistad y el resto de maniobras afines. No obstante, la estrategia de salvataje resulta ineficaz, por cuanto estas actividades que no requieren cuerpo, tampoco precisan de la ciudad, pues los espacios para el desenvolvimiento de lo público-corporal se trivializan. La foto se “sube” desde cualquier parte del mundo, nada obliga a que se haga desde una ciudad en particular; el comentario se publica desde cualquier lugar. Ahora lo que importa es que lo que haya de ser, *esté* y no *dónde* esté. Por consiguiente, lo que nos queda de ciudad es lo que nos queda de vida pública: una metáfora de ciudad en virtud de una metáfora de vida pública. Si para cada acción en ciudad existe una “acción” especularmente diseñada, o bien la nueva ciudad, constituida por “sitios” en los que las experiencias son narradas en línea por una “voz” que supone una “presencia” capaz de “publicar”, es un paso adelante respecto de la vieja ciudad material, una mejor versión; o bien, es un paso atrás. Si no es lo uno ni lo otro, entonces acontece en paralelo, pero de ningún modo bajo el signo de la inclusión, sino bajo la perspectiva de lo dimensionalmente diferente.

Por otra parte, la mistificación de las redes sociales y sus venturas ha provocado que se advierta una nueva ciudadanía, entendida ésta como modo de ser y hacer en ciudad. Se supone que el causante del éxito de estos nuevos ejercicios ciudadanos es el dispositivo de hiperconexión. No obstante, estos ejercicios ciudadanos no han sido exitosos *por* la existencia del dispositivo de conexión, sino *a pesar del* dispositivo de conexión. Pensar este éxito desde el mito informático, enfatiza el dispositivo, en desmedro del cuerpo que utiliza el dispositivo. Considérese lo siguiente: revoluciones que acontecen en paralelo, sin la inmediatez de la información distribuida por las redes sociales, invitan a pensar que algo potente acontece subterráneamente. Al contrario, revoluciones que acontecen en paralelo, pero informadas según la inmediatez de las redes sociales, invitan a pensar que los dispositivos de hiperconexión son los responsables, desconociendo la posibilidad de que algo potente esté aconteciendo subterráneamente. Sin embargo, aun cuando no se pueda descartar que los dispositivos de hiperconexión hayan sido los responsables y que el clima revolucionario se haya extendido desde la noticia del clima revolucionario, ello no autoriza a descartar la conjetura de potentes razones subterráneas aconteciendo, aunque no las haya en efecto; ni permite desautorizar la hipótesis en torno a que estas revoluciones en paralelo hayan tenido éxito a pesar de los dispositivos de hiperconexión, aunque no haya sido así. La neomoderna creencia en la bienaventuranza de los dispositivos de hiperconexión, en abierta adhesión a la mente que protagoniza una percepción puramente dispositiva, es un alegato contra el cuerpo. Pero, las revoluciones son tales

por obra de los individuos que en la calle anhelan la derogación de algún tipo de orden social en favor del arribo de uno distinto, más que por la virtud del medio de transmisión. Así, que se transmitan o no por internet, que las convocatorias tengan lugar en el Facebook, o que las observaciones se hagan vía los 140 caracteres, es una cuestión accesoria que, incluso, puede oscurecer los propósitos revolucionarios.

En el ámbito local, recientemente, se supuso el surgimiento de una nueva ciudadanía surgida desde, y enriquecida por, los dispositivos de convocatoria¹⁰. El par “vida pública y ciudad” vuelve a modelar una concepción de ciudadanía en la que parecen convenir muchos. Si la mitología de internet, con su panteón de la hiperconexión, es correcta, el ejercicio de esta nueva ciudadanía sería deudor de los dispositivos de convocatoria, estaciones de transmisión, esto es, de las páginas de Facebook y de las cuentas de Twitter. No obstante, nuevamente se hace depender lo público de las cabinas privadas, solipsistas, mentales e incorpóreas. Resulta difícil conjugar toda esta jerga antimaterial interiorista con la vorágine corporal del enfrentamiento entre la autoridad y los manifestantes.

Las movilizaciones son evidentemente un modo de hacer vida pública en la ciudad, constituyen una forma de recuperación corporal. No obstante, la condición inusitada de estos eventos no alcanza para entender que la ciudad ha sido recuperada. Una vez que el ejercicio callejero finaliza, la ciudad vuelve a desaparecer en manos de la opacidad mental-individual, gracias al ocultamiento del cuerpo en los reductos de transmisión. Nuevamente la vida privada, que no precisa lugar alguno para desarrollarse en propiedad, le gana a la vida pública. Estos intentos de reconquista ciudadana están destinados al fracaso. La condición esporádica de su ejecución no es suficiente para consolidar la vuelta de la vida pública. Estos anhelos de reconquista son tales que el compromiso corporal que entrañan, dado que son hechos extraordinarios, apenas quiebra la normalidad falsamente pública. La congregación por esta vía es, finalmente, otro triunfo del sujeto privado y del dispositivo que se sirve de su afán por hacer ciudad, pues por más que se quiera modelar el fenómeno como ejercicio de vida pública y ciudadanía, es simplemente un caso de operación del sistema de entramados. En el fondo, más allá de la literalidad material de lo que acontece, el significado genuino es que los cuerpos se mueven porque los mecanismos de contacto así lo han querido. Es decir, la “manifestación ciudadana” es sólo la metáfora de la congregación de los dispositivos de hiperconexión.

Una vez que los dispositivos de hipercontacto han hablado metafóricamente, vuelven al discurso privado en torno a lo privado. La vida privada acontece en la negación de la ciudad, ahí donde deja de resonar la voz de la calle en favor de una voz en línea; donde el rostro se retira en beneficio de un rostro en línea; donde el carácter colorido es relegado para el buen protagonismo de un carácter en línea; amistades

10 En 2011, y en menor medida en 2012, multitudes de personas se sintieron inspiradas por diferentes motivaciones, pero especialmente por la solicitud de educación pública, gratuita y de calidad. Entre los entendidos hubo consenso en asignar a las redes sociales un papel decisivo a la hora de hacer exitosas las convocatorias.

en línea, amores en línea, actividades en línea, sin lugar. Ahí, en privado, donde cerrar los ojos es, a un tiempo, cansancio y renovación de la vigilia en la pantalla; ahí, en íntima relegación de las necesidades del cuerpo en beneficio de la conexión en línea; ahí, donde el mecanismo de la conexión ignora si afuera hay oscuridad o claridad, pues todo lo que vale atender es la luminosidad del cristal líquido; ahí, donde la complicidad corporal no existe. Ahí, no hay ciudad ni ciudadanos.

Otro signo que señala el triunfo del dispositivo con la consiguiente desaparición de la ciudad, es que el valor de la publicación de las propias experiencias no está en que aquéllas sean compartidas, sino en el afán de la ulterior privatización por parte de alguien más, es decir, lo que busca quien publica sus experiencias es que éstas se conviertan en las experiencias de alguien más. Así, en el otro extremo de la red, en alguna parte, hay alguien que busca hacer propias las experiencias privadas de otro. No obstante, esta posesión desquiciada de experiencias ajenas, acontece sin la mediación del relato vivencial que, conveniente y tradicionalmente, hace sentido al acto ciudadano y público de compartir experiencias. Más parece la apropiación de un producto de consumo desde el escaparate, algo así como un hurto biográfico en pos de la consecución de una colección privada de eventos, donde no importa qué es lo propio, qué lo ajeno y qué lo público, pues cuando todo es público, nada lo es. Nuevamente, es la derrota de lo público ante el dispositivo de hipercontacto, adjunto a la primera persona. Las experiencias que han sido publicadas por medio del dispositivo radican, ulteriormente, en un dispositivo distinto. Por el contrario, una publicación genuina de las propias experiencias privadas habría de hacerse desde el relato corporal testimonial, en virtud de las inflexiones de la voz que no es una voz en línea, con la gestualidad del rostro, cara a cara, y no sólo en el primer plano de la pantalla. La irrupción del sujeto en la vida pública y su efectivo ejercicio emergente de ciudadano en la ciudad, precisa la honestidad de ponerse frente a frente, sin la mediación de un dispositivo que aliente siquiera la sospecha de que aquél, al otro lado de la línea, tal vez no sea quien dice ser.

Con todo, quizá el requisito de mirarse a los ojos sea simplemente otro espejismo del verdadero contacto, tal que no satisfaga el test de ciudadanía. Puede ser incluso que no haya tal cosa como un test de ciudadanía. Pero, indudablemente, estamos más cerca de conceder en la irrupción de la vida pública en la ciudad una vez que, en cuerpo presente, de pie en la calle o sentado en el bar, usted se dispone de buen grado a la labor propia de la mirada ajena, ni inquisitorial ni puramente inspectiva; cuando usted, en cuerpo presente, ni inspector ni inquisidor, pone los ojos en su conciudadano. Las experiencias privadas se hacen públicas y emerge la ciudad. Donde antes había sólo inmuebles, ahora hay lugares de encuentro público. El sujeto, por definición privado, se hace público y el falso contacto deviene verdadero.

Todo lo que la buena conversación aporta a la constitución de ciudad, es inhibido por los modernos dispositivos de contacto. Creímos, alguna vez, en la mejora insospechada de la conexión, al límite de la excelencia y en cercanías de la perfección, gracias al uso de estos dispositivos. Sin embargo, aconteció lo contrario,

la conexión no maduró en la riqueza del vínculo. Al final, los dispositivos de contacto, en lugar de mejorar la conexión ciudadana, han reinstalado la sospecha, más moderna de lo que habitualmente se cree.

Así, la falta de confianza en que las cosas sean como parece que son, a la manera del viejo escepticismo, dio un nuevo impulso a su examen policial. Vigilar que las cosas sigan siendo como han sido hasta ahora, resuelve la angustia ontológica que provoca atender a la posibilidad que, al cerrar los ojos, de pronto esas cosas dejen de ser lo que eran. Esta mirada policial opera sobre la base de creer que lo que se vigila, no cambia. El tránsito desde la vigilancia al cuidado, es decir, vigilar que las cosas no cambien para luego cuidar que no cambien, requiere tener a la mano lo que se vigila y se cuida. Aquí los dispositivos de hiperconexión se transforman en dispositivos de hipervigilancia. Tal como el Dios de Berkeley vigila que el mundo no desaparezca cuando le damos vuelta la espalda, el Estado, hiperconectado como todos, vigila y cuida que las cosas en la ciudad no cambien. El Estado, hiperconectado como todos, vigila a (y cuida de) todos, sin que nadie, no obstante, someta al Estado a un análogo ejercicio de gendarmería, a menos que sea del modo irregular y esporádico de una caminata con aspiraciones ciudadanas. Sin embargo, la ciudad puesta bajo vigilancia no es genuina ciudad, puesto que en una tal ciudad, la vigilancia provoca que las experiencias públicas se tornen privadas, tan privadas como esas experiencias que sólo se hacen en el encierro hogareño, pues su práctica en el exterior, sería vergonzosa. Por consiguiente, experiencias públicamente puras, como las que enumeraríamos con solo mirar por la ventana, al ser examinadas desde la mirilla parapolicial, adquieren el tono de lo bochornoso, resultando de todo esto que lo que nunca fue vergonzoso hacer en público, ahora lo sea. Lo público se transforma en privado en la medida en que la luz escrutadora del dispositivo lo ilumina. Del mismo modo como la falsa publicidad de lo que se comparte en red hace que todo parezca público, así también, pero a la inversa, la extensión de la mirada inspectiva por encima de todo lo público, hace que todo parezca privado. Pero, decíamos antes, cuando todo es público, nada lo es y, agreguemos ahora, cuando todo es privado, nada lo es tampoco. Con la consolidación de los dispositivos de hiperconexión, desaparece la sana distinción entre lo público y lo privado, nada es verdaderamente público ni verdaderamente privado.

Una ciudad que en virtud de la conexión, la vigilancia y el cuidado, ha hecho desaparecer lo auténticamente público y privado, es el paradójico remedo de la ciudad. Al contrario, en ausencia de vigilancia y cuidado, policial y parapolicial, como así también en ausencia de los dispositivos de hiperconexión, tener expectativas de una ciudad verídica donde la vida pública se instale sin temor en sus esquinas, resulta prometedor. Sin embargo, si el ideal es aberrante, el contraideal también lo es. Los dispositivos de hiperconexión, que han mejorado a su vez los medios panópticos, están instalados para permanecer. Finalmente, el retorno de la vieja ciudad, la de la vida pública, no tiene que ver con la abolición de los medios de hiperconexión. Antes bien, el retorno de la vida pública y, por ende, el retorno de la ciudad, atañe

más a la mejoría en el entendimiento del entramado de hiperconexiones, que a su desaparición.

En paralelo a la desaparición de la ciudad donde radican las experiencias genuinas, acontece esta “ciudad” entrecomillada, la ciudad de las experiencias en alta definición; el antiguo muro, sustituido por uno nuevo; el viejo foro social, reemplazado por el nuevo foro globo-virtual; los sitios de antaño, sustituidos por la topografía de los sitios de internet. No carece de importancia que cada detalle del ejercicio de las redes sociales esté diseñado para replicar el diseño de lo real-público. El muro público y real tiene como correlato algo llamado “muro”, así como el sitio real y público tiene como correlato algo llamado “sitio”. La preservación de ciertas expresiones propias de lo real-público señala la orientación del diseño geográfico de lo público-virtual. Se esconde aquí la creencia de que lo público-virtual es una mejor versión de lo real-público y, por derivación, la creencia de que los modos de conexión en lo público-virtual son mejores que los que corresponden a lo real-público. No obstante, la conservación que se indica es sólo estructural, no preserva lo que, bajo la perspectiva tacto-digital, es lo peor de lo real-público. Esto es, la demora en el contacto, la lentitud en la ida y vuelta, el corto alcance, la limitada magnitud de carga, incluso el sudor séptico. En cambio, somos agentes informáticos veloces, rápidos, extensivos, poderosos, incluso asépticos, cuando imprimimos en el muro lo que decimos ser, aun cuando no lo seamos. Pero todo lo que importa es el respeto a la estructura. De nosotros no se espera la veracidad que proviene de la preferencia cara a cara. De nosotros se espera el puro estilo, veloz, rápido, extensivo, poderoso, incluso aséptico. Se impone en este punto una visión dicotómica entre dos concepciones del acto de publicar: publicar en la red como puro compromiso con el estilo y publicar en cuerpo como modo de hacer público y transparente lo que nos pasa. Publicar en red es informar al resto, sólo en pantalla y de forma atractiva, lo que nos pasa. Si no se dice *en línea*, no sucede, y lo que sucede es lo que *en línea* se indica que es. Y con estilo es mejor, pues con estilo se ganan seguidores. En la virtualidad del hipercontacto cualquiera sigue a, y es seguido por, cualquiera, sin el riesgo de que el parpadeo inadvertido delate la auténtica condición.

La ciudadanía, emergencia de vida pública en ciudad, exhibe la irregular ocurrencia de un tropiezo. Tal como señalábamos antes, la ocupación de los espacios públicos, desde la caminata carnavalesca a la correría disruptiva, significa la puesta en obra de un prometedor cuerpo público reivindicador de derechos. No obstante, la condición inhabitual del fenómeno desestima, al cabo, la aspiración de consolidar ciudadanía. Que la dimensión reclamante de la vida pública en ciudad sea un evento extraordinario, reinstala la impresión de que la normalidad no está en vivir públicamente, con afanes de ciudadanía. Contrariamente, que sea anormal, extraordinario, irregular e inusitado poner en la calle, con griterío o sin tal, las exigencias del ciudadano, constituye una señal de la retirada de la política.

La política es, en buen entendimiento, la regimentación para desenvolverse en ciudadanía, pasando del concepto a la articulación práctica. Vida pública, ciu-

dad, ciudadanía y política, son los cardinales que en virtud de su secuencia dan la cuadratura de lo que significa vivir en comunidad. La ciudad como consecuencia de la vida pública; la ciudadanía como emergencia de la vida pública en ciudad; la política como regla de ciudadanía. A su vez, en cuanto la política se encuentre bajo la condición de la examinación pública, es la actividad propia de la ciudad. Y, aun cuando la clave de origen de la secuencia sea la ocurrencia de vida pública, la lesión en cualquier lugar de la cuadratura, implica el deterioro de la vida en común. Precisamente, el fenómeno de hiperconexión, al exagerar el contacto hasta el límite, provoca en primer término el deterioro de la vida pública, condición de posibilidad para la ciudad y criterio de la política, anulando la emergencia de ciudadanía; y, en segundo término, opera la banalización de la actividad política, tal que se rebajan los criterios de regimentación con que ésta obra en lo ciudadano. Como se aprecia, el descrédito de lo político, a la par de la inexistencia de vida pública, se entiende de igual modo a propósito de la exageración intrusiva de los dispositivos de conexión. Lo banal-político, sucedáneo de la acción política, ocupa espacios de protagonismo comunicacional puramente estructurales, al modo de la actividad privada del sujeto cualquiera que publica cuestiones privadas en su muro de Facebook. Así también, el político banal, adherente a lo banal-político, se dispone desde su estación de conexión, imponiendo la peor de las paridades entre él y sus electores, esto es, ser mera fuente de transmisión incorpórea, non-tópica, ubicua, atópica y utópica. Así, pretender la reincorporación de la política a la cuadratura de la comunidad, corre por un camino paralelo a la reincorporación del sujeto a la vida pública. Se impone o bien poner los dispositivos de hiperconexión al servicio de lo público (la pretensión de hacerlos desaparecer es insensata); o bien, simplemente, entender que hay vida más allá de la hiperconexión. Esto significa alcanzar la crucial comprensión de que nadie debe sentirse forzado a señalar a cada segundo lo que hace a cada segundo, ni a señalar en cada lugar que se halla en tal lugar. Atiéndase a que es bastante común para el hiperconexo promedio, publicar en el Facebook todas las ocasiones en las cuales va al baño con el netbook o el notebook o la tablet o el smartphome o el iphone, o bien con lo que sea que fuere, señalando, entre otras cosas, la gloriosa perogrullada de que está conectado con el netbook, o el notebook, o la tablet, o el smartphome, o el iphone, o bien con lo que sea que fuere. No obstante, la naturalidad de estas acciones sólo es tal en el nivel de las redes de hiperconexión, pero si vamos más allá del ámbito de redes, su insensatez es ostentosa. Considere cuán absurdo sería señalar a viva voz, entregado a la potencia, alcance y demás características de su dispositivo vocal, que usted se encuentra donde se encuentra, haciendo lo que hace, acompañado por quienes lo acompañan, vestido como está, esperando a quien espera, leyendo lo que lee, comiendo lo que come, mirando a quien mira, asustado de lo que lo asusta, etc. Sin embargo, nada de lo anterior parece absurdo si se dice desde el aparato.

Dado que todo puede decirse desde la presencia virtual, todo se dice desde la presencia virtual. A diferencia de lo que sucede con la presencia público-corporal, a partir de la cual ciertos discursos son triviales. Decir a gritos que estoy donde

estoy cuando mi presencia corporal indica ella misma que estoy donde estoy, es completamente impropio. En virtud de la presencia virtual que carece de presencia corporal, se requiere decir que “estoy donde estoy”, con el dato distintivo de que quien “habla” desde la presencia virtual, puede señalar que está donde no está; en cambio quien habla desde la presencia corporal está siempre donde dice que está. Por otra parte, el extraño esmero por la suprema conexión trivializa el discurso del individuo hasta el vacío tóxico. Puesto que no todo lo que se dice resulta universalmente interesante, ni siquiera particularmente interesante, situarse bajo el imperativo de tener que decirlo todo, en cualesquiera de las plataformas de hiperconexión, sólo en razón del pleno acceso al medio, trae como consecuencia la tentación de exponerse en cuestiones menores que, en el principio y en el final, no son de hecho interesantes para nadie: “en el semáforo”; “en la sala de espera del dentista”; “bajo la mirada atenta del dentista, anestesiado y boquiabierto”; “apunto de besar a mi novia”; “a punto de *tirar* con mi novia”; “*tirando* con mi novia”; “reposando después de *tirar* con mi novia”; “contrayendo matrimonio con mi novia”. En fin, el límite para estas confesiones privadas no existe, al punto que todo puede publicarse (o desprivatizarse, es lo mismo) y transmitirse vía twittcam o webcam, o como el dispositivo de moda permita¹¹. Ahora bien, si se dice todo lo que puede decirse, nuevamente la diferencia entre lo público y lo privado desaparece. De igual modo, el actor político, en especial el permanentemente electoral, que cree haber encontrado en los medios de hiperconexión la mejor manufactura proselitista, debe entender que hacer política no es hacerse parte de todo lo que hay, sometiendo al usuario a perogrulladas análogas a las descritas: “atendiendo electores en mi distrito”; “debatando en la Cámara”; “saboteando el quórum”; “forzando el quórum”; “sometido al looby”; “juntando firmas”; “sellando el acuerdo”; y quién sabe qué otras *politilalias* y brillanteces discursivo-congresales.

Las ansias por estar siempre conectado, junto con la angustia por no lograr la conexión o por haberla perdido, ilustran perfectamente el signo de la ciudad amurallada por los dispositivos. He aquí la nueva fortaleza, nada escapa al ritmo de los mecanismos de conexión, nadie puede exentarse de la obligación de participar de esta hermandad, a riesgo de verse enfrentado al olvido de la congregación. Hiperconexos y amurallados, si no, parias incapaces de sostenerse como individuos publicables, cuya imagen nadie visita y que no pueden convertirse en el contenido mental de nadie ni pueden hacer que nadie se convierta en su contenido mental.

¹¹Lo propio del diario de escritor, por ejemplo, es servir como lugar para anotaciones como las que se enumeran. Y la tipicidad de esas anotaciones exige que se mantengan en privado hasta que la voluntad del autor quiera lo contrario. De ser así, lo que el autor hace no es publicar el diario, sino sacar del diario lo que ha resuelto publicar. Precisamente, la extravagancia que se describe radica en que el que se hiperconecta, publica lo privado, porque ha privatizado lo público. Lo que hace, al cabo, es algo así como publicar el diario completo. La disolución del límite entre lo público y lo privado es una consecuencia de la intromisión del dispositivo inteligente y, a su tiempo, causa de que el hiperconexo escriba, a diario, un diario paradójicamente expuesto, es decir, uno cuyo acceso múltiple, aun cuando restringido, permite la lectura ajena de contenidos íntimos.

Los desconectados cuyo dispositivo no da la cobertura que se precisa para participar de esta febril ronda de intervenciones atópicas (geográfica y temáticamente), están obligados a rogar por la conexión. A estos inconexos, descolgados de la dimensión hiperconectiva, les vendría bien un mundo donde la conexión fuera menos moderna, esto es, la vuelta al paraíso. Para desgracia de aquéllos, todo retorno al paraíso es imposible, pues aun cuando aquel paraíso al que se retornase hubiere permanecido inmaculado, intocado y puro en su primorosa originalidad, ni artificiado en aras de la perfección ni ficcionado en pos de la destrucción, el que retorna, sin embargo, nunca es el mismo, de manera que el par “paraíso-habitante del paraíso” es irrepetible para cualquier caso. La vuelta atrás en materia de conexión y la pretensión de eliminar los dispositivos que permiten la hiperconexión, de pretenderse, es un caso de retorno aberrante al paraíso. Así, a quienes se les niega la competencia para desenvolverse en redes, no les queda más que exagerar la actualización. Pues la homogeneización digital es tal que el dispositivo reúne dentro de sí todo lo que somos, lo que fuimos antes de la era de la hiperconexión, y lo que esperamos ser.

Tal es la potencia de nuestra identidad con el dispositivo, que la finalización de la jornada diaria no necesariamente coincide con el final de nuestra jornada como hiperconexos. Incluso, una vez que los ojos, castigados de tanta pantalla, reclaman el término del empeño, los dispositivos deben quedar en la mesita de noche, al alcance del insomnio, atentos a la magnífica ocurrencia de madrugada y prestos a recibir la transmisión del evento de última hora. Nunca es inoportuno que algún participante de la red de hiperconexos publique “insomne” y firme, “*Sent from my iPhone*”. Más problemático aún es dejar los aparatos en la casa. Los llevamos con nosotros, porque no podemos no llevarlos con nosotros. Apenas resulta concebible tolerar el tráfico de la ciudad sin estos mecanismos de hiperconexión. Esto indica que, en cuanto la privada actividad de conexión no se queda en casa, lo que hacemos es llevarnos lo privado hacia lo público-exterior, con lo cual lo público-exterior se tiñe de privacidad y desaparece. No resistir la inconexión es no resistir dejar de estar en privado, conectado con todos, pero irremediabilmente en privado.

Ahora bien, si la mera posibilidad de salir al mundo público sin la conexión es inatendible, pensar en su desaparición es simplemente absurdo. El proceso de naturalización de esto, que es en principio artificial, genera que su extinción se asemeje más a una mutilación que a una pérdida. Sólo se pierde lo que se tiene, pero si lo que deja de estar es, en buena medida, lo que se es, hay una más radical descripción que resulta oportuna. Este individuo neomoderno, que no desarrolla vida pública y que por tanto no genera ciudad, que carece del ímpetu por la ciudadanía y del interés por la política, adquiere, en privado, paradójicamente, el tono de una entidad hiperconectada, aunque no verdaderamente vinculada. Este individuo resulta dañado si es objeto de la imposición de la pérdida del contacto, esto es, si se le quita de las manos el dispositivo. Entiéndase que en el límite el contacto es siempre el contacto consigo mismo. El dispositivo adquiere tal autonomía que, de ser extensión corporal cuyo extravío se lee como mutilación, pasa a ser sustitutivo

del cuerpo mismo. Aún más, la retirada desde lo exterior-público hacia lo privado-interior puede entenderse como la asunción de un compromiso extremo con el dispositivo. He aquí la presencia de un nuevo ideal de experiencias, propio de esta *posmodernidad*, a saber, la demanda de permanente conexión. En casa y conexo, tan conectado que pareciera que estuviésemos en la calle y, a su vez, en la calle tan conectados como si estuviésemos en casa. No satisfacer este ideal nos instala como domiciliados y vagabundos inconexos. En esta nueva configuración postsocial, las experiencias revestidas de alta definición mejoran a tal punto, que la vieja y deslucida realidad, la realidad de las experiencias, es transmitida de un modo crucialmente distinto. El dispositivo imprime reformulaciones ontológicas de tal modo que sólo por el hecho de ser transmitidas, las experiencias de la vieja y deslucida realidad, convocan de un modo inusitado. En el tráfico de estas experiencias que lucen grandiosas, excelsas o monstruosas, bajo la luz de este neoespíritu hipercongregante, se juega la naturalidad de esta ausencia de vida pública. Pero, cuando se cree que la realidad es más bella en pantalla que puesta ante los ojos, luego se espera que así sea. De tal modo que, cuando esto es lo que se cree y espera, estar cerca de la pantalla, muy cerca, es todo lo que vale la pena. Tan cerca, que sea incluso posible tener esa pantalla en las manos todo el tiempo o, de no ser posible, en el bolsillo y a la mano, todo el tiempo. Hasta que, por fin, bien se nos permita ser uno con la pantalla, uno con el dispositivo, uno con la transmisión, uno con la conexión y exclamar con el viejo obispo, ya lo dijimos antes, *ser es estar en contacto*.

En los entresijos del comercio experiencial, la falsa vida pública del falso contacto, ocupa una falsa ciudad construida a semejante de la genuina. Alcanza para todos y no desestima a nadie, a menos que lo merezca en cuanto enemigo de la conexión y amigo de los viejos modales de vínculo. La vieja ciudad, la que se vivía públicamente, deviene tramoya escenográfica, decorado que se ocupa exclusivamente para distribuir el cableado, la fibra, y los conductos que hacen posible la falsa ciudad del hipercontacto. Quien transita material y corporalmente en las calles de esta ciudad, en rigor forma parte del decorado. He ahí lo que queda de la vieja ciudadanía, ser ciudadano de escenografía, episódica y esporádicamente rescatado por el protagonismo corporal, pero regularmente relegado al ostracismo privado y mental.

Por otra parte, si en frente, ahí en los vericuetos de la hiperconexión, hay tal cosa como una ciudadanía digital, es algo cuya indagación tienta. Y como las tentaciones tientan, veamos hasta dónde somos capaces de llegar. Si postulásemos el surgimiento de una nueva ciudadanía, réplica de la genuina emergencia a partir del desempeño de la vida pública en ciudad, como hemos pretendido, entonces, esta nueva ciudadanía, digital a todo evento, emergería desde una nueva vida pública dispuesta en una nueva ciudad. En esto parece haber demasiada novedad como para que sea cierto. La dimensión creadora de la vida pública que hace posible la ciudad, no está en eso que podríamos entender como la nueva vida pública, esto es, el desempeño del agente hiperconexo en los espacios virtuales. La razón es que el hiperconexo, aun cuando tuviese la ilusión de salir de sí mismo, no lo hace y no podría hacerlo,

pues corre el riesgo de perder la conexión. Y, en este mundo, la conexión lo es todo. La genuina vida pública en ciudad solicita del agente de acción humana que sepa discernir entre las dimensiones de lo público y lo privado. En cambio, el agente de la acción virtual, esmerado en no perder el contacto, no atiende a la distinción. Así, como no existe hacia dónde salir —por obra de la confusión de planos—, nunca sale de sí mismo y permanece siempre irremediabilmente en privado. A fin de cuentas, el relato nos narra hiperconexos y amurallados, interiorizados al extremo, reconfortados y corporalmente disueltos, invadidos por la pantalla o adjuntos a ella, codificados con la permanente esperanza de la decodificación. Tan modernos como Descartes y Berkeley, privados al límite de no atender a los criterios del público desenvolvimiento. Egoístas al extremo de vivir con la barrera que supone estar siempre en pantalla. Ésta, encendida, no permite ver a nadie y cuando se apaga es el espejo que nos devuelve nuestra propia fisonomía no presencial para nadie. A través del “muro” de la red social, podemos decir que somos lo que no somos, artífices de un espectáculo privado que desacredita el cuerpo, pues ahí en pantalla no es siquiera preciso que nos exhibamos en cuerpo y si lo hacemos, sólo es en virtud de satisfacer la propia autoexhibición. Nuestro interés no es tanto conocer a los demás a través de nuestra pantalla, cuanto instalar a los demás en nuestra pantalla, es decir, privatizar las experiencias ajenas en nuestra pantalla privada. Esta radicalización de lo biográfico torna imposible el ejercicio genuinamente público, pues lo biográfico —en principio el relato del mundo a partir del propio mundo— es, al final, el acto desmedido de instalar el resto de lo existente en la narración que tiene como fin celebrar o denotar las andanzas de *uno* por el mundo, donde ese *uno* es *uno cualquiera*. El que se biografía a sí mismo, escapa de lo público para atenderse en soledad, dejando de lado su propia condición de individuo del mundo, entendiendo que este mundo es una posesión individual. En lo específico, la participación en la trama hiperconectiva constituye una majadera actividad de biografiarse. Desde la sinceridad en ocasiones, pero mayormente desde la banalidad, este lenguaje autobiográfico, ilustrado con imágenes, cumple la extraña tarea de informar (o recordar) al resto de quién se trata, pero más extraño aún, satisface la demanda de autoinformación. En este caso, la expresión “de quién se trata” traduce el sesgo biográfico del asunto. La publicación que corresponde a las tramas hiperconectivas, es un ejercicio literario autobiográfico que, nuevamente, insiste en la concentración en torno de sí mismo. Quien habla de sí todo el tiempo renuncia al contacto y se hace cada vez más privado, aun cuando ilusamente crea lo contrario.

Una ciudad transitada por sujetos atrapados en la autobiografía, en la narcisista actividad de relatarse, en el solitario afán de hacerse interesantes, pagando el precio de buscar infructuosamente lo interesante que hay en ellos, es una ciudad tal que en ella no anida la vida pública. En un espacio descrito de esta forma, no hay habitantes, sino meros ocupantes que, bajo el pretexto de participar en la fiesta de la supuesta conexión ciudadana y mundial, se realizan como lectores de su propia literatura.

El impulso egocéntrico por autobiografiar el propio mundo en los canales de la hiperconexión, conspira enjundiosamente contra las pretensiones de hacer vida pública en ciudad e intensifica en grado máximo la herencia cartesiana del claustro mental. Es más, la eficiencia del dispositivo de hipercontacto significa, como vimos, la rehabilitación de Descartes. El fantasma en la máquina ejercita la mudanza hacia el cuerpo del dispositivo electrónico. Es decir, nuestra mente encerrada gustosamente en el dispositivo significa el retorno del viejo dualismo mente-cuerpo. Y así como, según se infiere desde las *Meditaciones*, el mundo de frágil ontología admitía sólo un acceso en suspenso, tal que sólo en la medida de ser objeto de pensamiento la materialidad mundana obtenía credenciales de realidad; así también, ahora, locuaces papagayos cartesianos, confiamos en la materialidad de un mundo de precaria ontología, sólo en cuanto tales entidades de reconocida indigencia, quepan en el dispositivo.

La ciudad, hoy tan material como en tiempos de Descartes, sólo al ser sometida a las veleidades del dispositivo, puede congregarse individualidades, igualmente sometidas ellas mismas a las exigencias del aparato de conexión. La ciudad con sus ocupantes, adquiere realidad únicamente en virtud de la permisión otorgada desde este nuevo agente supremo, el agente de conexión. En el espacio cartesiano no hay más realidad que aquella que el *cogito* admite. Pues bien, en este espacio *neocartesiano*, no hay más ciudad que aquella que el dispositivo acepta que haya. La consecuencia de esta cláusula de admisión es la pérdida de valor de la buena comunidad. No puede haber comunidad cuando las cosas se resuelven en el privado reino de la conciencia, ni puede haberla cuando los asuntos se dirimen en el ejercicio de un privado dispositivo de conexión. Devinimos descomunales, por cuanto la comunidad ya no es el canon de nuestro comportamiento. Nos jugamos en la bondad extramoral de la conexión. Es decir, la calidad conectiva es el criterio de nuestra felicidad.

Incomunicados, pero hiperconectados; desligados, pero hiperconectados; sin contacto, pero hiperconectados. Al cabo, infraconexos por la desdicha de la hiperconexión; distendidos unos de otros, sin la tensión propia que se da entre los cuerpos. Atrapados en la nueva existencia donde el *touch* digital es más llamativo que el toque corpóreo. La vieja y posmoderna comunidad en tensión, donde los cuerpos se disputan los espacios públicos, a cuenta del temperamento orgánico, el talento animal y los ímpetus biodiversos, esa comunidad se pierde conforme avanza la trama hiperconectiva. A su vez, la fantasía informática, inorgánica, hipertécnica y unívoca, ejerce plena dominación en un reino que es demasiado extenso. De los pies a la cabeza; de norte a sur; de aquí a la esquina; de arriba a abajo; de costado en costado; a diestra y siniestra; de este a oeste; en esto y en lo otro; afuera y adentro; de aquí a la eternidad; del cielo a la tierra; de oriente a occidente; de mano en mano; de frente y de espalda; para moros y cristianos; en blanco y negro; en subida y en bajada; en forma y fondo; en lo que sea que se piense y en el contrario de eso que se piensa, hay un dispositivo en plena actuación. Con presencia fantasmal, el dispositivo, uno con el conexo, se hace su dueño y lo dota de la misma condición

presencial, de modo que el individuo transita incorpóreo, ligero y virtual, pues en los confines de este reino demasiado extenso, el cuerpo es un lastre.

Sección 3. Recuperación de una comunidad de experiencias: tres intentos de reapropiación corporal

En las honduras del problema de la infraconexión a causa de la hiperconexión, hay un pulso rítmico que resuena con intensidad, incluso para el más desatento. Como en el corazón delator de Poe, sonoro, firme y en desconuelo, hay un cadáver debajo del entablado. El tejido social, remendado a costa de la plasticidad informática, está muerto. La sincera proximidad de uno a uno está en quiebra, enterrada bajo las capas digitales. En este presente, que se desenvuelve con el atractivo de la velocidad del toque en pantalla, no se necesita el roce corporal. La racionalidad puesta al límite y al servicio de transmisión de datos, desacreditó el compromiso que acontece con la lentitud de los cuerpos, concediendo el máximo valor a la ya sobrevaluada velocidad del pensamiento, de manera que ya no es preciso moverse para estar allá (en cuerpo) donde queremos estar, ahora nos movemos sin estar (en cuerpo) allí donde hemos querido estar. Todo lo que se necesita es un plan de datos.

El tejido social, construido en virtud del desplazamiento de unos para ver a otros, se quedó sin irrigación. La vieja costumbre de visitar a los amigos se torna incómoda cuando existe la posibilidad de verlos en pantalla, sin que sea preciso el viaje. Hoy visitamos sitios curiosamente no situados en ningún lugar. Asimismo, la igualmente vieja costumbre de recibir la visita de los amigos, se torna absurda, dada la más nueva, cómoda y eficiente posibilidad de que nos vean sin que sea necesario que los recibamos. Pero, una ciudad en la que la visita amistosa, desinteresada, comprometida y gratuita, no acontece, pues resulta absurda, costosa, problemática y lenta, es una ciudad que carece de vida pública. Entonces, esta ciudad es un mero espacio donde sólo suceden recorridos profesionales, inamistosos, institucionales, obligados, interesados y descomprometidos. En consecuencia, esta ciudad no es ciudad.

La vuelta triunfante de *la cosa que piensa*, domiciliada ahora no en el cuerpo, sino en el dispositivo de hiperconexión, deformó el espacio ciudadano que alguna vez estuvo en proyecto. Cada dimensión de lo que alguna vez se llamó “lo público”, ha sido invadida por la fiebre digitalizadora. Desde la asistencia médica hasta el ejercicio docente; desde la orientación jurídica hasta los procesos electorarios; desde la declaración de rentas hasta el pago de impuestos; desde el pago de servicios hasta el reclamo del consumidor insatisfecho; desde esto hasta aquello; todo se hace a distancia, a buena distancia virtual. Por su parte, tomar distancia del prójimo no parece saludable si lo que tenemos entre manos es el hecho de la desarticulación social. Probablemente, un poco de cercanía pueda revitalizar al difunto, a menos que las narices finas ya hayan advertido el hedor de cadáver debajo del entablado. El problema está en que el rescate del tejido social parece impracticable, a no ser

que insistamos en la reinstalación del protagonismo corporal humano, cuestión, a su vez, difícil de hacer, si consideramos que el motivo central del actual diseño del mundo es la trivialidad del cuerpo humano. Esta trivialización del cuerpo se debe a que éste cayó bajo el dominio permanente de la inmovilidad. Atiéndase a que en las actividades de conexión, delante de la pantalla, sin que importe su tamaño, es común moverse poco y únicamente lo que la operación conectiva demande; el índice, según el imperativo del *click* al ratón o los pulgares oponibles a una mini pantalla. Pero un cuerpo que no se mueve, perece. Y en lo que compete al cuerpo no humano, ahí donde —en calidad de dispositivo— aloja la facultad conectiva, hay asimismo trivialidad, pues tal facultad puede perfectamente habitar en más de un aparato, si no es que en todos.

La clave para desvirtuar la distancia indiferente entre los cuerpos parece estar en el ejercicio de la cercanía, del apego y del afecto (bien puede ser el caso del ágora ateniense en la que se atiende a la totalidad de los concurrentes con derecho). Si un cuerpo indiferente es aquel que se siente cómodo con las distancias, entonces aquel que permite que se acorten, admite la deferencia corporal. La revalorización de la afectación del cuerpo, en pos de su retorno al protagonismo, acontece no sólo en el trato entre cuerpos, que de la indiferencia mutua pasan a la común deferencia, sino que también sucede en las labores que se ejercen unilateralmente sobre un cuerpo. Se trata, entonces, de modos de intervención o atención corporal. Cito tres casos que, en tanto expresiones de cercanía, apego y afecto, son —en consecuencia— expresión de vida pública generadora de ciudad: el tatuaje, el viaje al cementerio y la visita a los ancianos.

En efecto, la impresión artística sobre el cuerpo, esto es, la generación no natural de un relieve pictórico, es una clara afectación que devuelve el protagonismo corporal. A su vez, el viaje al cementerio, con el propósito de parar un rato en el último lugar donde el cuerpo del ser querido se detuvo para no seguir avanzando, implica reconocer que ahí abajo hay restos de un cuerpo. Y asimismo, la visita a los ancianos significa ejercer un acto de reinterpretación de la vejez y de la maduración corporal, atendiendo al testimonio vivo de los relieves naturales que el tiempo ha provocado, pues no hay experiencias más genuinas, incluso más que las renombradas experiencias en alta definición, que aquéllas relatadas por las arrugas de un cuerpo viejo. Cada uno de estos quehaceres significa la vigencia valorativa del cuerpo. Mientras no se practiquen tatuajes digitales y su realización siga siendo un terreno no invadido por el dispositivo informático; en tanto no se planeen absurdas visitas digitales a igualmente absurdos cementerios digitales; y en la medida en que reconozcamos a nuestros ancianos, no en la virtualidad de una visita web, sino en persona, todo esto significará la continuidad de, al menos, tres actividades de vida manifiestamente público-corporales en la ciudad. Para tales actividades requerimos acortar distancias, confiando que al final del camino hay un destino no digital que nos aguarda: la promesa del dolor en la piel; la esperanza de coincidir en paz con aquel que descansa en paz; y el regocijo de recibir de primera mano las experiencias

de un viejo que persiste en lo que persiste, sólo porque conserva diariamente las expectativas del calor de un abrazo o los compromisos que siguen al beso.

Bibliografía

- DAVIDSON, Donald (1992): *Mente, mundo y acción*. Paidós. Barcelona. 1992. Traducción de Carlos Moya Espí.
- DESCARTES, René: *Meditaciones Metafísicas*. Traducción de José Antonio Mígues. Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.
- SPINOZA, Baruch (1983): *Monadología*. Orbis, Barcelona, selección de los párrafos 1-8.
- NIETZSCHE, Friedrich (1990): *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Tecnos. Madrid. Cuadernos de Filosofía y Ensayo. Traducción de Luis ML. Valdés y Teresa Orduña.
- PLATÓN, (1988): *La República*. Editorial Ercilla. Santiago. 1988. Traducción de Gastón Gómez Lasa.

Nota biográfica

Luis Alberto Carrillo Cáceres (Peumo, 15 de noviembre de 1970). Profesor de Filosofía y Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica de Valparaíso. Egresado del Programa de Magister en Filosofía, Mención Lógica y Filosofía de las Ciencias, por la Universidad de Valparaíso. Ha impartido docencia (Profesor Ayudante con jornada parcial) en la Universidad de Valparaíso; en la Universidad Andrés Bello (adscrito al Departamento de Arte y Humanidades); y en la Universidad de las Américas.

Ha publicado en:

Revista La Cañada: pensamiento filosófico chileno. Año 2011, Número 2

“En torno a la reflexión de Giannini. De la redonda paradoja del (des)arraigo domiciliario a la cura política”.

Revista Observaciones Filosóficas. N 7 2008.

“La metáfora filosófica. O de cuándo hablan en serio los filósofos”.

Revista Observaciones Filosóficas. N 3 2006.

“La concepción coherentista de la verdad en Davidson y la condición holista de los sistemas de creencias: una objeción al relativismo opinativo”.

Libro: *Filósofos Chilenos y el Bicentenario*. Fernando Viveros Collyer, editor. Edición del Grupo de Estudios del Pensamiento Filosófico en Chile. Chancacazo Publicaciones. Santiago, junio de 2012.

Textos con los que participa:

“La palabra filosófica y la voz del filósofo que no sabe si callar, murmurar, decir o vociferar. Acerca del pánico escénico del filósofo de academias”.

“Temblor y temor. La ilusión de la tierra firme”.

CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA 2009. 6 Al 9 de octubre de 2009. Biblioteca De Santiago. Santiago de Chile

Mesa 36: Filosofía en Chile en el siglo XX (2)

(Sección: Filosofía en Chile / Sala de conferencias). Modera Álvaro García.

“En torno a Giannini y al lenguaje de Giannini. Las consecuencias políticas de la “reflexión cotidiana” “.

Se encuentra en la etapa de finalización de su tesis de Magíster en torno a al concepto de racionalidad en Donald Davidson.