

Actualización de blog.

La cuestión de la tecnología en la obra de Ibero Gutiérrez.

Ricardo G. Viscardi.

Cita:

Ricardo G. Viscardi (2024). *La cuestión de la tecnología en la obra de Ibero Gutiérrez*. Actualización de blog.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/ricardo.g.viscardi/66>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/p0vR/MKc>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

La cuestión de la tecnología en la obra de Ibero Gutiérrez

1a. quincena, marzo 2024

Resumen

El desarrollo de las tecnologías de la información y la comunicación ha puesto de relieve el componente icónico del saber. La “inclusiva forma del ícono” destacada por McLuhan ha adquirido particular significación, en tanto que antecedente cuya relevancia surge acrecentada por el presente. Allí reside una clave de la avasalladora contemporaneidad de Ibero, sobre todo puesta en perspectiva del contexto uruguayo de fin de los años 1960.

La baraúnda creativa de Ibero

La participación de Sebastián Ferreira en el proyecto de Casa de Filosofía “Inter-Rogación Ibero Gutiérrez” se avocaba el estudio del contexto filosófico que pautó la formación del poeta y pintor, estudiante de filosofía y militante político.¹ Ferreira ya culminó su trabajo, que dará lugar oportunamente a distintas publicaciones.² En ese trabajo se destaca la significación que adquiere la cuestión de la técnica en la obra del joven poeta, en cuanto implica -para Heidegger en particular- la clausura del ser en lo inmediato del hacer (*Gestell*). Pero abarca asimismo, la alienación social en la dimensión del consumo (de un “hombre unidimensional” en Marcuse), que por entonces se ponía en cuestión a partir del paradigma tecno-económico del desarrollo.

Un pasaje que cita Ferreira en su trabajo da cuenta de esa incorporación múltiple y propia a Ibero, tanto del cuestionamiento existencialista -en particular heideggeriano- de la técnica, como del consumismo que, por entonces, parecía resumir el sentido propicio del bienestar público:

“Hagamos un[a] reducción previa como respuesta a los astrónomos (ellos están equivocados a raíz de un engaño, de una nueva ilusión óptica). Dicha reducción supone un anonadamiento total del firmamento planteándolo como Nada. A partir de ahí construyamos lo irreal a piacere porque dicha nada es nada de tiempo, nada de nada = no hay certeza alguna de realidad. Sabemos que muchas estrellas han desaparecido (¿cómo?) y las seguimos viendo. ¿Qué vemos cuando vemos? Vemos nada. Esta nada atañe al tiempo, fundamentalmente. Entronquemos esta experiencia surreal con la playa de objetos

1 Ver al respecto “Ibero Gutiérrez desde el presente. Una Inter-Rogación de Ricardo Viscardi”. Recuperado de: <https://.com/es/node/99>

2 Ferreira, S. (en prensa) “Ibero Gutiérrez: el valor de la Palabra, o la impronta heideggeriana de una época”.

libidinosos que nos da la propaganda de la sociedad tecnológica. Puede resultar altamente subversivo”.³

La clave que permite vincular el cuestionamiento existencialista de la racionalidad representativa y la alienación consumista cuestionada por la escuela Frankfort, es la frase final “Puede resultar altamente subversivo”. Conviene considerar que ni el pensamiento de Heidegger ni la recuperación de la “negatividad de la conciencia” (*a fortiori* tampoco la “dialéctica negativa” de Adorno), suponen o postulan la alteración intencionada de un orden público, destinada a una substitución proyectiva (subversiva). La mirada de Ibero no se detenía, por entonces, en el planteo existencialista o francfortiano, sino que incorporaba incluso con destino subversivo, una vertiente “surreal”. Semejante reversión de la racionalidad no se reducía a una crítica de la “clausura” o la “desublimación” de la conciencia, sino que hacía intervenir fuerzas subjetivas contrapuestas. Interviene aquí la “Sociología Sagrada” de Bataille y Caillois, que introduce la noción de fuerza incluso en el sentido libidinal: “(... Entronquemos esta experiencia surreal con la playa de objetos libidinosos...)”.

En acápite de su texto sobre Bataille,⁴ Derrida cita al mismo autor que critica: “Il [Hegel] ne sut pas dans quelle mesure il avait raison”.⁵ En cuanto el hegelianismo supone la identificación entre razón y realidad (“Lo real es racional y lo racional es real”) Derrida está subrayando, desde el acápite que le dedica, el carácter desmesurado que reviste, para Bataille, la violencia que la razón social intenta acotar. Esta desmesura es la fuerza como principio del “ser social”, o si se quiere como principio social del ser, lo que para la Sociología Sagrada⁶ es lo mismo: la violencia (particularmente religiosa) está en el origen de lo social y de su racionalidad:

"Así, el culto asume la función total de oposición de las fuerzas de sentido contrario repartida hasta entonces entre los ricos y los pobres, unos de los cuales condenan a los otros a la pérdida. Se une estrechamente a la desesperación terrena, siendo él mismo solo un epifenómeno del odio sin medida que divide a los hombres, pero un epifenómeno que tiende a sustituir al conjunto de procesos divergentes que resume".(trad.R.V.)⁷

3 Gutiérrez, Ibero (2014). *La pipa de tinta china: Cuadernos carcelarios 1970*. Montevideo: Estuario.

4 Ver al respecto el artículo de Derrida “De l'économie restreinte à l'économie générale : un hégélianisme sans réserve” en Derrida, J. (1967). *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil.

5 “El (Hegel) no sabía hasta que punto tenía razón” (trad. R. Viscardi).

6 Denominación de la escuela de pensamiento sobre lo social que, desde los años 1930, lo interpreta como un fenómeno relativo a la violencia del sacrificio (en particular religioso) y a la inutilidad del gasto placentero (en la sexualidad no reproductiva).

7 Bataille, G. (2011). “La notion de dépense” en *La part maudite*. Paris: Minuit, p. 35. “C’est ainsi que le culte assume la fonction totale d’opposition des forces de sens contraires répartie jusque-là entre les riches et les pauvres, dont les uns vouent les autres à la perte. Il se lie étroitement au désespoir terrestre, n’étant lui-même qu’un

La Sociología Sagrada forma parte de un mismo bagaje iconoclasta incorporado por Ibero (particularmente como reivindicación de la transgresión e incluso de la condición satánica de la violencia, particularmente en la figura de Charles Manson).⁸ Cabe entonces preguntarse ¿hasta dónde llega el crisol de influencias que cunde a través de la obra de Ibero?

Lo contemporáneo de Ibero

Entre las famosas “3 M” del 68’ (Mao-Marx, Marcuse, McLuhan), la que comportaba mayor inquietud relativa era la tercera. También es aquella cuyo legado llega de forma más potente hasta nuestros días, en cuanto la incidencia de la tecnología mediática se ha revelado decisiva, no sólo para los procesos comunitarios, sino incluso para la determinación del saber. El conocimiento se encuentra, al presente, protagonizado por la articulación crucial que desarrollan las tecnologías de la información y la comunicación:

“Insistiría no sólo en la síntesis artificial (imagen sintética, voz sintética, todos los complementos protéticos que pueden hacer las veces de actualidad real) sino, en primer lugar, sobre un concepto de virtualidad (imagen virtual, espacio virtual y por lo tanto acontecimiento virtual) que sin duda no puede ya oponerse, con toda serenidad filosófica, a la realidad actual, como no hace mucho se distinguía entre la potencia y el acto, la *dynamis* y la *energeia*, la potencialidad de una materia y la forma definitoria de un telos, y en consecuencia también de un progreso, etc. Esta virtualidad se imprime directamente sobre la estructura del acontecimiento producido, afecta tanto al tiempo como al espacio de la imagen, el discurso, la “información”; en suma, de todo lo que nos refiere a la mencionada realidad, a la realidad implacable de su presente supuesto”.⁹

La atención que Derrida ya prestaba, de forma crítica, a McLuhan desde inicios de los años 1970,¹⁰ distaba mucho del criterio meramente “regional” que se adjudicaba, entre nosotros, a la teoría de los medios de comunicación masivos desarrollada por el canadiense desde los años 1960. Pero no era el caso de Ibero. Con él la discusión del impacto de la televisión sobre el habitus y por lo tanto, sobre la condición intelectual, era quizás, muy por encima de efectos estratégicos de índole política o

épiphenomène de la haine sans mesure qui divise les hommes, mais un épiphénomène qui tend à se substituer à l'ensemble de processus divergents qu'il résume”.

8 Ibero refería frecuentemente al sentido de la transgresión en Bataille. Luis Bravo reseña una cita de Bataille en epígrafe del poema “Celda 256/279”. Bravo, L. “La poética insurgente de Ibero Gutiérrez”. Recuperado de: [Dialnet-LaPoeticaInsurgenteDelberoGutierrez-9211859 \(1\).pdf](#)

9 Derrida, J. (1998). *Ecografías de la televisión*. Buenos Aires: Eudeba, pp. 18-19.

10 Derrida, J. (1972). *Marges. De la philosophie*. Paris: Minuit, p. 392.

ideológica, la nota más saliente y continua de la conversación.¹¹ Este elemento que no se hace presente en los estudios sobre Ibero, quizás sea una nota determinante de su sensibilidad y el elemento medular de la amplia recepción que se trasunta, en su obra, de la sensibilidad estética de fines de los 60' (la música pop, la psicodelia, el comic).

McLuhan anuncia, desde una perspectiva anticontenidista, el predominio de la estructura sobre los elementos, en cuanto ninguno presenta una condición raigal y subsistente. Se trata de una estructuralidad resonante consigo misma, en cuanto todos los elementos se encuentran, entre sí, perpetuamente involucrados, sin limitación definitoria:

“La luz eléctrica deja de llamar la atención simplemente porque carece de «contenido», Y esto hace de ella un ejemplo inapreciable de cómo los medios no se estudian en absoluto. La luz eléctrica no se considera un medio mientras no alumbré una marca registrada. Así, pues, lo que se nota no es la luz eléctrica, sino su contenido (que, en realidad, es otro medio). El mensaje de la luz eléctrica es parecido al mensaje de la energía eléctrica en la industria: totalmente radical, omnipresente y descentralizado!”.¹²

McLuhan postula la subsunción de la condición humana en la técnica y la modulación de la subjetividad por los medios de comunicación. El vínculo de significación no deviene de un contenido, sino en medio de un contexto tecnológico (concepto ya inherente, terminológicamente, a la diferencia entre “tecnología” -en tanto gestación del saber a través de la técnica- y “técnica” -en tanto aplicación o extensión de un saber-).

La diferenciación mcluhiana entre un “medio total” (los medios electrónicos, en particular masivos) y los medios audiovisuales contenidistas, alcanza a la diferencia entre el cine y los medios íntegramente electrónicos, en particular, a partir de la televisión que hoy llamamos “abierta”.

“Nunca fue la mecanización tan vívidamente fragmentada o secuencial como en el nacimiento del cine, momento que nos trasladó más allá del mecanismo en un mundo de crecimiento e interrelaciones orgánicas. Las películas de cine, por pura aceleración de lo mecánico, nos trasladaron del mundo de la secuencia y las conexiones a un mundo de configuración y estructuras creativas. El mensaje del medio de las películas es uno de

11 Además del testimonio de quien escribe, el cuaderno de inventario de la biblioteca de Ibero incluye, con el número 87, “La galaxia Gutenberg”. El documento se encuentra en el Archivo Ibero Gutiérrez del Museo de la Memoria.

12 McLuhan, M. (1996). *Comprender los medios de comunicación*. Barcelona: Paidós, p. 31.

transición desde las conexiones lineales a las configuraciones. Es la transición que produjo la ahora muy correcta observación: «Si funciona, está obsoleto». Cuando la velocidad eléctrica sustituya aún más las secuencias mecánicas de las películas, entonces las líneas de fuerza en las estructuras y los medios se volverán claras y obvias. Estamos volviendo a la inclusiva forma del ícono.»¹³

La iconotropía de Ibero

La condición iconográfica de la mediación ha sido puesta de relieve, particularmente en tanto que horizonte arqueológico de la comunicación, al menos, en lo que se entiende por tal en la tradición occidental y post-cartesiana.¹⁴ La “inclusiva forma del ícono” es, en esta acertada perspectiva de McLuhan, la nota distintiva de la sensibilidad intelectual determinada por los medios masivos, en particular la radio y la televisión, dominantes desde los años 1960 en el contexto público del Uruguay y determinantes, *mutatis mutandis*, de la sensibilidad intelectual de Ibero. Es esa inclusión “resonante” tal como la caracteriza McLuhan, la que gobierna la articulación de “puesta al límite” entre sí de autores, escuelas, e influjos, en que se gesta el crisol poemático y pictórico de Ibero, penetrado de notas de filosofía, contexto político y sensibilidad juvenil, que se modulan entre sí.

La atención que presta Ibero a la cuestión de la tecnología contrasta singularmente con las perspectivas que por entonces predominaban en el Uruguay y en América Latina. Cuestiona el positivismo ínsito en la “teoría de la dependencia”, adherida a un proyecto de desarrollo paradigmático, que la dominación imperial nos habría birlado en aras de beneficiar su propia acumulación vernácula. Menos aún se vincula a un modelo soviético de desarrollo, cuyo propio significado político Ibero condenó a rajatabla. Ibero nos ofrece la oportunidad de hacer pie en aquel pasado, más allá de posteriores avatares tecnológicos, para cuestionar la transparencia formal de la cibernética.

13 McLuhan, M. Op. Cit. pp. 33-34.

14 Ver al respecto: Moreira J. & Sandoval, L. “Entrevista a Ricardo Viscardi. Comunicación como trans-mediación” (2023). In *Mediaciones de la Comunicación*, 18 (1), 215-225, Universidad ORT, Montevideo. Recuperado de: <https://doi.org/10.18861/ic.2023.18.1.3384>