

En Alejandro Bilbao, *La idea de pueblo en los confines de la democracia política*. Santiago (Chile): LOM.

El pueblo de otrora y los estallidos sociales del presente.

Ricardo G. Viscardi.

Cita:

Ricardo G. Viscardi (2025). *El pueblo de otrora y los estallidos sociales del presente*. En Alejandro Bilbao *La idea de pueblo en los confines de la democracia política*. Santiago (Chile): LOM.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/ricardo.g.viscardi/84>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/p0vR/V53>



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>.

El pueblo de otrora y los estallidos sociales del presente

El término «pueblo» ha conocido, desde los años 1960, un desplazamiento conceptual que cuestiona la sensibilidad reivindicativa acuñada a lo largo del siglo XIX. Heredada de la Ilustración, predominó hasta entonces la percepción de un vínculo necesario entre el saber y la emancipación de los oprimidos. Una vez interrogada la fatalidad finalista de la Historia, la propia acepción de « pueblo » se vinculó a anclajes disímiles, que pautan una diversidad, incluso contradictoria, de intereses y estrategias. Desde los años 1970 asciende, como consecuencia de reiteradas decepciones sufridas por la sensibilidad democrática de filiación revolucionaria, el cuestionamiento de cierta concomitancia entre poder y saber. Ingresa por entonces otro cuestionamiento de la significación del Estado, que lo entiende como mera culminación eficaz del poder, que lo edifica a través de la racionalidad que cunde en el conjunto social.¹

Casi al inicio de este siglo «Occupy Wall Street» pautó, en 1999, un desarrollo alternativo al planteamiento de los movimientos sociales. Surgidos como efecto del escenario geopolítico instalado por la «Guerra Fría», estos movimientos cuestionaban un *desideratum* estatal de las comunidades, al tiempo que reivindicaban una pluralidad de cometidos dentro del todo social, que interpelaba a la propia gubernamentalidad pública. Los «estallidos sociales» que siguen a «Occupy Wall Street » no reivindican, por el contrario, un anclaje sectorial diferenciado a ser reconocido y validado, como tal, por el todo social e incluso el poder de Estado. Impugnan, por el contrario, un poder críptico y global, que condena a la marginalidad y la exclusión a grandes sectores de la población, incluso a escala mundial.

Esta impugnación no se dirige contra una forma particular de la soberanía, sino contra una programación mundialista y global, que suscripta por el propio Estado-nación, conduce a la exclusión de sectores congruentes de la población, tanto en un plano local como en el internacional. Tales « estallidos » congregan una participación caracterizada por cierta pluralidad radical, que no admite una adscripción limitada a sectores diferenciados.² Este efecto de reagrupamiento opuesto en términos del interés (del) común a un poder supérstite y genéricamente opresor, no deja de concitar, a lo largo de las primeras décadas del presente siglo, la evocación de la figura revolucionaria de un único pueblo oprimido. La característica de «estallido social» reviste, asimismo, rasgos

1 Ver al respecto: Adorno, Theodor; Sociología y psicología, en Filosofía y revolución en los años sesenta. Ocean Sur. México: 2010, pp. 69-86.

2 Tal fue el caso del proyecto de instalación de una mina a cielo abierto en el Uruguay, país cuya producción básica e histórica es de índole agropecuaria. Ver al respecto Viscardi, Ricardo; Contragobernar. Maderamen. Montevideo: 2013, pp. 123-127.

comunitarios (económicos, étnicos, religiosos, o inclusive, antireligiosos)³, en tanto apela a reivindicaciones forjadas por un *habitus*, antes que a una convicción incorporada ideológicamente. Este desplazamiento suscita una evocación histórica de la significación revolucionaria del término «pueblo». Se replantea la acepción tradicional de «pueblo», en tanto que protagonista plural e indiferenciado de una sublevación contra la opresión genérica de la soberanía. La incorporación sectorial heteróclita de estas revueltas del presente motiva, asimismo, que se las cuestione en tanto que «populistas». Al tomar posición contra quienes fustigan cierto «populismo», Jacques Rancière afirma:

« Que existe una entidad llamada *pueblo*, que es la fuente del poder y el interlocutor prioritario del discurso político, es lo que afirman nuestras constituciones y es la convicción que los oradores socialistas y republicanos de antaño desarrollaban de buena fe ».⁴

La «convicción de antaño» a la que refiere Rancière provee, por consiguiente, la acepción tradicional del término «pueblo». Asimismo, el autor de *La haine de la démocratie* refiere al pueblo en tanto que «entidad», esto es, presencia patente de una condición propia. Los dos rasgos que el propio Rancière pone de relieve distinguen, en efecto, condiciones de significación histórica de lo que se entendiera por « pueblo »: ser fuente del poder y también, interlocutor estratégico del discurso político.

En cuanto el discurso político tiene como efecto la interpelación del interlocutor, la entidad « pueblo » adquiere, en la acepción que presenta Rancière, un doble vínculo necesario con el poder. Tal redoblamiento queda en evidencia, en cuanto el mismo « pueblo » es fuente del poder, pero también, interlocutor de una actividad que se le destina: el discurso político. Se genera por consiguiente un campo homogéneo de actividades (de una misma índole política) pero asimismo diferenciadas en su gestación (entre una « fuente » del poder y un discurso político que toma a esa misma fuente por interlocutora). El pueblo tiende, en tanto que « fuente del poder », a coincidir de forma asintótica con la base demográfica de la población, por otro lado, el « discurso político » es atributo de individuos, que formando parte del mismo conjunto demográfico, se encuentran capacitados y autorizados para dirigirse, convirtiéndola en destinataria, a la misma población que integran.

Aquella condición cuasi-demográfica que revestía la entidad « pueblo » ha desaparecido actualmente del campo semántico del mismo término. Incluso cierta distribución de la exclusión marcada por la desigualdad geopolítica entre naciones, ha cedido desde la última década del siglo XX, ante el avance de un « 4o. Mundo » en los países desarrollados de Europa. Fenómenos de

3 En el caso del «estallido social» chileno, los manifestantes incendiaron edificios de iglesias. Asimismo, se da cuenta de una significativa tensión entre las movilizaciones peruanas del presente y la Iglesia Católica.

4 Rancière, Jacques; *El inhallable populismo*, en *Qué es un pueblo*. Eterna Cadencia. Buenos Aires: 2014, p. 120.

emigración masiva e ilegal, tanto en Europa como en África y América, manifiestan condiciones de desigualdad entre sectores de una misma población, que inficionan todo conjunto demográfico que se pudiera considerar depositario, por un efecto de homogeneidad, de una única « fuente del poder ».

La brecha social que tiende a crecer en cada país parece erosionar aquella « buena fe » acerca del vínculo entre el poder y el pueblo, que constituía en el pasado – tal como la evoca Rancière – la convicción de « socialistas y republicanos ». Ante la patente declinación de la significación tradicional del término, parece razonable preguntarse por la condición genealógica de « pueblo », para abordar desde esa lectura, el desplazamiento que se adjudica a una acepción histórica.

De « el pueblo » a « la gente » : la declinación de la soberanía popular

Desde una perspectiva genealógica parece significativo el vínculo entre la « voluntad general » y el estatuto jurídico de la confesión, que conduce, desde mediados del siglo XVIII, tanto a la revolución democrática antimonárquica como a la transformación del derecho penal.⁵ Foucault presenta en primer lugar, la significativa judicialización que cunde entre las instituciones eclesiásticas y políticas a partir del siglo XII, en cuanto ese ascenso de la formalidad jurídica no sólo pauta el propio devenir del Estado en calidad de « Estado de justicia » (la principal función del soberano consiste en impartir justicia), sino que propicia también, una significativa evolución del estatuto jurídico de la confesión. Aunque exista desde la antigüedad como elemento diferenciado e integral del proceso jurídico, la confesión gana otro relieve en la jurisprudencia a partir del siglo XII, como efecto de su incorporación a cierto « cómputo » de pruebas, que pasa a garantizar la legitimidad del fallo jurídico.

La Inquisición constituye una pauta particularmente significativa en este devenir de la justicia, en cuanto incluso la tortura del imputado, destinada a « extraer » la verdad, llega a ser incorporada a un procedimiento regulado. Esta judicialización creciente significa que al impartir justicia, la soberanía se ajusta a cierto criterio de veridicción. Pese al carácter de contienda (entre individuos, entre la Inquisición y un denunciado, etc.) que todavía por entonces dominaba el significado de la justicia, la confesión del reo pasa a formar parte de una regulación veridictiva. Incluso en la confesión obtenida bajo tortura, la formalidad procedimental de la Inquisición no dejaba de hacer lugar, subraya Foucault, a una articulación inédita entre soberanía y veridicción.

5 Foucault, Michel ; *Mal faire, dire vrai*. Presses universitaires de Louvain. Louvain : 2012.

« La nécessité d'une vérédiction s'inscrit dans le déplacement qui fait que la justice penale remonte, si vous voulez, de la liquidation du conflit dans la forme d'un affrontement entre deux individus, à la liquidation d'un conflit dans la forme de la décision d'une cour souveraine ou dans la décision d'un souverain ». ⁶

Esta conjunción entre la soberanía y la veridicción conocerá una transformación decisiva hacia finales del siglo XVIII, en cuanto prevalece desde entonces un régimen de verdad post-cartesiano, cuyo fundamento proviene de la propia soberanía de la conciencia humana:

« La valeur probatrice n'est pas définie par un code préalable : c'est simplement la conscience du juge ou du juré qui – en elle-même, de sa propre autorité, dans sa propre souveraineté, cartésienne ou empirique, comme vous voudrez – doit décider qu'en effet ceci fait preuve, que ceci établit une vérité qui est absolument irrécusable et évidente ». ⁷

El criterio de universalidad que aporta este régimen de verdad – cartesiano o empírico, nos dice Foucault – conlleva asimismo un desplazamiento relativo, entre sí, de la soberanía y la veridicción. Una vez admitida, en efecto, la universalidad intencional de la conciencia, todo miembro de la especie puede enunciar una misma verdad, fundada por lo tanto en la conciencia de cada quien y por extensión, en la soberanía del común:

« Tout citoyen, pourvu qu'il soit, bien sûr, adulte, qu'il soit raisonnable – et, dans la définition de l'époque, dans les codes de l'époque, bien sûr, à condition qu'il soit un homme –, tout citoyen doit pouvoir reconnaître ce qui est vrai ou faux en son âme et conscience : souveraineté, donc, de la conscience quelconque par rapport à la souveraineté ». ⁸

Esta consignación alternativa de la legitimidad veridictiva determinará que la confesión pase a constituirse en elemento fundamental de la consistencia jurídica, que relega desde entonces al cómputo inquisitorial de antaño. La transformación de la confesión del reo cristaliza, para Foucault, en tres rasgos que señalan su gravitación supérstite en el derecho penal, tal como lo concibe la Modernidad: a) convalida el procedimiento jurídico en su conjunto, en cuanto desde la misma « fuente del poder » (Rancière *dixit*) uno de sus integrantes refrenda la verdad de la acusación y por lo tanto, también la legitimidad jurídica de la pena b) incorpora la confesión al propio fallo de justicia, en cuanto los dos obedecen al mismo régimen de verdad, sostenido en la soberanía de toda y cada una de las conciencias que integran el común de la ciudadanía c) habilita la recuperación social de quien ha confesado su delito, en cuanto lo reintegra a la soberanía (ejercida en común) mediante un acto de contrición ciudadana.

6 Foucault, Michel. *Mal faire, dire vrai*. Op.Cit. pp. 202-203.

7 Foucault, Michel. *Mal faire, dire vrai*. Op.Cit. p. 208.

8 Foucault, Michel. *Mal faire, dire vrai*. Op.Cit. p. 208.

Esas tres características de la inscripción decisiva de la confesión en el derecho penal de la Modernidad, quizás pueden consignarse en una frase de Foucault:

« L'aveu, c'est en ce sens le rappel du pacte social, c'en est la restauration ».⁹

En esa restauración se produce, sin embargo una falla. Si bien el común de la ciudadanía puede, por agregación de voluntades, establecer el pacto social a partir de la soberanía de cada quien sobre la conciencia (que le es) propia, el camino inverso no es posible. Una falencia de esa soberanía de la persona sobre sí, también invalida la participación del mismo individuo en la segunda soberanía, mencionada en la fórmula « (...souveraineté, donc, de la conscience quelconque par rapport á la souveraineté. »: la del común que ha celebrado un pacto social.

En tanto el régimen de verdad gobierna el procedimiento jurídico que se dice soberano, una primera soberanía de cada quién sobre su propia verdad « en conciencia » ocupa el lugar decisivo en la (re)integración de cada depositario de conciencia en la soberanía pactada y ejercida en común, incluso a través del derecho penal. Si se adolece, por consiguiente, de una defección de la primera soberanía, también se disuelven, consecutivamente, la verdad « en conciencia » y la (re)integración a la segunda soberanía (la del común de las conciencias habilitadas a establecer, por sí y ante sí, la veridicción). Esta « celada » (« piège ») en que cae, según Foucault, el derecho penal, se hace evidente en los casos de delito cometido en un acto de demencia, lo que obliga a substituir la auto-veridicción por una hetero-veridicción:

« Et cet quelque chose d'autre qui se substitue à l'auto-véridiction du sujet – cette sorte d'hétero-véridiction, si vous voulez –, ça a été l'examen ; l'examen psychiatrique, l'examen psychologique du criminel, qui va se substituer à l'aveu, remplir les lacunes, remplir les espaces blancs ou noirs laissés par l'aveu et essayer de faire émerger cette vérité du criminel que le criminel lui-même n'est pas capable de formuler ».¹⁰

Para decelar, a partir de la perspectiva que traza Rancière, la transformación del significado de « pueblo », la genealogía establecida por Foucault acerca de la confesión es capital. En cuanto explica, en primer lugar, bajo que determinación formal la soberanía institucional debe plegarse al régimen de verdad que proviene de una primera soberanía (de cada individuo sobre sí). Tal soberanía de la conciencia termina por constituirse, asimismo, en condición de veridicción de la soberanía instituida por el común, en razón del régimen de verdad atendido al dictamen de « cualquier » conciencia (fundado en la condición universal de la intencionalidad). En segundo lugar porque el dispositivo jurídico de la confesión supone, en caso de falencia del juicio personal, una « celada » contra sí de la propia legalidad adoptada por la Modernidad.

9 Foucault, Michel. Mal faire, dire vrai. Op.Cit. p. 207.

10 Foucault, Michel. Mal faire, dire vrai. Op.Cit. p. 211.

Mientras para Foucault la doble condición de la soberanía (de cada quien sobre su propia conciencia y de la « conciencia cualquiera » del común respecto a la soberanía pública) lleva a substituir (« celada » jurídica mediante) la auto-veridicción del sujeto por la hetero-veridicción del examen (psiquiátrico, psicológico, criminalístico, etc.), para Ignacio Lewkowicz¹¹ todo lazo social se constituye como ficción. Por lo tanto, toda institucionalidad encuentra en lo real-imposible de una ficción su límite de posibilidad, pero entretanto, algunas ficciones perseveran en su validez, mientras otras se agotan y descaecen.

La ficción de la soberanía popular se inicia con la Revolución Francesa, pero el relato revolucionario suponía, a su vez, la substitución de la ficción de la soberanía monárquica. “Pueblo” era, para la tradición histórica previa, un efecto del vínculo de los individuos entre sí a través del monarca. La soberanía popular que se substituye a la monárquica supone, por consiguiente, que la universalidad ficcional del lazo social no repose en adelante en un pueblo, vinculado entre sí por el monarca-soberano, sino en la Humanidad.

Lewkowicz ve en el intento napoleónico de establecer una monarquía europea, el designio de transformar al pueblo universal de París en pueblo europeo. La Santa Alianza coarta este proyecto y vuelve a restaurar el vínculo entre la condición popular y la soberanía, desde entonces, la condición propia del pueblo no se inscribe en la Humanidad que configuraría el universal propio de la soberanía popular, sino en una condición nacional marcada por la soberanía estatal de viejo cuño: habrá un pueblo italiano, otro alemán, etc. El Estado-nación expresa, por consiguiente, la ficción propia de un híbrido: por un lado, la condición de Humanidad universal propia a la soberanía popular, por otro lado, la índole nacional que supedita cada población a la soberanía de un estado particular. Este híbrido sólo puede cristalizar a través de un relato nacional provisto por la historia, que interviene, por consiguiente, como archi-ficción.

Cierta eficacia asociativa cunde, sin embargo, por medio del híbrido « Estado-nación ». Mientras la Humanidad universal que constituye el fundamento formal del lazo social se mantiene incólume en un *désideratum*, cada soberanía nacional puede hacer intervenir la « máquina del Estado », para determinar un *status quo*. Se llega incluso por esta vía, a diluir el relato histórico que constituía la conjetura nacional.

« El proceso práctico hoy está liquidando el arraigo del Estado en la nación. El Estado actual ya no se define prácticamente como nacional sino como técnico-administrativo, o técnico-burocrático. La legitimación hoy no proviene de su anclaje en la historia nacional sino de su eficacia en el momento en que efectivamente opera ».¹²

11 Lewkowicz, Ignacio; Pensar sin Estado. Paidós. Buenos Aires: 2004.

12 Lewkowicz, Ignacio; Pensar sin Estado. Op.Cit. p. 31.

La primacía del aspecto operativo sobre el dogmático puede, incluso en la esfera constitucional, determinar cambios en la ficción del lazo social. Tal sería el caso, para Lewkowicz, de la discusión del proyecto constitucional que tuvo lugar, en la Argentina, entre mediados de los años 1980 y la primera mitad de los años 1990. Marcado por la apatía de un supuesto « pueblo soberano » pero además, por la justificación de esta apatía mediante un relato complaciente (« la población no está informada ») o conspirativo (« la población no está convocada a participar »), la ficción política terminó por suscribir, por la vía de un nuevo texto constitucional, el propósito del Estado-tecnoburocrático: introducir en la propia dogmática constitucional el titular de derechos « el consumidor », en lugar de « el pueblo ». Esta substitución marca, desde entonces, la trivialidad del relato de la soberanía popular e incluso, del lazo social que se denominaba « el pueblo », convenientemente soslayado por « el consumidor », cuya designación colectiva ya no recae en el gentilicio histórico « el pueblo », sino en el gentilicio poblacional « la gente »:

« El consumidor aparece en un momento en la Constitución, pero no tiene lugar en el sistema lógico de la Constitución. ¿Es un cuerpo extraño? ¿Un suplemento? ¿Un sustituto? Será preciso insistir en la indeterminación abierta por esta ambigüedad. ¿El consumidor es también un integrante del *pueblo*? ¿Es el átomo de la gente? ¿La gente figura en la Constitución? ¿Coexisten en armonía o en tensión la gente y el pueblo? ¿Hay dos países heterólogos en el mismo territorio textual? Parece que no importa la Constitución lógica. Importa que funcione. El devenir producirá las formas efectivas ».¹³

La secularización revertida: de la soberanía ilustrada a la soberanía teológica

La incidencia de la cadena semántica vinculada al término « soberanía » en la significación que adquiere « pueblo », surge de la propia sinonimia que admite el término « pueblo », a partir de la 2a. Mitad del siglo XVIII, con relación a la expresión « soberanía popular ». Se ha interpretado esta incidencia como un efecto propio de la secularización, en cuanto el término « soberanía » proviene de cuño teológico. Por contraposición al relato de la Modernidad, la propia secularización puede revertirse, esto es, rehacer camino desde la sensibilidad iluminista hacia la propia gubernamentalidad religiosa. Si tal proceso tradicionalmente consiste, en efecto, en la traducción de la soberanía (teológica en su contexto primero) a un contexto de saber laico, el trayecto en sentido contrario, esto es, que la propia Iglesia incorpore el relato de la Ilustración para el gobierno religioso, aporta una lectura alternativa de la secularización y por ende, de la misma soberanía que no puede sino protagonizarla. Tal efecto de reversión ha sido establecido recientemente por un investigador argentino, Fabián Campagne, en cuanto destacó como, a partir del siglo XVIII, la Iglesia adopta los criterios de la Ilustración para resolver su propia regulación sacral.

13 Lewkowicz, Ignacio ; Pensar sin Estado. Op.Cit. p. 25.

« De esta manera, la doctrina que el Papa Lambertini pretendió difundir por el orbe cristiano hizo de las apariciones y revelaciones privadas, un fenómeno sutilmente menos fiable que lo que sugerían las enseñanzas de Jean Gerson {S. XIII}. Las resoluciones adoptadas por el Papado respecto de esta expresión de entusiasmo religioso claramente se diferenciaron de allí en más de los dogmas y de las verdades que requerían un asentimiento de la fe católica. (...) Lo que los sumos pontífices determinaban en materia de canonizaciones, profecías y visiones particulares no era sino un permiso para creer, o lo que es lo mismo, una tácita licencia para dudar ».¹⁴

La posibilidad de una reversión de la secularización, en términos de una incidencia gubernamental y (por lo tanto) soberana, plantea una interrogante : ¿Qué régimen de significación habilita esa reversibilidad propia a la secularización de la soberanía ?

La novedad que aportó la tradición institucional de la Iglesia a la separación entre lo inteligible y lo sensible, consistió en legitimar el mismo sentido de la verdad eclesial en el mundo, a través de un mandato que, provisto desde el más allá (meta-físico), también llegaba a establecer la condición trascendente de una autoridad mundana.¹⁵ Tal fundamento creacionista y ultra-terreno de la autoridad eclesiástica en este mundo le permitió al cristianismo, señala Margel, condenar a los cultos paganos como “supersticiones”, es decir, sostenidos en creencias de un rango inferior.

Derrida plantea, asimismo, que la mundialización-globalizante es « Mondialatinización », ¹⁶ en cuanto encuentra en el vínculo vicario entre lo Uno (inteligible-celestial) y lo Otro (sensible-terrenal) que introdujo el papado, el antecedente de una conmutación entre veridicción y mediación. Cierta resonancia de esa condición reversible de la verdad, por igual terrena y celestial, cunde incluso en una de las primeras acepciones académicas de la comunicación, que fuera formulada en términos de « experiencia vicaria ».¹⁷

El vínculo que se establece con la soberanía corresponde, en cuanto creencia supeditada a un único fundamento trascendente, a la propia genealogía de la verdad, como condición permanente/trascendente del sentido (religioso u otro). El fundamento cristológico de cierta concomitancia veridictiva entre fe y razón es la encarnación de un único Dios, que habiendo sufrido en carne propia como (cualquier) mortal, habilita la comunicación entre el Creador y sus criaturas.¹⁸ Desde este punto de vista Derrida afirma que la fe es el fundamento de la razón,¹⁹ en cuanto ese (único y mismo) fundamento se subordina (cristo-lógicamente) a la manducación sacramental de la divinidad en la eucaristía.

14 Campagne, Fabián; Profetas en ninguna tierra. Prometeo. Buenos Aires: 2016, pp. 348-349.

15 Margel, Serge; Superstition. Galilée. Paris: 2005, p. 94.

16 Derrida, Jacques; Surtout pas de journalistes! Op.Cit. p. 17.

17 Moles, Abraham; Zeltmann, Claude; La comunicación. Mensajero. Bilbao: 1985, p. 119.

18 Derrida refiere frecuentemente, en el texto « Surtout, pas de journalistes! » a una obra anterior : « Foi et savoir ». Se ha presentado el planteo de « Foi et savoir » en Viscardi, Ricardo, « El quiasma entre fe y razón » *IV Congreso Latinoamericano de Teoría Social*, Chile, 7 al 10 de marzo, 2023.

19 Derrida, Jacques; Surtout pas de journalistes! Op.Cit. pp. 26-27.

A través de la trascendencia de un principio terrenal (el vicariato papal) que habilita una salvación eterna (por el sacrificio de Dios), el sentido de la verdad cristiana proviene del mismo principio (cristológico) de encarnación, que comparte (eucarísticamente) con la comunidad, la comunión y la comunicación.

« Avec la télévisation chrétienne, mondiale *comme* chrétienne, nous avons affaire à un phénomène tout à fait singulier, qui lie l'avenir des médias, l'histoire du développement mondial des médias, du point de vue religieux, à l'histoire de la « présence réelle », du temps de la messe et de l'acte religieux ». ²⁰

Cierta conconi(li)tancia posible entre fe y razón corresponde a lo que Derrida denomina « estructura general de la Iglesia », en la que se articulan (y se revierten entre sí) lo divino-teológico, lo institucional-comunicacional y lo cognitivo-terrenal. Fe y Razón. La comunicación no es por lo tanto, separable de la soberanía, es más, sin la mediación que habilita la teología de la encarnación, el « principio único e indivisible » del poder que supone la soberanía permanecería ignoto, clausurado por/en el misterio teológico.

Esta interfaz entre fe y razón no sólo sostiene el saber, sino ante todo la técnica, en cuanto continuidad (provista por la mediación vicaria) *dentro* de un Orden. La noción de tecnología es por lo tanto hiperbólica, pero sobre todo la expresión « tecnología mediática » es pleonástica: toda tecnología encierra ante todo un proceso de mediación (necesariamente industrial). ²¹

« L'image numérique accélère peut-être un progrès dans, disons, « l'esprit du christianisme », dans la spiritualisation spectralisante ou virtualisante ». ²²

Nicole D'Almeida ha señalado que el advenimiento de los medios interactivos, junto con la « comunicación organizacional » programada y orientada desde una multiplicidad de anclajes sociales, ha deparado una « sociedad del enjuiciamiento ». Es decir, una sensibilidad de la mediación que no se subordina al « principio único e indivisible del poder » que encarna la soberanía, sino que lo disemina en una multiplicidad de estrategias comunicacionales, en cuanto cada organización puede, desde su propio sitio web, formular un « quienes somos », una « misión » y el « plan de actividades » *amén* de un « contacto ».

« Afin de penser conjointement réputation et députation, nous retiendrons trois points pertinents qui concernent les aspects suivants: la souveraineté de la posture, la nature de la mission et l'identité polique et narrative sous-jacente ». ²³

20 Derrida, Jacques; Surtout pas de journalistes! Galilée. Paris: 2016, p.16.

21 Sobre el vínculo estructural entre tecnología y mediación, ver Viscardi, Ricardo; Escritura digital y régimen de metáfora: Shannon ante Jakobson, en Actas del Tercer Congreso de la Asociación Argentina de Humanidades Digitales. La Cultura de los Datos. Asociación Argentina de Humanidades Digitales. Rosario: 2018.

22 Derrida, Jacques; Surtout pas de journalistes!, Op.Cit. p. 24.

23 D'Almeyda, Nicole; La société du jugement. Armand Colin. Paris: 2007, p. 122. « Con la finalidad de definir conjuntamente reputación y diputación, retendremos tres puntos pertinentes que conciernen a los aspectos siguientes: la soberanía de la postura, la naturaleza de la misión y la identidad política y narrativa subyacente ».

La « definición conjunta » de reputación y diputación que observa D'Almeida en los procesos mediáticos, supone la articulación entre un contexto plural y la participación singular, que admite el planteo foucauldiano de « ámbito de experiencia » (foyer d'expérience).²⁴

« Ces trois éléments – formes d'un savoir possible, matrices normatives de comportement, modes d'existence virtuels pour des sujets possibles – ce sont ces trois choses, ou plutôt c'est l'articulation de ces trois choses que l'on peut appeler, je crois, « foyer d'expérience ».²⁵

La precisión del autor en el dictamen de tres componentes diferenciados, puede llevar a no percibir en toda su significación la aclaración que retoma, para rectificarla, la expresión previa. Pero también se la destina a disuadir una lectura errónea : el « foyer d'expérience » no suma tres componentes, sino que los articula entre sí: « (...ce sont ces trois choses, ou plutôt c'est l'articulation de ces trois choses que l'on peut appeler...) ». Constituye una clave de lectura estratégica, con relación al planteo foucauldiano de la gubernamentalidad, que las « matrices normativas de comportamiento » se encuentren en conjunción tanto con los « saberes posibles » como con los « modos de existencia virtuales de sujetos posibles ». Este último tramo del conjunto problemático y variable que supone el « ámbito de experiencia » es el más arduo, ya que inscribe un hallazgo particularmente audaz del autor de « Histoire de la sexualité »: el individuo forja, de sí propio y por medio de la actividad (pragmática), el sujeto que llega a ser (para sí mismo y para los demás):

« Autrement dit, il s'agissait là encore d'opérer un déplacement, allant de la question du sujet à l'analyse des formes de subjectivation, et d'analyser ses formes de subjectivation à travers des techniques/technologies du rapport à soi, ou si vous voulez, à travers ce qu'on peut appeler la pragmatique de soi ».²⁶

Estallidos sociales y « nuevos medios »: la denominación « contragobernar »

Los « estallidos sociales » suponen (re)acciones espontáneas (los ataques al metro de Santiago en razón de aumentos anunciados en el transporte, un video viralizado en Facebook en el caso de « chalecos amarillos », etc.). Masiva, espontánea y acéfala, tal diseminación de lo social no se supedita a ninguna asociación « representativa », con o sin « personería jurídica ». En *Marges. De la philosophie*²⁷ Derrida opone diseminación a hermeneútica. La di-seminación no puede asimilarse

24 El uso figurado de « foyer » reúne entre sí los usos habituales del término en francés: centro (albergue) y hogar (convivencia). Reúne por lo tanto las connotaciones de « centro » y « foco ». Por esa razón parece razonable traducir en este caso « foyer » por « ámbito » ya que este término reúne entre sí el significado de « conjunto trabado » y el de « locación abierta ».

25 Foucault, Michel; *Le gouvernement de soi et des autres*. Gallimard-Seuil. Paris: 2008, p. 5.

26 Foucault, Michel; *Le gouvernement de soi et des autres*. Op.Cit. pp. 5-6.

27 Derrida, Jacques; *Marges*. Minuit. Paris: 1972, p. 392.

a la continuidad interpretativa que habilita un « horizonte de la verdad » (por ejemplo, el de la mediación institucional). Dice Derrida en « *La Dissémination* »:

« L'au-delà du tout, autre nom du texte en tant qu'il résiste à toute ontologie, de quelque manière qu'elle détermine l'étant dans son être et dans sa présence, n'est pas un *primus movens*. Il imprime pourtant au tout, depuis le « dedans » du système où il marque ses effets de colonne vide et inscrite, un mouvement de fiction ». ²⁸

La diseminación es un vacío-adentro que dispersa, al tiempo que se hace presente como columna-afuera de un mismo todo. Nada podría ser más opuesto a un « principio único e indivisible del poder », a no ser que este principio se multiplicara *interactivamente* entre *Otros* tantos, mal que le pese a (cierto) *Uno* superviviente.

La diseminación de la soberanía (incluso y sobre todo, cuando se la invoca como fundamento de la rebelión de un « pueblo ») no supone otra « correlación de fuerzas » en un orden dado (natural), sino un desplazamiento di-seminado (estratégico-espectral) del saber/poder (artefactual-virtual). Este régimen sostenido en la tecnología mediática no elimina la tradición de la soberanía (en sí misma tributaria de la mediación), sino que la disemina y determina por lo tanto, la figura heteróclita de un campo contra-institucional. La gubernamentalidad planteada por Foucault en cuanto « gobierno de sí y de los otros » gana, desde esta perspectiva, un relieve alternativo, en cuando cada quien se encuentra asimismo inscripto *mediáticamente* en un « ámbito de experiencia ». Los « modos de existencia virtuales para sujetos posibles » habilitan, a través de « nuevos medios », tanto la gubernamentalidad del poder, como el contragobierno de esa misma gubernamentalidad, *contra y entre sí* en un mismo « ámbito de experiencia ».

Bibliografía

Adorno, Theodor; Sociología y psicología, en Filosofía y revolución en los años sesenta. Ocean Sur. México: 2010.

Campagne, Fabián; Profetas en ninguna tierra. Prometeo. Buenos Aires: 2016.

D'Almeida, Nicole; La société du jugement. Armand Colin. Paris: 2007.

Derrida, Jacques; Marges. Minuit. Paris: 1972.

Derrida, Jacques; La Dissémination. Seuil. Paris: 1972.

Foucault, Michel; Le gouvernement du soi et des autres. Gallimard-Seuil. Paris: 2008.

Foucault, Michel; Mal faire, dire vrai. Presses Universitaires du Louvain. Louvain: 2012.

Margel, Serge; Superstition. Galilée. Paris: 2005.

Moles, Abraham, Zeltmann, Claude; La comunicación. Mensajero. Bilbao: 1985.

²⁸ Derrida, Jacques; La dissémination. Seuil. Paris: 1972, p. 65.

Rancière, Jacques; El inhallable populismo, en Qué es un pueblo. Eterna Cadencia. Buenos Aires: 2014.

Viscardi, Ricardo; Contragobernar. Maderamen. Montevideo: 2013.

Viscardi, Ricardo; Escritura digital y régimen de metáfora: Shannon ante Jakobson, en Actas del Tercer Congreso de la Asociación Argentina de Humanidades Digitales. La Cultura de los Datos. Asociación Argentina de Humanidades Digitales. Rosario: 2018. Recuperado de: <https://www.aacademica.org/aahd2018/19.pdf>