

Acercamientos

epistemológicos, históricos
y metodológicos a la cultura digital

Blanca Estela Chávez Blanco

Janny Amaya Trujillo

Coordinadoras



Chávez Blanco, Blanca Estela, coordinador
Acercamientos epistemológicos, históricos y metodológicos a la cultura digital / Blanca Estela Chávez Blanco y otros seis-- 1 edición-- Medellín: UPB y Universidad de Guadalajara, 2022 -- 159 páginas. ISBN: 978-628-500-072-0

1. Estudios culturales y sobre medios 2. Filosofía: epistemología y teoría del conocimiento 3. Influencia de la ciencia y la tecnología sobre la sociedad

CO-MdUPB / spa / RDA / SCDD 21 /

© Janny Amaya Trujillo - © Blanca Estela Chávez Blanco - © María Elena Giraldo Ramírez -
© Rodrigo González Reyes - © Ana Valeria Rodríguez Barrientos -
© Luis Ignacio Tellez Sainz - © David Ramírez Plascencia
© Universidad de Guadalajara
© Editorial Universidad Pontificia Bolivariana
Vigilada Mineducación

Acercamientos epistemológicos, históricos y metodológicos a la cultura digital

ISBN: 978-628-500-072-0

DOI: <http://doi.org/10.18566/978-628-500-072-0>

Primera edición, 2022

Escuela de Educación.

CIDI. Grupo: Educación en Ambientes Virtuales. Proyecto: Usos y apropiación de TIC en las prácticas investigativas cualitativas y en los procesos de formación investigativa en educación superior. Radicado: 048B-02/1316

Universidad Pontificia Bolivariana

Gran Canciller UPB y Obispo de Medellín: Mons. Ricardo Tobón Restrepo

Rector General: Pbro. Magíster Julio Jairo Ceballos Sepúlveda

Vicerrector Académico: Álvaro Gómez Fernández

Coordinadora (e) Editorial: Maricela Gómez Vargas

Coordinación de Producción: Ana Milena Gómez Correa

Diseño y diagramación: Editorial UPB

Corrección de Estilo: Juan David Villa

Universidad de Guadalajara

Rector General: Ricardo Villanueva Lomelí

Vicerrector Ejecutivo: Héctor Raúl Solís Gadea

Secretario General: Guillermo Arturo Gómez Mata

Rector interino: Jorge Alberto Balpuesta Pérez

Directora académica: María del Carmen Valenzuela Gómez

Directora Administrativa: María del Consuelo Delgado González

Director de Tecnologías: Gladstone Oliva Iñiguez

Coordinadora de Recursos Informativos: Angelina Vallín Gallegos

Jefa del Instituto de Gestión del Conocimiento y del Aprendizaje

en Ambientes Virtuales: Blanca Estela Chávez Blanco

Dirección Editorial:

Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2022

Correo electrónico: editorial@upb.edu.co

www.upb.edu.co

Telefax: (57)(4) 354 4565

A.A. 56006 - Medellín - Colombia

Radicado: 2231-29-09-22

Prohibida la reproducción total o parcial, en cualquier medio o para cualquier propósito, sin la autorización escrita de la Editorial Universidad Pontificia Bolivariana y la Universidad de Guadalajara.

Capítulo I

Anclajes epistemológicos de la cultura digital

Janny Amaya Trujillo y Blanca Estela Chávez Blanco

El esfuerzo de intentar abordar la *cultura digital* como objeto de estudio supone, en principio, el reto de llenar de sentido una expresión que hoy circula como etiqueta genérica, tanto en el lenguaje común como en el discurso académico. El adjetivo *digital* pareciera operar como modificador suficiente para denotar las cualidades de un tipo particular de *cultura*, cuya singularidad está determinada por la extensión y el uso de tecnologías digitales.

En el lenguaje común, la expresión *cultura digital* ha ido desplazando, lenta, pero inexorablemente, otra etiqueta de uso recurrente hasta hace poco tiempo: la de *Revolución Digital*. La transición entre una y otra es, hasta cierto punto, indicativa de la manera en que se han ido transformando también nuestras relaciones con la tecnología y la forma como ella ha ido conquistando el territorio de nuestras prácticas más cotidianas y rutinarias. “En 20 años la revolución ha ido anidando en la normalidad, en los

gestos simples, en la vida cotidiana, en la gestión de deseos y de miedos” (Baricco, 2018, p. 17).

Así, si hace apenas un par de décadas el mundo podía reaccionar asombrado ante el avance de las tecnologías digitales y en red y podía también referirse a este avance acelerado en términos de *Revolución Digital* y *Tecnológica*, hoy cabría más bien referirse a la *normalidad* digital en la que somos y habitamos. *Cultura digital* parece ser, entonces, la expresión al uso para denominar esa normalidad digital y para hablar de “la cultura de nuestro tiempo” (Sacristán, 2021, p. 83).

Habrà que valorar en el futuro cuánto de esta *normalidad digital* se habrá magnificado o acrecentado a partir de la coyuntura histórica de una emergencia sanitaria global que ha obligado a replantear nuestras relaciones con el mundo físico y con el mundo virtual. Hoy, en cambio, queda ya bastante claro que “la revolución (digital) está siendo completada por una pandemia” (Carrión, 2020, párr. 1). Este contexto crítico aún vigente ha impulsado la radicalización de nuestra existencia digital y en él se han develado las potencialidades, las promesas, pero también los desequilibrios, las amenazas y los riesgos asociados a las tecnologías digitales. Ante tal escenario, la etiqueta cultura digital se reviste, entonces, de una fuerza semántica inusitada que explica incluso su instalación como modismo en el lenguaje común.

En el discurso académico, *cultura digital* se posiciona como noción en construcción que contiene acercamientos principalmente empíricos de campos de conocimientos diversos, pero que, en el ámbito teórico, resulta todavía muy imprecisa. Un análisis de los usos de esa expresión en artículos recientes, publicados en revistas indexadas de Iberoamérica,¹ muestra que es muy frecuente utilizarla también como etiqueta genérica para describir un contexto sociocultural signado por el uso de tecnologías digitales, un conjunto amplio de prácticas asociadas a ellas y el desordenamiento o re-

¹ Nos referimos al proyecto *Definiciones, usos y perspectivas epistemológicas en el abordaje de la Cultura Digital. Una revisión de la producción iberoamericana reciente*, desarrollado por los integrantes de la línea de investigación Comunicación y Cultura Digital, del cuerpo académico Gestión de la Cultura en Ambientes Virtuales, de la Universidad de Guadalajara, cuyos resultados publicarán próximamente.

ordenamiento cultural que provocan. Es decir, pareciera ser una noción bastante *obvia* en su contenido empírico, pero mucho menos aprehensible en la teoría. De esta manera, la *obviedad aparente* de la noción de *cultura digital* en el discurso académico no hace sino reproducir y reforzar los sentidos conferidos desde el sentido mismo y desde el lenguaje común.

En este capítulo se propone como objetivo reconocer un conjunto de anclajes epistemológicos pertinentes para aproximarse al estudio de la cultura digital, comenzando por la delimitación teórica que ayuda a situar la comprensión de la cultura en contextos digitales.

Cultura digital: usos diversos de una noción intercambiable

Ante el vacío teórico de la noción y la emergencia profusa de otros términos que parecieran, a primera vista, designar lo mismo, el intento de recuperar la cultura digital como objeto de estudio podría parecer, también a primera vista, un esfuerzo vano. No obstante, precisamente porque su uso está asociado a una constelación de otros conceptos con respecto a los cuales conserva, sin embargo, matices y énfasis específicos, reconocemos en ella un potencial que justifica este empeño. A nuestro juicio, valorar la pertinencia de la cultura digital como objeto de estudio pasa, en primera instancia, por reconocer y situar algunas de esas otras denominaciones con respecto a las cuales opera como sinónimo.

Por su uso extendido pareciera evidente que existe *algo* que es necesario sintetizar en la relación tecnologías digitales-seres humanos, y cuyas cualidades lo sitúan en un plano cultural, es decir, que trastoca diferentes dimensiones de la vida social y, a su vez, es tan generalizado que no se sitúa en un contexto particular.

La primera noción que intentó dar cuenta de esta relación, en 1997, fue la *cibercultura*, en un reporte elaborado por Pierre Lévy (2007) por encargo del Consejo de Europa. En ese texto, la define como “conjunto de técnicas (materiales e intelectuales), de las prácticas, de las actitudes, de los modos de pensamiento y de los valores que se desarrollan conjuntamente

en el crecimiento del ciberespacio” (2007, p. 1). El autor, que asumía una visión simbólica de la cultura, intentaba incorporar como un factor central los artefactos, técnicas y entornos materiales. Así, concebía al ciberespacio o red como:

Un nuevo medio de comunicación que emerge de la interconexión mundial de los ordenadores. El término designa no solamente la infraestructura material de la comunicación numérica, sino también el oceánico universo de informaciones que contiene, así como los seres humanos que navegan por él y lo alimentan (Lévy, 2007, p. 1).

En apego a su carácter de informe, el autor reconocía la intención divulgativa del texto, que pretendía ofrecer a un público no especializado una descripción general acerca de “las implicaciones culturales del desarrollo de las tecnologías de la información y de la comunicación con soporte digital” (Lévy, 2007, p. 1). No obstante, el texto, traducido al español una década después, resultó de amplísima influencia en la academia iberoamericana.

Un aspecto importante, y quizá escasamente problematizado con respecto a la noción de *cibercultura* acuñada por Lévy, es que esta fue construida como derivación de la noción de *ciberespacio*. Este término fue extrapolado inicialmente de la literatura de ciencia ficción de William Gibson (1984) y comenzó a circular en el discurso intelectual y académico a partir de un libro editado por Michael Benedikt en 1991 (Escobar, 2005, p. 21).

De este modo, como ha señalado Jensen (2001), la terminología del ciberespacio de Gibson fue tomada en préstamo para articular una de las *metáforas fundantes* en el naciente campo de estudios sobre internet, que estimularía “una comprensión de la máquina como una *realidad aparte*”² (p. 74). Es decir, siguiendo a este autor, con la adopción de esta terminología del ciberespacio se dispuso también un marco de comprensión desde el cual las computadoras o dispositivos tecnológicos se conciben como el “punto de acceso a un reino epifenoménico diferente” (Jensen, 2001, p. 74).

² Las cursivas son del texto original.

Como en el caso de ciberespacio y otro conjunto bastante amplio de vocablos, que van desde *cibercafé* y *cibernauta* hasta *ciberacoso*, la etiqueta *ciber-* se antepuso como prefijo para designar, específicamente, a dominios y prácticas que guardaban relación con las redes informáticas. Así, también en la noción de cibercultura, lo tecnológico se impone como atributo y criterio de cualificación de lo cultural. El *atributo diferencial* que distingue a la cibercultura con respecto a otras formas o grupos culturales es la tecnología (Moya y Vázquez, 2010, pp. 77-78); de manera que una concepción fetichizada de esta se pone en una relación causal con respecto al tipo particular de cultura que sostiene y conforma.

Los usos de la noción de cibercultura se han extendido tanto y refieren a objetos tan disímiles que algunos autores, como Ardèvol (2003), mencionan desde hace décadas la coexistencia de definiciones *amplias* y *estrechas* de *cibercultura*, en dependencia de los diferentes entendimientos en torno a la cultura, las distintas aproximaciones teóricas y los objetos de análisis heterogéneos que se construyen bajo este paraguas.

Otra de las nociones con respecto a las cuales *cultura digital* establece fuertes relaciones de sinonimia es la de *sociedad red* (Castells, 1999). Este concepto fue propuesto por Castells para designar una “sociedad cuya estructura está construida en torno a redes de información a partir de la tecnología de información microelectrónica estructurada en Internet” (p. 11).

Según Castells (2004), en la era de la información, las funciones y procesos sociales dominantes se organizan en torno a redes, de suerte que “estas constituyen la nueva morfología social de nuestras sociedades y la difusión de su lógica de enlace modifica de forma sustancial la operación y los resultados de los procesos de producción, la experiencia, el poder y la cultura” (p. 505).

Con frecuencia, la expresión *sociedad red* suele ser utilizada en el discurso académico y social también como etiqueta para designar un contexto social y tecnológico macro, en el que se inscribe el análisis de prácticas y procesos culturales más puntuales. Fuera de estos usos que desvinculan el concepto del planteamiento teórico más amplio en el que este se inserta, es importante reconocer asimismo que, aun cuando intenta distanciarse

del determinismo tecnológico, la “metáfora de la red informática” (Pérez Tornero, 2009) está en el núcleo epistemológico de esta propuesta.

Como advierte Pérez Tornero, la postura de Castells corre el riesgo de incurrir en una replicación tautológica “al explicar el desarrollo de las redes informáticas y su instalación en el centro del escenario social en los términos que estas mismas redes nos proporcionan” (Pérez Tornero, 2009, párr. 22). En todo caso, la propuesta de Castells no pretende enfocarse específicamente en el análisis sociocultural, sino al nivel de la estructura y las dinámicas socioeconómicas y políticas.

“Cultura de la convergencia” (Jenkins, 2008) ha sido también otra de las nociones extendidas para describir y englobar un conjunto de cualidades distintivas de la cultura contemporánea. En general, el término *convergencia* apunta al reconocimiento de transformaciones significativas en las condiciones materiales de los medios, que han sido tomadas por diversos autores “como puntos de partida para articular explicaciones más amplias sobre el cambio cultural, social y político” (Couldry, 2011, p. 1).

Dentro de este repertorio, una de las propuestas que han tomado mayor relevancia e influencia es la de Henry Jenkins (2008), quien acuñó la expresión *cultura de la convergencia* para describir “los cambios tecnológicos, industriales, culturales y sociales en la circulación de medios en nuestra cultura” (p. 276). En la propuesta de Jenkins, la cultura de la convergencia se explica y emerge en relación con otras tres nociones fundamentales: las de convergencia mediática, cultura participativa e inteligencia colectiva.

La convergencia mediática describe un proceso de sinergia e hibridación que se produce en varios niveles: en el nivel tecnológico, con la tendencia hacia la concentración y combinación de diferentes funciones mediáticas en un mismo dispositivo; en el nivel industrial, con la tendencia hacia la cooperación y la concentración de distintas empresas; en el nivel del lenguaje y los flujos de contenidos, con la tendencia al despliegue de narrativas que circulan y se amplifican a través de distintos medios y soportes; y por último, en el nivel de los protocolos culturales, desde los cuales se articulan las relaciones entre medios y audiencias.

Para este autor (Jenkins, 2008), el consumo de medios se ha convertido en un proceso colectivo, que considera en relación con la emergencia de

nuevas estructuras sociales (las comunidades de fans) basadas en la *inteligencia colectiva*, un concepto que retoma de Lévy para referirse a la capacidad de las comunidades virtuales para estimular el conocimiento y la pericia de sus miembros mediante prácticas deliberativas y colaborativas (p. 280). Es en relación con estas lógicas que emergen nuevos modelos de producción cultural, basados en la participación. Así, con la expresión *cultura participativa* alude a una transformación de los roles tradicionales de productores y receptores de los medios, para considerarlos como “participantes que interactúan de acuerdo con un nuevo conjunto de reglas” (Jenkins, 2008, p. 15).

En general, para Jenkins la convergencia representa:

un cambio de paradigma: el paso de los contenidos específicos de un medio a los contenidos que fluyen por múltiples canales mediáticos, a la creciente interdependencia de los sistemas de comunicación, a los múltiples modos de acceder a los contenidos mediáticos, y a relaciones cada vez más complejas entre los medios corporativos de arriba abajo y la cultura participativa de abajo arriba (2008, p. 241).

Este paradigma ha cobijado a una diversidad de estudios mediáticos y culturales que enfatizan el potencial creativo y democratizador de las prácticas digitales, así como las transformaciones evidenciadas en las relaciones entre los distintos medios de comunicación, y entre estos medios y sus audiencias.

Sin embargo, si bien se reconoce la convergencia como una cualidad característica del entorno mediático contemporáneo, el paradigma de aquella ha recibido también algunas críticas por su “optimismo tecno-determinista” (Fuchs, 2009, citado por Favaro, 2017, p. 157) o su idealismo triunfalista, que celebraba anticipadamente “el virtual triunfo del usuario” (Van Dijck, 2016, p. 17). Uno de los cuestionamientos más relevantes en relación con los propósitos de este trabajo es la tendencia a utilizar la expresión *cultura de la convergencia* como descriptor suficiente para denominar y dar sentido a la cultura del presente, situando así la convergencia de medios como elemento constitutivo central en la conformación de una *nueva* cultura (Hay y Couldry, 2011, p. 473).

Con esta recuperación selectiva, y necesariamente parcial, no pretendemos agotar el amplio repertorio de conceptos y denominaciones que se han formulado a lo largo de las últimas décadas para nominar y reconocer las cualidades de una configuración social y cultural que se asume como emergente y distintiva. Más bien, intentamos señalar aquellas con respecto a las cuales la noción de *cultura digital* asume, en la práctica, claras relaciones de sinonimia parcial.

En general, reconocemos en ellas, y en sus usos extendidos, un énfasis en la tecnología como principio último y determinante para explicar la cultura, que se sostiene a partir de una visión dicotómica entre el campo tecnológico y el cultural. En esta perspectiva causalista se oscurece la idea de la tecnología como construcción cultural y se termina privilegiando, o condicionando, la mirada hacia aquello que la tecnología potencia, habilita o constriñe, más que hacia los sujetos, las prácticas y las relaciones de sentido que constituyen las tecnologías y que se articulan con, en, desde, para y a través de ella.

Hacia un acercamiento teórico a la noción de cultura digital

Ante este panorama, nuestro interés se centra en dilucidar cómo diferenciamos la cultura digital de las diferentes nominaciones que intentan caracterizar el fenómeno cultural actual anclado a las tecnologías digitales, y para ello resulta necesario clarificar aquello que consideramos *cultura* y los modos particulares en que esta muestra sus aspectos característicos o problemáticos en la *cultura digital*.

Como mencionamos anteriormente, un primer aspecto del cual partimos es que consideramos que lo *cultural* no se agota ni se explica exclusivamente por las cualidades de las tecnologías digitales. Una perspectiva causalista que explica los fenómenos culturales desde una de sus aristas (sea económica, política o tecnológica) oscurece las cualidades de aquello que se pretende comprender. Así, partir de oposiciones como tecnologías-cultura, material-inmaterial, realidad- virtualidad supone establecer estructuras de pensamiento que inhiben la comprensión del fenómeno en su conjunción.

En este sentido, combatiendo de algún modo la tendencia a observar únicamente las *consecuencias* de las tecnologías digitales y su aparente neutralidad, reconocemos que los artefactos o dispositivos tecnológicos son en sí mismos productos culturales, creados en una época, con intencionalidades y racionalidades particulares (Foucault, 1999; Barbaras, 2008; Baudrillard, 1996, 1998, 2004).

La idea de cultura como conjunto de redes de posibilidades prácticas nos permitirá aproximarnos a la idea de artefacto desde la perspectiva de las posibilidades prácticas determinadas por (y determinantes de) las capacidades humanas. Los artefactos constituyen los portadores de los espacios de posibilidad que los humanos crean. No son meras *affordances* físicas, ni siquiera *affordances* meramente funcionales, son redes de sentido que actualizan las trayectorias que constituyen la vida humana (Broncano, 2009, pp. 55-56).

Ello nos conduce igualmente al reconocimiento de sujetos cultural y socio-históricamente constituidos y situados, lo cual se distancia de perspectivas *globales* o *estructurales* de la cultura digital. Si bien tendríamos que hablar más bien de *culturas digitales*, por la diversidad y complejidad de contextos en los que se sitúa, entendemos que la cultura digital puede ser comprendida a partir de tendencias societales que articulan los modos de vivir en la cultura actual.

Esto nos plantea, por un lado, la necesidad de observar los fenómenos culturales como construcciones sociales de sentido que determinan las acciones humanas; y, por otro lado, nos lleva a estudiar estas configuraciones emergentes cualitativamente particulares por el tipo de sentido que producen.

Entonces, en oposición a una lógica causalista o determinista, asumimos una perspectiva que reconoce la articulación entre cultura-tecnologías a través de las configuraciones de sentido que los seres humanos atribuyen a su ser y al mundo, donde los sentidos se constituyen en la relación de las personas entre sí, con objetos y espacios concretos; es decir, se construyen desde las experiencias colectivas en un espacio y un tiempo determinados (Giddens, 2001; Maffesoli, 2008). En palabras de Broncano:

Lo que llamamos cultura no es otra cosa, pues, que el conjunto de esos arreglos (...) que crean los espacios y los ámbitos de posibilidad en los que habitan los humanos. Toda cultura es, por consiguiente, material porque no hay otro modo de que se constituya como espacio de posibilidades (2009, p. 53).

Es así que en la cultura digital se ha reconocido un conjunto de rasgos problemáticos característicos que nos conducen a considerarla como una *nueva conformación cultural*. Hablamos, en principio, de la *desmaterialización de la experiencia*, entendida esta como la tendencia según la cual “zonas cada vez más amplias del mundo real se hacen accesibles a través de una experiencia inmaterial. Hablamos de una experiencia en la que los elementos materiales se han reducido al mínimo” (Baricco, 2018, p. 83).

La digitalización, a través de la codificación de los datos del mundo, nos sitúa en una dimensión inmaterial de los intercambios sociales (económicos, laborales, educativos, amorosos, etc.). En sentido estricto, no podríamos hablar de inmaterial, por cuanto la información ocupa un espacio mínimo, se guarda en artefactos, consume energía; sin embargo, lo que queremos rescatar es el trazo grueso que nos muestra un mundo virtual por medio del cual podemos existir socialmente.

Otro de los rasgos de la cultura digital es la reconfiguración de la idea de tiempo y espacio. El tiempo que nos permitía ordenar la realidad, esa consecución de eventos, es trastocado por lo que autores como Baudrillard (1996) llaman el *tiempo real*, un sistema que codifica los datos del entorno y ofrece predicciones que median nuestra interacción con el mundo. Con ello da cuenta de la transformación de las dimensiones de la realidad (continuidad, principio, fin, pasado, futuro), de modo que los encadenamientos racionales que nos servían para acercarnos al conocimiento del mundo se desestructuran.

En síntesis, el tiempo real provoca una colisión de los polos opuestos, del futuro y el pasado, del sujeto y el objeto. La inmediatez y la aceleración se traducen en un tiempo despojado de narratividad; es decir, un tiempo sin dirección que se dispone en la adición de “presentes temporales, atomizados” (Byung-Chul, 2013, p. 30).

En el mismo sentido, el espacio se configura en un cruce permanente entre lo *online offline*, ese lugar deslocalizado cuya unicidad se delinea justamente en el tránsito, en la confluencia. Virilio (1995) se cuestionaba también la posibilidad de habitar en un régimen de espacio-tiempo trastocado, en el cual el tiempo real sustituye y se impone al espacio real. El espacio, por cuanto dimensión física, pierde densidad material y, en un movimiento paradójico, se comprime (el mundo entero está al alcance de un clic) y se desdobra, en un *ahora* desvinculado del *aquí*.

Al mismo tiempo, se ha producido asimismo una reconfiguración en las lógicas y relaciones comunicativas. Castells (2009) ha explicado este proceso como el surgimiento de una nueva forma histórica de comunicación, *la autocomunicación de masas*, con la que se hacía evidente “el potencial de hacer posible una diversidad ilimitada y la producción autónoma de la mayoría de los flujos de comunicación que construyen el significado en el imaginario colectivo” (p. 108).

Sin embargo, la crisis de los medios masivos, esas instituciones que controlaban los flujos de comunicación, administraban el discurso público y que habían operado a lo largo de los últimos dos siglos como mediadoras de nuestra relación con la realidad, se ha traducido también en el estallido de los lugares de enunciación estables y legitimados, en un reordenamiento de las relaciones de poder discursivo y en un replanteamiento de las propias reglas del discurso. Esto que se produce no es tanto la desintermediación, sino la emergencia exorbitante de otros mediadores que se disputan hoy el “poder de representación” (Reguillo, 2008), cuyo valor se edifica y sostiene a partir de principios asimismo emergentes y contingentes.

Ante este contexto, resulta casi evidente notar la reconfiguración de valores y lógicas sociales, otro rasgo problemático de la cultura digital. Para Baudrillard, por ejemplo, la acumulación continua (de información) ha generado la desestructuración del sistema de valores, al menos de aquellos que se reconocían en función de su opuesto (los valores morales, estéticos). Ahora prevalecen valores como la autenticidad, la fidelidad, la moda, la diferencia, que se definen no por su opuesto, sino por las características propias del objeto al que se aplica tal valor. José Luis Brea (2007), por su parte, plantea la transformación en los siguientes términos:

Los procesos de modernización son vividos como transformaciones culturales que tienen una dimensión mental: suponen ciertas modalidades de ordenamiento de las mentes. Los estadios que llamamos posindustriales, o que calificamos como sociedades de consumo, del conocimiento, de la información, de la imagen, etcétera, atienden a dimensiones de orden que no son ya puramente ordenamientos corporales, sino producto de desarrollos técnicos que están orientados a producir una movilización estructurada de la atención (...) existe una economía del poder que se muestra aquí como economía de la atención, como si la atención fuese un capital constante que pudiese ser “gestionado” a través de los dispositivos adecuados (2007, pp. 216-217).

Con estos rasgos no queremos agotar el tema: nuestra pretensión es, en todo caso, mostrar la existencia y pertinencia del estudio de esta conformación que nombramos *cultura digital*, y que, a nuestro parecer, tiene como fundamento para su estudio la comprensión de cómo nos situamos y disponemos ante y en esta realidad, entendiendo que las cualidades de esta *realidad* nos abren también nuevos horizontes de posibilidades.

Las rupturas con la razón ilustrada

Los diferentes rasgos problemáticos que caracterizan la emergencia de la cultura digital nos remiten necesariamente a discusiones teórico-epistemológicas que se generaron en la llamada *Posmodernidad*, manifiesta en un cúmulo de cuestionamientos a los principios que regularon la producción de conocimiento en la Modernidad. En general, a este período de revisión y crítica se le conoce como *Posmodernidad*, aunque en esta convergió una diversidad de posturas artísticas, éticas, sociológicas y filosóficas. Podemos situar tres aspectos que la caracterizan y ubican las principales rupturas respecto a la Modernidad: (i) fin de los metarrelatos, (ii) cuestionamiento de la razón y la identidad como principios epistemológicos, y (iii) replanteamiento de la noción y estudio de la cultura.

El primer aspecto, reconocido por Jean-François Lyotard en *La condición posmoderna* (1987), plantea que la tendencia universalista de la Mo-

dernidad, y con ello la generación de lo que él llama los metarrelatos, resulta políticamente injusta, culturalmente impropcedente y científicamente insuficiente. Se critica cómo las narrativas universalizantes, como la idea de *progreso*, de *racionalidad* o de *verdad*, imponían una lógica occidental totalizante que anulaba la comprensión de otras formas culturales. Norbert Bolz (2005) lo sintetiza en estos términos:

Después de la caída del comunismo, la filosofía de la historia y la idea de progreso abdicaron definitivamente, y la historia se descompone nuevamente en muchas historias, en islas temporales. Desde entonces tenemos que aprender a manejarnos sin las figuras de sentido del tiempo cumplido: sin una meta o fin de la historia, sin sucesos de salvación o progreso, sin la representación conductora de la tradición, sin el fundamento de la experiencia ni la columna vertebral del origen (p. 179).

Esto nos conduce al segundo aspecto, que, si bien tiene sus orígenes en el romanticismo alemán, tomaría fuerza hasta el siglo XX, al grado de cuestionar la organización social de Occidente. En la Ilustración, la *razón* constituía la plataforma teórica sobre la cual se fundamentaban posturas éticas, epistemológicas, estéticas y antropológicas. La *razón* era considerada como fundamento del conocimiento y como identidad del hombre universal, es decir, en esta se sustentaban las prácticas científicas y políticas. La *identidad* expresaba la voluntad de tener un conocimiento universal del *ser* concebido por cuanto ser idéntico a sí mismo. De la proposición $A = A$ reguladora de la lógica resulta la identidad de una unidad definida por la correspondencia con ella misma, y es este repliegue sobre sí el que define al ser como unidad: el ser idéntico a sí-mismo, consciente de sí-mismo, separado del mundo y de los otros para devenir él mismo.

El positivismo, en el espíritu de los tiempos modernos, establecía también la identidad como principio regulador del conocimiento. Según esta teoría, el método científico, aplicado en las ciencias naturales, era el principal modo de acceso al conocimiento, y la observación, la verificación de los hechos y la experiencia permitían acceder a una etapa positiva de la ciencia

desprendida de toda visión metafísica o teológica. Este método implicaba reducir todo fenómeno a un objeto observable, y considerar las relaciones como unidades controlables, medibles, asimilables al cálculo o reductibles a una relación de causa-efecto.

Heidegger (1958) criticó este principio, igual que el de la no-contradicción y del tercero excluido, indicando que el análisis de los principios del pensamiento debe conducir a una reflexión sobre los modos de aquel; en este sentido, dicha reflexión debe mostrar cómo nos ponemos a pensar o por qué dejamos de hacerlo (Heidegger, 1958, pp. 9-48).

El autor postulaba que la lógica que reposa sobre el cálculo, sobre el orden y sobre el logos continúa siendo el fundamento de la comprensión de su época, aquella de la técnica, de la máquina calculadora, porque el *ser* es entonces aquello que es calculado. Propuso así una nueva comprensión, liberando el pensamiento de la interpretación técnica y abandonando la relación sujeto-objeto para considerar el Ser en función de su manera de presentarse. Su aproximación revolucionó el pensamiento filosófico introduciendo el cuestionamiento sobre la forma como se analiza la relación de los individuos con el mundo y, más particularmente, el cuestionamiento sobre el conocimiento técnico del mundo.

En los estudios de orden antropológico se mostraba el carácter imprescindible de la comprensión del lenguaje para el entendimiento de la cultura, no solo como herramienta que permitía acceder a los conocimientos de una cultura, sino como elemento que contenía en sí mismo la representación de las cosmovisiones de una comunidad. Bajo esta óptica, el lenguaje constituía el principal elemento de representación de una cultura, y se establecía así la discusión sobre la dificultad de juzgar con valores de una sociedad a otra con distinto lenguaje.

Es así como los valores sustentados por la Modernidad perdían fuerza ante el reconocimiento de las diferentes culturas, el problema del lenguaje como centro de comprensión de las culturas, entre otras. Según Finkelkraut (1987), en la cultura posmoderna “el objetivo sigue siendo el mismo: destruir el prejuicio, pero, para conseguirlo, ya no se trata de abrir a los demás a la razón, sino de abrirse uno mismo a la razón de los demás” (p. 61).

Anclajes epistemológicos para situarnos ante una nueva conformación cultural

“... en la aprehensión de la realidad tecnológica, no conocemos o no queremos cuestionar nuestro modo de ser y de pensar. O, peor aún, no sabemos analizarlo, no sabemos ver lo contemporáneo”.

Puech (2008, pp. 9-10)

En el afán de reconocer a la cultura digital como objeto de estudio se nos plantea la necesidad de delinear algunos anclajes epistemológicos que, si bien no son exhaustivos, sí nos ayudan a situarnos y orientarnos para avanzar en el reconocimiento de eso que identificamos como una *nueva conformación cultural*.

Para ello, retomando las críticas de la Posmodernidad, asumimos, inicialmente, una ruptura con los principios ilustrados de identidad-razón, y partimos de comprender la contradicción como principio vital del ser humano; un posicionamiento desde el cual los datos emanados de las emociones y de la sensibilidad son considerados fundamentales para la comprensión del ser humano y su cultura.

La aproximación racionalista de lo social, fundada en la idea de un ser humano racional que busca invariablemente la supervivencia en el marco de un perfeccionamiento permanente de la organización social, muestra solo una perspectiva parcial de lo que ocurre en la vida social. Los pequeños hechos que integran la experiencia humana y crean relaciones sociales en la cotidianidad (una mirada, un olor, un roce o cualquier momento compartido), y que eran considerados material despreciable sociológicamente por su irracionalidad, nos abren un campo de estudio. Como lo planteara Weber (1964), lo no-racional no es necesariamente irracional: tendría su propia lógica y un sentido que favorece la vida juntos.

Para entender la no-racionalidad en los términos propuestos por Weber, tenemos que partir de reconocer la contradicción del *ser* como un principio constitutivo de la cultura, no como momento dialéctico donde se intenta resolver por fin el problema de la diferencia, sino como estructura vital del ser humano y de lo social. El lazo social, como ha mostrado Maffesoli

(2000, 2004, 2008), no reposa sobre un dualismo maniqueo, sino en un pluralismo estructural.

Es en este mismo sentido que retomamos la tesis simmeliana según la cual la vida, en cualquiera de sus dimensiones, es siempre confrontada y rehecha en el movimiento contradictorio entre la unificación y la desagregación. En contra de la concepción moderna de una sociedad del futuro *perfecta*, Simmel señalaría que la tragedia de la cultura resulta del sobreaislamiento de formas objetivadas y de la vida subjetiva, es decir, que la cultura nace de la oposición entre el ser humano y las objetivaciones que él crea; esta es su paradoja:

... la vida subjetiva, que experimentamos en un flujo continuo y que, ella misma, tiende sobre su propio cumplimiento interno, es sin embargo incapaz de esperar de ella misma este cumplimiento desde el punto de vista de la idea de cultura; le hace falta pasar por esas creaciones de las cuales la forma le es desde ahora extranjera, cristalizada en una unidad cerrada y suficiente a sí misma. La cultura nace (y es esto lo que es finalmente esencial de comprender) del encuentro de dos elementos, que no la contienen ni uno ni otro: el alma subjetiva y las creaciones del espíritu objetivo (Simmel, 1988, p. 184).

Así, siguiendo a Simmel, la cultura no es más que un ideal prefigurado confrontado por seres humanos que buscan liberarse de ella, generando tensiones de manera permanente. Desde una perspectiva vitalista, Simmel analizó la racionalidad calculadora e indicó que el ser humano y la sociedad no son reductibles a un encierro identitario. Comprender *la vida por ella misma* se tornó para él en deber sociológico y, en este cometido, intentó definir un orden relacional para una aproximación metodológica flexible, conforme a la sociedad cambiante.

Algunas de las proposiciones simmelianas que supusieron, en su momento, un viraje epistemológico mayor para la investigación sociológica, y que nos interesa recuperar aquí, son las siguientes: aunque la sociedad sea una unidad abstracta que permite nombrar toda suerte de pequeños lazos entre los seres humanos, esta debe ser considerada como una entidad viva ligada al resto del mundo, en el espacio y el tiempo, porque su conforma-

ción no se realiza en el *deber ser*, sino en el presente, en pequeñas *acciones recíprocas* entre los individuos. En consecuencia, como esas acciones se actualizan día tras día, lo social no es una forma definitiva o permanente: es una forma histórica y cambiante.

El relacionismo simmeliano nos conduce a pensar la unidad, la coherencia y el orden social, que no es universal, en términos de enfrentamiento, de atracción, de dominación, de subordinación, de confianza, de desconfianza, etc. Detrás de la aproximación formal se impone una lógica relacional de comprensión del ser social, entendiendo que “no es el ser lo que ilustra la relación, es la relación que ilumina al ser” (citado por Baudrillard y Guillaume, 1994, p. 36), como lo afirmó Gaston Bachelard (2004).

El horizonte teórico seguido por Simmel para orientar sus análisis, y que asumimos como anclaje para situarnos ante esta conformación cultural emergente, es, entonces, el de un *relativismo no escéptico* (Deroche-Gurcel, 1999). Es decir, un relativismo que no implica “la disolución escéptica de todos los puntos fijos” (nociones y valores cardinales), sino una nueva concepción de esos “puntos fijos”, que los vislumbra como revelaciones de “los fenómenos de la acción recíproca” (Deroche-Gurcel, 1999, p. 17). Esto implica pensar (desde y sobre) los límites dentro de los cuales los seres humanos pueden experimentar y cuestionar el sentido de sus vidas y de su existencia.

Es en esta misma línea, y en el esfuerzo de distanciarse de los valores modernos de racionalidad y progreso, que Maffesoli utiliza la noción de *socialidad*, poniendo el acento en la cotidianeidad como ámbito intersticial en el que se funda y rehace continuamente lo social. “Más acá o más allá de las formas instituidas, que siempre existen y que a veces dominan, existe una *centralidad subterránea informal* que garantiza el perdurar de la vida en sociedad. Es hacia esta realidad que conviene volver nuestras miradas” (Maffesoli, 2004, p. 30).

La *socialidad* es concebida como un “aura misteriosa haciendo compartir de una manera no consciente los sueños, los fantasmas, las estéticas diversas” (Maffesoli, 2003, p. 158), donde se integran las dimensiones oníricas e imaginarias opuestas a la visión racional y contractual de lo social. Esta noción nos reenvía a una relación no impuesta por los discursos oficiales u ordenada institucionalmente, sino vivida, sensible, estructurada

en el espacio, y en la cual los rituales y las costumbres dan día tras día un sentido al estar juntos y estructuran maneras de ser y maneras de aprehender el tejido social. La *socialidad* es vivida en el presente, es inmediata y establece la unidad del conjunto de los datos de la cotidianidad y de la continuidad social.

En consecuencia, Maffesoli (2000) propone una ley sociológica, que acogemos también como principio: no privilegiar el análisis de aquello a lo que todos se adhirieron voluntariamente, sino el análisis de aquello que es emocionalmente común a todos, incluso si eso que aparece como emocionalmente común no es coherente o racional. Además, el hecho de que los datos pertinentes de las relaciones sociales se encuentren en lo cotidiano, en la apariencia de lo social, implica orientar la investigación sobre el mundo real, eso que el autor identifica como la investigación de una *razón interna*, que es la expresión de una cultura específica, una “racionalidad de fondo que se expresa en pequeñas razones momentáneas” (Maffesoli, 1996, p. 75).

A contrapelo de la racionalización moderna, que terminó por crear en todos los dominios (político, filosófico, institucional, etc.) un sistema autosuficiente pero desconectado de la vida social, de la originalidad existencial y de la creación bajo todos sus aspectos (Maffesoli, 1996, p. 39), posicionarse en el entendimiento de lo social en estos términos implica también “permanecer atentos a la dimensión *imaginal* del mundo” y aceptar entonces que “lo imaginario no es algo superfluo que viene a añadirse a lo serio de la existencia” (Maffesoli, 2002, p. 219).

En el contexto de la Modernidad, la imagen representaba aquello opuesto a la razón. Considerada como una apariencia, la imagen estaba asociada a la contradicción, a la imprecisión, a la falta de finalidad o de sustancia. Como un producto de la imaginación, estaba asociada a la irracionalidad, al misticismo o a la oscuridad. En los tiempos modernos, la rebelión contra los valores de la Edad Media y contra los presupuestos metafísicos condujo a la separación entre lo real y lo irreal, entre lo verdadero y lo falso, y, por consecuencia, entre lo racional y lo irracional.

Eso que era considerado como *real* debía ser experimentado por los sentidos o ser verificado teóricamente, de modo que fue asociado exclusivamente a aquello que era racionalmente pensable. Este movimiento

condujo al cuestionamiento de todo lo que era considerado como alejado del mundo real: lo místico, lo subjetivo, lo imaginario, lo simbólico y lo irracional. Intentando separar todo presupuesto metafísico, el racionalismo negaba su propio carácter mediador, así como toda contradicción o todo movimiento de la vida.

En una síntesis de las críticas a la imagen, a lo místico y a lo irracional, Durand (1969) sostiene que terminaron imponiéndose un “dogmatismo teológico”, un “conceptualismo metafísico” y una “semiología positivista”, en una tendencia hacia la “extinción progresiva del poder humano con relación a la trascendencia, del poder de mediación natural del símbolo” (p. 41). Para Durand (1969), el símbolo (y con él, la imagen) es siempre el producto “de imperativos bio-psíquicos por las intimaciones del medio” (p. 39), porque él “reposa fundamentalmente sobre la comunión. Ésta crea un lazo que engendra la ilusión de lo real, pero que es ya lo real” (Mauss, 1950, citado por Legros *et al.*, 2006, p. 62).

Desde esta perspectiva, la importancia de la aproximación simbólica reside en su capacidad de articular la vida en sociedad, lo que Durand explica por el trayecto entre la cultura y los gestos humanos. Asumiendo que existe una relación mutuamente constituyente entre psiquis y cultura, este autor apelaría al “trayecto antropológico” para referirse a la “génesis recíproca” entre lo pulsional y el entorno material y social, es decir, al “incesante intercambio que existe al nivel del imaginario entre las pulsiones subjetivas y las asimilaciones y las intimaciones objetivas que emanan del medio cósmico y social” (Durand, 1969, p. 38).

Así, frente a las grandes constricciones humanas como el tiempo, el símbolo ayuda a conjurar la angustia que este puede generar, porque simbolizar permite, por el control del *cogito*, dominarlo (1969, p. 157). Es el principio constructivo y el secreto de la imaginación: traer el tiempo sobre su propio terreno.

Al precisar el carácter del tiempo en el pensamiento simbólico, Durand se distanció del tiempo universal, cuantitativo y lineal, para plantear que este es también un *tiempo local*, cualitativo y experimentado en los lugares y en las cosas (Legros *et al.*, 2006, p. 72). Entonces, postulaba la prioridad de la imaginación sobre la razón en la determinación del actuar humano,

porque es precisamente a partir de la concepción (imaginación) del tiempo local o personal que imaginamos nuestro porvenir en relación con el mundo y en relación con los otros.

Desde el psicoanálisis, ya Jung (1932) había precisado que todo pensamiento reposa sobre las imágenes y sobre arquetipos, *esquemas o potencialidades funcionales que forman inconscientemente el pensamiento*. Desde la epistemología, Bachelard (1989) había mostrado el poder de la imaginación como dinamismo organizador que crea una homogeneidad en la representación. Lo que se plantea es, en síntesis, que no es la razón la que agota la comprensión del sentido de las acciones humanas, sino la imaginación, que crea imágenes y símbolos que integran las angustias más profundas del ser humano.

De este modo, la razón no sería más que “una de las principales producciones del imaginario mítico, (...) en apariencia, la más articulada y autocrítica, pero también aquella que ilusiona más creyéndose maestra del conocimiento, capaz de denunciar los otros mitos” (Fischer, 2007, p. 286).

Más allá de la mera facultad de *formar* imágenes, la imaginación se nos presenta entonces como “potencia dinámica que *deforma* las copias pragmáticas proporcionadas por la percepción, y este dinamismo reformador de las sensaciones deviene el fundamento de la vida psíquica toda entera” (Durand, 1969, pp. 25-26). La imaginación resultaría de una adecuación entre los deseos humanos y los objetos del entorno natural y social, y la imagen, más que una simple interfaz entre lo real y lo imaginario, sería “el acto constitutivo radical y simultáneo de lo real y de lo imaginario” (Legros *et al.*, 2006, p. 74).

Más que solo signos, plantea Durand (1969), las imágenes contienen materialmente sus sentidos, gracias al “semantismo de las imágenes” (p. 60). De tal suerte que “el imaginario social articula dialécticamente la realidad material, objetiva, y la producción cultural que transforma la apariencia de las cosas” (Legros *et al.*, 2006, p. 66); es decir, el imaginario sería la representación del objeto investido de las pulsiones del sujeto. Así, el imaginario, como amalgama y ensamble de imágenes y de relaciones de imágenes, “nos aparece como el gran denominador fundamental donde todos los procedimientos del pensamiento humano llegan a ser” (Durand, 1969, p. 16).

Retomando a Maffesoli (2002), la atención a lo imaginal permite, entonces, “abarcarse el conjunto de lo que permanece como una nebulosa a nuestro alrededor”, aquello que se nos devela en “los intersticios del parecer” y que “sustenta nuestra posibilidad de estar juntos” (p. 219).

Aproximaciones a las tendencias sociales en la cultura digital

La pretensión sociológica de explicar aquello que mantiene el orden social, que es posible cualificar como *tendencias de la época* o *espíritu del tiempo*, nos lleva a intentar comprender los comportamientos humanos dentro de un marco explicativo. Simmel y Maffesoli se refirieron a *tendencias sociales* o *tendencias sociales* para matizar esta visión moderna de los estudios de lo social, explicando que solo se pueden mostrar las características del contexto cultural analizado.

Según Simmel (1988), la forma de lo social corresponde a una idea de orden plástico, en cuanto que tendencia o dirección, y no como *cosa*. Por su parte, Weber (1964) y Schütz (1987) propusieron la creación de *posibles* (sean personas, comportamientos o motivos salidos de los *ideal-tipo*) como base del estudio de la cultura para interpretar el *actuar humano*. Más allá del control predictivo, esta orientación sociológica es interesante por el hecho de que tiene por objeto la comprensión de un marco significativo de la cultura estudiada.

Así, empleamos la expresión *tendencias sociales* siguiendo a Maffesoli (2010):

Cuando quiero subrayar una característica esencial del ser-juntos, característica que sobrepasa la simple asociación racional, empleo el término *societal*. Esta expresión es un poco bárbara, pero resulta necesaria en lo inmediato por separarse de un uso excesivo y (puede ser) terminado de lo social (p. 16).

Lo que esas tendencias sociales nos permiten entonces, es perfilar solo algunos trazos marcados que van delineando (*conformando*, en tér-

minos simmelianos) la cultura digital. Se trata, en todo caso, de observar el movimiento del animal en galope, como lo vería Baricco, aunque con ello dejemos de lado la delicadeza del color de sus ojos o la estructura de sus músculos tensos.

Algunas de esas tendencias han sido observadas por autores como Byung-Chul (2013, 2015), quien reconoce que la transparencia se posiciona como uno de los valores fuertes de la actualidad. Según este autor, “las cosas se hacen transparentes cuando abandonan cualquier negatividad, cuando se *alisan* y *allanan*, cuando se insertan sin resistencia en el torrente liso del capital, la comunicación y la información” (2013, p. 11). Es la transparencia virtual y obscena que expone el mundo hasta en sus más mínimos detalles, es “un infierno de lo igual”. Concretamente hablando del campo artístico, plantea cómo “lo bello mismo resulta satinado cuando se le quita toda negatividad, toda forma de conmoción y vulneración. Lo bello se agota en el ‘me gusta’. La estatización demuestra ser una ‘anestización’” (2015, p. 5).

La transparencia se legitima como valor en oposición a los llamados sistemas ideológicos del siglo pasado o a Estados totalitarios en el ámbito político, en oposición también a la corrupción en el ámbito económico o a la manipulación mediática en el ámbito de la comunicación. En los hechos, la transparencia se evidencia con la propuesta de *software* libre, donde cualquiera puede usar, estudiar, distribuir o mejorar el desarrollo tecnológico; o en proposiciones como la de Wikipedia, que muestra las discusiones y construcciones discursivas de la comunidad en torno a un tema.

Transparencia también de las relaciones sociales que dejan huella en cada red social que registra los amores, desamores y amistades. Transparencia del espacio privado que presenta la recreación audiovisual y fotográfica de los viajes y eventos importantes. Es la transparencia que evidencia tanto el procedimiento detrás de la gestión, de la creación, o de la construcción, como la forma en que transcurren los eventos.

En el mismo tenor, décadas antes que Byung-Chul, Jean Baudrillard (2002) explicaba a través de la noción de *simulación* la duplicidad que genera la digitalización del mundo y cómo esta supera la lógica donde primaba el principio de realidad. El autor exponía la tendencia a negar la

distancia como principio de la cultura actual, la distancia interpretativa en el arte, la distancia simbólica del mundo, la distancia comunicativa con los otros. Sea por la escritura automática del mundo o por la obscenidad de la transparencia, Baudrillard planteaba cómo el exceso de visibilidad de los objetos (o de su reproducción digital) lo que hacía fundamentalmente era destruir la mirada.

Por otra parte, en el terreno socio-tecnológico, Van Dijck (2016) ha realizado un análisis de microsistemas y del ecosistema *online*, decantando la ideología de la conectividad en la comprensión de la socialidad actual. Para la autora, la naturaleza del ecosistema y la socialidad incluyen:

... el papel de los algoritmos en el direccionamiento de deseos, el poder de los usuarios para controlar sus datos, la aparente tensión entre la conexión comunitaria y la conectividad comercializada, y el significado de lo *público* y lo *no comercial* en el marco de una ecología dominada por fuerzas corporativas (p. 161).

Así las cosas, por un lado presenta la coincidencia de los valores de los microsistemas (YouTube, Facebook, Amazon, Google, etc.), como popularidad, orden jerárquico, neutralidad, crecimiento rápido, grandes volúmenes de tráfico y ganancias rápidas (2016, p. 164), y, por otro lado, el anclaje intrínsecamente económico de actividades sociales asociadas a recomendaciones personales.

Van Dijck critica cómo las plataformas, construyendo blindajes en sus sistemas, compiten con sus adversarios comerciales acaparando información (no comercial) de los usuarios (p. 171), y buscan el disciplinamiento de sus deseos, roles y patrones de comportamiento, de modo que “en escasos diez años, los algoritmos han logrado calificar y puntuar todos los actos sociales” (p. 163).

Para la autora, “los partidarios del nirvana de la interoperabilidad”, como les llama ella, parten del ocultamiento intencionado de sus lógicas de funcionamiento y de borrar las distinciones que operaban socialmente (consumidor-amigo / algoritmos-usuarios / organizaciones comerciales-no comerciales). Así, lo que sitúa en el centro de su argumentación es el pro-

blema del control de datos y contenidos de los usuarios, y la manipulación de la socialidad:

El ecosistema de los medios conectivos no *reproduce* las normas sociales; las plataformas interconectadas *producen* la socialidad, tomando procesos de comportamiento normativo de la vida real (la presión de pares) como modelos a seguir y objeto de manipulación (mediante las listas de popularidad) (2016, p. 177).

En otra línea de reflexión, Zafra (2015, 2016) se ha referido a la contemporánea *cultura-red* como “un escenario definido por la convivencia y construcción de mundo y subjetividad en pantallas en un contexto excedentario en lo visual” (2016, p. 133). La nuestra es una cultura excedentaria porque ella se sostiene en “la acumulación digital del mundo, de datos, archivos y fragmentos de vida” (2015, p. 21).

Zafra juega con el *excedente* para nombrar aquello que está de más, que sobrepasa lo necesario, pero también aquello en apariencia prescindible. Alude, entonces, a la “conversión de gran parte de nuestros mundos de vida en mundos estetizados, conformados por imágenes creadas y/o mediadas por pantallas” (2016, p. 136); un proceso al que hemos accedido, en parte, por su carácter aparentemente voluntario, opcional y prescindible, pero que hemos terminado asumiendo como necesario para existir socialmente: “La tecnología ha acelerado primero la estetización derivada de la extrema visualidad facticia y luego la inmersión normalizadora” (Zafra, 2016, p. 136).

En la cultura-red, la imagen es excedentaria porque es, a la vez, sobrea-bundante y prescindible. La hipervisibilidad produce paradójicamente un fenómeno de ceguera, puesto que el cúmulo exorbitante de imágenes excede a los ojos que miran. De esta manera, la hipervisibilidad encauza también otras formas de censura, de exclusión, de *desaparición* del sujeto; es decir, que dispone (impone) nuevos “condicionantes biopolíticos para ser y para poder ser” (Zafra, 2016, p. 134).

Así, la autora ha señalado la constitución de un nuevo ecosistema ocular-céntrico, en el que la experiencia social se sostiene en lógicas que vinculan inextricablemente la visibilidad y la existencia:

Un asunto prioritario aquí sería el que relaciona ser visto en la pantalla con existir para el mundo (nuestro mundo) y formar parte de las nuevas lógicas de *valor* en contexto. Con independencia incluso de una existencia material, lo expuesto y enmarcado en la pantalla, sea representado, presentado o creado, es lo que parece determinar hoy la nueva ontología de la cultura-red, la nueva articulación de lo real (Zafra, 2016, p. 134).

Es en el contexto de este cambio en el estatuto de la visualidad que el posicionamiento algorítmico se constituye como dispositivo de construcción de valor, que opera estableciendo relaciones de equivalencia entre ojos y capital. Ante la dificultad de reducir y manejar el exceso, el poder de la cultura-red es ese que “atraviesa cada base de datos que subyace en una búsqueda” (Zafra, 2015, p. 23). Se trata de un poder que se sostiene sobre lógicas que “reivindican el valor de la visualidad contabilizada como criterio fundamental del orden del mundo en red” (p. 26). Un poder que consiste en *crear mundos*, cuyo desciframiento y resistencia impone cuestionar, entonces, “quién gestiona el orden, quién programa las lógicas del *ver* como lógicas del *ser/no ser*, entre las infinitas variantes posibles, quién se hace imprescindible y repite o crea un mundo, un poder sobre el mundo” (Zafra, 2015, p. 23).

Conclusiones

A lo largo de este texto hemos intentado trazar un recorrido que nos permitiera delimitar teóricamente la cultura digital como objeto de estudio, procurando también distinguir esta construcción de otras aproximaciones diversas que han tratado de dar cuenta de los fenómenos culturales asociados a las tecnologías digitales.

Siguiendo ese propósito, tratamos de tomar distancia con respecto a perspectivas causalistas y dicotómicas que hacen descansar en la tecnología la explicación última de las cualidades distintivas y problemáticas de la cultura digital contemporánea, para reconocer, en cambio, la articulación

entre cultura y tecnologías a través de las configuraciones de sentido que los seres humanos atribuyen a su ser y al mundo.

La postura teórica y epistemológica que delineamos aquí difícilmente admite conclusiones o cierres, por cuanto lo que hemos buscado es, justamente, situarnos y dirigir desde ella la mirada hacia un horizonte posible de investigación. Pensar la cultura digital desde sus construcciones de sentido nos sirve para, por un lado, situar el campo de posibilidades en los que se vive en la actualidad y que dirige nuestro actuar, y, por otro lado, nos brinda la flexibilidad de comprender tendencias que articulan lo tecnológico y lo cultural, lo estructural y lo banal que sustentan la cultura actual.

Referencias

- Ardèvol, E. (2003). *Cibercultura: un mapa de viaje. Aproximaciones teóricas para el análisis cultural de Internet* [PDF]. Ponencia presentada en el Seminario de Cybercultura. Soria, Universitat Oberta de Catalunya, 28-23 de julio. https://eardevol.files.wordpress.com/2008/10/eardevol_cibercultura.pdf
- Bachelard, G. (1989). *Epistemología*. Editorial Anagrama.
- Bachelard, G. (2004). *Estudios*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Barbaras, R. (2008). *Introduction à une phénoménologie de la vie*. Librairie Philosophique J. Vrin.
- Baricco, A. (2018). *The game*. Editorial Anagrama.
- Baudrillard, J. (1996). *El crimen perfecto*. Editorial Anagrama.
- Baudrillard, J. (1998). *De la seducción*. Ediciones Cátedra.
- Baudrillard, J. (2002). *Cultura y simulacro*. Editorial Kairós.
- Baudrillard, J. (2004). *El sistema de los objetos*. Siglo XXI Editores.
- Baudrillard, J. y Guillaume, M. (1994). *Figures de l'altérité*. Descartes & Cie.
- Bolz, N. (2005). Más allá de las grandes teorías: el *happy end* de la historia. En G. Schröder y H. Breuninger (Comps.), *Teoría de la cultura. Un mapa de la cuestión* (pp. 179-190). Fondo de Cultura Económica.
- Brea, J. L. (2007). *Cultura_Ram. Mutaciones de la cultura en la era de su distribución electrónica*. Editorial Gedisa.
- Broncano, F. (2009). *La melancolía del ciborg*. Herder Editorial.
- Byung-Chul, H. (2013). *La sociedad de la transparencia*. Herder Editorial.

- Byung-Chul, H. (2015). *La salvación de lo bello*. Herder Editorial.
- Carrión, J. (2020, marzo 29). La biología está acelerando la digitalización del mundo. *The New York Times*. <https://www.nytimes.com/es/2020/03/29/espanol/opinion/coronavirus-revolucion-digital.html>
- Castells, M. (1999). *Internet y la Sociedad Red* [PDF]. Lección inaugural del programa de doctorado sobre Sociedad de la Información. Universitat Oberta de Catalunya. https://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/Castells_internet.pdf
- Castells, M. (2004). *La Era de la Información. Economía, sociedad y cultura* (Volumen I, *La sociedad red*). Siglo XXI Editores.
- Castells, M. (2009). *Comunicación y poder*. Alianza Editorial.
- Couldry, N. (2011). More sociology, more culture, more politics: or, a modest proposal for 'convergence' studies. *Cultural Studies*, 25(4-5), 487-501. DOI: 10.1080/09502386.2011.600528
- Deroche-Gurcel, L. (1999). Prólogo. En G. Simmel, *Sociologie. Études sur les formes de la socialisation* (pp. 5-35). PUF.
- Durand, G. (1969). *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Bordas.
- Durand, G. (1999). *Ciencias del hombre y tradición*. Ediciones Paidós.
- Durand, G. (2008). *L'imagination symbolique*. PUF.
- Escobar, A. (2005). Bienvenidos a Cyberia. Notas para una antropología de la cibercultura. *Revista de Estudios Sociales*, 22, 15-35.
- Favaro, L. (2017). Los estudios críticos de internet: conceptos, debates y retos. *Tecnocultura*, 15(1), 151-167. DOI: <http://dx.doi.org/10.5209/TEKN.56687>
- Finkelkraut, A. (1987). *La derrota del pensamiento*. Editorial Anagrama.
- Fischer, H. (2007). *La société sur le divan*. VLB Éditeur.
- Foucault, M. (1999). *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI Editores.
- Giddens, A. (2001). *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías comprensivas*. Amorrortu Editores.
- Hay, J. y Couldry, N. (2011). Rethinking convergence/culture. An introduction. *Cultural Studies*, 25(4-5), 473-486. <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/09502386.2011.60052>
- Heidegger, M. (1958). *La question de la technique en Essais et Conférences*. Gallimard.
- Jenkins, H. (2008). *Convergence culture. La cultura de la convergencia de los medios de comunicación*. Ediciones Paidós.

- Jensen, K. (2001). Modelos comunicantes: la importancia de los modelos para la investigación sobre los mundos de la Internet. *Comunicación y Sociedad*, 40, 65-104.
- Jung, C. (1932). *Métamorphoses et symboles de la libido*. Montaigne.
- Legros, P., Monneyron, F., Renard, J., Tacussel, P. (2006). *Sociologie de l'imaginaire*. Armand Colin.
- Liotard, J. F. (1987). *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*. Ediciones Cátedra.
- Lévy, P. (2007). *Cibercultura. La cultura de la sociedad digital*. Anthropos Editorial.
- Maffesoli, M. (1985). *La connaissance ordinaire, précis de sociologie compréhensive*. Librairie des Méridiens.
- Maffesoli, M. (1996). Éloge de la raison sensible. Éditions Grasset & Fasquelle.
- Maffesoli, M. (2000). *Le temps des tribus*. La Table Ronde.
- Maffesoli, M. (2002). El reencantamiento del mundo. *Sociológica*, 17(48), 213-241.
- Maffesoli, M. (2003). *L'instant éternel. Le retour du tragique dans les sociétés postmodernes*. La Table Ronde.
- Maffesoli, M. (2004). *El nomadismo. Vagabundeos iniciáticos*. Fondo de Cultura Económica.
- Maffesoli, M. (2008). *Après la modernité? La logique de la domination. La violence totalitaire. La conquête du présent*. CNRS Éditions.
- Maffesoli, M. (2010). *L'Ombre de Dionysos. Contribution à une sociologie de l'orgie*. CNRS Éditions.
- Maffesoli, M. (2011). *La passion de l'ordinaire. Miettes sociologiques*. CNRS Éditions.
- Moya, M. y Vázquez, J. (2010). De la cultura a la cibercultura: la mediatización tecnológica en la construcción de conocimiento y en las nuevas formas de sociabilidad. *Cuadernos de Antropología Social*, 31, 75-96.
- Pérez Tornero, J. M. (2009). *La metáfora de la sociedad-red. Comunicación y poder, de Manuel Castells* [Blog]. <http://www.jmpereztornero.eu/2009/12/08/la-metafora-de-la-sociedad-red-comunicacion-y-poder-de-manuel-castells/>
- Puech, M. (2008). *Homo Sapiens Technologicus. Philosophie de la technologie contemporaine, philosophie de la sagesse contemporaine*. Le Pommier.
- Reguillo, R. (2008). Saber y poder de representación: la(s) disputa(s) por el espacio interpretativo. *Comunicación y Sociedad*, (9), 11-33.
- Sacristán, A. (2021). La cultura digital y su futuro. Tecnologías en modo humanizado, convergente. *Telos*, (115), 83-88. <https://telos.>

- fundaciontelefonica.com/telos-115-cuaderno-un-mundo-en-construccion-alewjandro-sacristan-la-cultura-digital-y-su-futuro/
- Schutz, A. (1987). *Le chercheur et le quotidien*. Klincksieck.
- Simmel, G. (1981). *Sociologie et épistémologie*. PUF.
- Simmel, G. (1988). *La tragédie de la culture*. Éditions Rivages.
- Simmel, G. (1999). *Sociologie. Études sur les formes de la socialisation*. PUF.
- Van Dijck, J. (2016). *La cultura de la conectividad: una historia crítica de las redes sociales*. Siglo XXI Editores.
- Virilio, P. (1995). Velocidad e información. ¡Alarma en el ciberespacio! *Le Monde Diplomatique* [PDF]. http://ateneu.xtec.cat/wikiform/wikiexport/_media/cursos/curriculum/interniv/dv36/paulvirilio.pdf
- Weber, M. (1964). *Economía y sociedad*. Fondo de Cultura Económica.
- Zafra, R. (2015). *Ojos y capital*. Publicaciones Consonni.
- Zafra, R. (2016). I like you image. Políticas de la afectividad y cultura del archivo en la red [PDF]. *Visualidades*, 14(1), 130-149. <https://www.remudioszafra.net/Ilikeyourimage-rzafra.pdf>