

Hiperpresencia. El tercero excluido del binarismo mapa/territorio, el cambio cultural en curso y las políticas masivas de ultraderecha¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n60.01>

ALEJANDRO GRIMSON²

<https://orcid.org/0000-0001-7177-4853>

Universidad Nacional de San Martín/Conicet, Argentina

agrimson@unsam.edu.ar

Cómo citar este artículo: Grimson, A. (2026). Hiperpresencia. El tercero excluido del binarismo mapa/territorio, el cambio cultural en curso y las políticas masivas de ultraderecha. *Tabula Rasa*, 60, 11-31. <https://doi.org/10.25058/20112742.n60.01>

Recibido: 28 de agosto 2026

Aceptado: 29 de septiembre de 2026

Resumen:

Este artículo propone el concepto de hiperpresencia para nombrar un fenómeno que el binarismo mapa/territorio ha dejado sistemáticamente fuera del análisis político: la existencia de objetos, figuras y eventos que condensan más significado y energía afectiva de lo que cualquier representación equivalente puede capturar, y que son interpretados por grandes sectores de la población no como señales de algo ausente sino como presencias directas. La hiperpresencia no es un error cognitivo ni una patología social, sino una configuración de interpretación, un modo de vivir la recepción y de leer signos, personas y acciones como presencia. La hipótesis central es que Europa y las Américas asisten a un cambio histórico en la configuración hermenéutica dominante: de una configuración representacional, que distingue mapa y territorio y procesa la experiencia política a través de la mediación simbólica, a una configuración hiperpresencial, en la que esa distancia semiótica se reduce o colapsa y las figuras políticas, los eventos mediados y los líderes carismáticos son procesados como presencias directas antes de cualquier elaboración interpretativa. Este cambio no fue producido por la extrema derecha, sino encontrado por ella y capitalizado con enorme habilidad.

Palabras clave: hiperpresencia; hermenéutica social; cambio cultural; ultraderecha; representación; paisajes emocionales.

¹ Este artículo es resultado de la investigación realizada por el autor sobre la noción de presencia ante el quiebre del binarismo mapa/territorio en los lenguajes políticos contemporáneos.

² Doctor en antropología, Universidade de Brasília.

Hyperpresence. The Third Party Excluded from the Map/Territory Binary, the Ongoing Cultural Shift, and the Massive Far-Right Policies

Abstract:

This article advances the notion of hyperpresence to designate a phenomenon that the map-territory binary has systematically left aside from the political analysis, namely, the existence of objects, characters, and events condensing more significance and affective energy than any other equivalent representation, and which are interpreted by large swaths of population as direct presences rather than signs of something absent. Hyperpresence is not a cognitive bias or a social pathology, but an interpretive configuration, a way of experiencing reception and reading signs, individuals, and actions as presences. Our central hypothesis is that Europe and the Americas are witnessing a historic change in their mainstream hermeneutic configuration: from some representational configuration that makes a difference between map and territory, and processes political experience as mediated by symbol towards a hyperpresential configuration where semiotic distance shrinks or collapses, and where political figures, mediated events, and charismatic leaders are processed as direct presences rather than going through any other interpretive elaboration. Such a change was not produced by the far-right wing but discovered and quite skillfully capitalized by them.

Keywords: hyperpresence; social hermeneutics; cultural change; far-right wing; representation; emotional landscapes.

Hiperpresença. O terceiro excluído do binarismo mapa/território, a mudança cultural em curso e as políticas massivas de ultradireita

Resumo:

Este artigo propõe o conceito hiperpresença para nomear um fenômeno que o binarismo mapa/território tem deixado fora da análise política de maneira sistemática: a existência de objetos, figuras e eventos que condensam mais significado e energia afetiva do que qualquer representação equivalente pode capturar, e que são interpretados por grandes setores da população não como sinais de algo ausente, mas como presenças diretas. A hiperpresença não é um erro cognitivo nem uma patologia social, mas uma configuração de interpretação, um modo de experimentar a recepção e de ler sinais, pessoas, ações como presença. A hipótese central é que a Europa e as Américas assistem a uma mudança histórica na configuração hermenêutica dominante: de uma configuração representacional, que diferencia mapa e território e processa a experiência política através da mediação simbólica, para uma configuração hiperpresencial, em que essa distância semiótica se reduz ou colapsa e as figuras políticas, os eventos mediados e as lideranças carismáticas são processados como presenças diretas antes de qualquer elaboração interpretativa. Essa mudança não foi produzida pela extrema direita, mas achada por ela e capitalizada com enorme habilidade.

Palavras-chave: hiperpresença; hermenêutica social; mudança cultural; ultradireita; representação; paisagens emocionais.

Por qué millones votan la destrucción: paisajes emocionales y el giro hermenéutico

Algo se ha quebrado en los marcos dominantes para comprender el comportamiento político masivo. La pregunta que organiza este artículo es sencilla: ¿por qué grandes sectores de la población en Europa y las Américas interpretan la realidad política, la información y el liderazgo de modos que los modelos analíticos establecidos no anticiparon y siguen teniendo dificultades para explicar? ¿Por qué la refutación empírica rara vez modifica la convicción política? ¿Por qué líderes carismáticos que prometen abiertamente la destrucción —de instituciones, de marcos económicos, de contratos sociales— atraen a corrientes masivas y a veces a mayorías electorales?

Las respuestas habituales son insuficientes. Las explicaciones económicas identifican causas reales —desindustrialización, precariedad, desigualdad, el fin de los horizontes de movilidad social ascendente— pero no pueden dar cuenta de que el ascenso de fuerzas de ultraderecha corta transversalmente las posiciones de clase, que gana terreno tanto en períodos de crecimiento como de recesión, que recluta entre los beneficiarios de la protección social tanto como entre sus víctimas (Pinheiro Machado & Maia, 2023). La tesis de la manipulación —que las poblaciones son engañadas por la desinformación y la distorsión algorítmica— identifica un mecanismo real pero no puede explicar por qué esas manipulaciones funcionan, por qué encuentran una recepción dispuesta y entusiasta en lugar de sospecha. Como ha argumentado Nunes (2022) sobre Brasil, la impostura de quienes difunden mentiras conscientemente no puede entenderse sin atender al público que se siente atraído por ellas, que encuentra en ellas algo que necesita.

Nuestro argumento es que algo ha cambiado a un nivel más fundamental: en la configuración hermenéutica social, es decir, en el modo en que grandes sectores de población significan la realidad, la información, los discursos y las figuras políticas. En cada contexto histórico, distintas personas, grupos y sectores utilizan matrices naturalizadas para interpretar la realidad, los signos, los discursos. Nada tiene sentido en sí. Todo es socialmente interpretado. Si el sentido común es contradictorio, las formas habituales de interpretación también pueden serlo. Por ello hablamos de «configuración»: en una configuración hay heterogeneidades y diferencias combinadas de un modo específico en un momento dado.

No solo ha cambiado qué piensan amplios sectores sociales, sino cómo hacen sentido del mundo. Este giro es cultural en el sentido más profundo: involucra los modos de percepción, significación y respuesta afectiva a través de los cuales la experiencia social se vuelve significativa. Es este giro —y no meramente el agravio económico ni la manipulación estratégica— el que provee la condición de posibilidad para la actual oleada de política de masas de ultraderecha.

El concepto de paisaje emocional (Grossberg, 2018; Grimson, 2024) nombra una dimensión de este giro. En cada período histórico, la organización de la esperanza y el resentimiento, del miedo y la solidaridad, de la confianza y la sospecha, adopta una configuración particular. Aquello que Williams (1977) llamó «estructura del sentir» he propuesto reelaborarlo como configuración de sensibilidad para captar mejor su dinamismo y heterogeneidad interna. En Europa y las Américas en las dos últimas décadas ha emergido una nueva configuración de sensibilidad: organizada no en torno a horizontes de progreso colectivo, el valor de la vida pública y la eficacia de la solidaridad, sino en torno al neoindividualismo, la desconfianza profunda hacia lo público, un resentimiento exacerbado que corta horizontalmente las posiciones sociales, y una temporalidad ansiosa en la que el futuro aparece como amenaza más que como promesa (Grimson, 2024, cap. 4).

Grossberg (2018) describe esto como un paisaje de «nihilismo pasivo» construido en torno a cuatro ejes: una cultura de la crueldad, trastornos de ansiedad, narcisismo, y una alienación temporal peculiar —el entusiasmo simultáneo por un futuro que nunca llega y la sensación de que todo solo puede empeorar salvo para una pequeña elite—. Kimmel (2013) rastrea la dimensión de género de este paisaje en Estados Unidos, donde el resentimiento masculino blanco —el «privilegio agraviado» de quienes han perdido estatus posicional— se convierte en un rasgo estructural del terreno político. Cramer (2016) documenta en el Wisconsin rural cómo lo que en su superficie parece un desacuerdo de principios políticos está organizado por una política más profunda del resentimiento: disputas sobre quién obtiene qué, quién tiene poder y a quién culpar, previas a cualquier consideración de contenido programático.

El punto crucial —y es uno que vale subrayar porque es sistemáticamente omitido por los análisis puramente estratégicos del éxito de ultraderecha— es temporal. El paisaje emocional viene primero. La figura política que lo canaliza viene después. Kimmel estaba describiendo el paisaje que eventualmente produciría a Trump antes de que Trump existiera. Richmond (2020) estudiaba en 2016 a los «trabajadores enojados» en la periferia de San Pablo, con su fuerte aversión a los políticos y su rabia latente, antes de que Bolsonaro apareciera como el vehículo de esa rabia. El paisaje no es producido por el líder. Es la condición cultural que hace posibles ciertos tipos de liderazgo e imposibles otros.

Esto tiene implicaciones inmediatas para entender el fracaso de las fuerzas democráticas. El filósofo brasileño Marcos Nobre (2022) observó que «el mundo se ha puesto patas para arriba y a menudo tenemos la sensación de que la teoría continúa en el mismo lugar». Las fuerzas democráticas —partidos, movimientos, intelectuales— han respondido al nuevo paisaje principalmente con mapas: datos, argumentos, programas, *fact-checks*. Han continuado operando dentro de una hermenéutica representacional —un modo de comunicación política basado en el

supuesto de que lo que cambia mentes es la información precisa, los argumentos bien razonados y las posiciones de política correctas—. Esto no es incorrecto en sí mismo. Pero se dirige a un sujeto político que procesa la experiencia política de un modo particular: a través de la mediación de la interpretación, la evidencia y la deliberación. Cuando el modo dominante de procesar la experiencia política se ha desplazado, dirigirse a ese sujeto significa hablarle a una audiencia que se reduce.

Para comprender la escala y la especificidad de este desplazamiento, es necesario un marco histórico. Cuando cayó el Muro de Berlín se impuso una narrativa global sobre el fin de la historia, donde supuestamente la conjunción de capitalismo y democracia llevarían bienestar a todos los rincones del planeta. Estrictamente, no se trataba solo de capitalismo, sino de continuar la ofensiva neoliberal de Pinochet, Thatcher y Reagan, pero ahora con una desmovilización inédita de movimientos sociales tradicionales y de los progresismos. La hegemonía neoliberal de los noventa fue impactante por su capacidad de generar un «discurso único»: no hay alternativa.

Sin embargo, en un contexto donde las desigualdades crecían, donde el Estado de bienestar seguía su retirada, donde se debilitaban los derechos sociales universales, se desplegó en algunos países una «compensación» cultural: la ampliación de derechos civiles para mujeres, disidencias, afrodescendientes y pueblos originarios. El neoliberalismo y el multiculturalismo tuvieron encuentros de alta intensidad. Se daba con el reconocimiento o la cultura una compensación por lo que se extraía en la distribución (Fraser, 1997). Con muchas variaciones, esa conjunción siguió vigente hasta entrada la segunda década de este siglo. En Europa y Estados Unidos, el momento de quiebre fue la crisis de 2008, cuando los Estados respondieron salvando a los bancos antes que a los ciudadanos endeudados. De esas crisis surgieron movimientos como Syriza y Podemos, líderes como Sanders, Corbyn o Mélenchon. Chantal Mouffe (2018) llamó a esa coyuntura el «momento populista»: el surgimiento simultáneo de liderazgos de ruptura tanto en opciones progresistas como de derecha.

Sin embargo, pocos años después todos esos liderazgos progresistas habían sido derrotados, cayeron también muchos gobiernos progresistas de Sudamérica, y comenzó el ascenso sostenido de la extrema derecha. La asimetría es llamativa: ¿a qué se debe que el mismo paisaje emocional de desilusión y rabia haya sido capitalizado mucho más eficazmente por la derecha que por la izquierda? ¿A la especificidad de las transformaciones productivas del capitalismo global? ¿Al debilitamiento del Estado-nación y sus dificultades fiscales? ¿Al papel de las tecnologías, el *smartphone* y las redes? Nuestra hipótesis es que a todo ello hay que agregar el cambio en la configuración de sensibilidad y en la configuración hermenéutica. La derecha extrema está trabajando a partir de esos cambios. La mayoría de las fuerzas progresistas no los ha comprendido y sigue trabajando en las configuraciones anteriores mientras su público se reduce.

La configuración hermenéutica social y sus transformaciones

Przeworski sostiene que es difícil saber hasta qué punto la extrema derecha crece por el rechazo a los partidos tradicionales «y en qué medida al surgimiento de alguna segunda dimensión, de índole cultural» (2019, p. 121). Nuestra tesis es que esa dimensión cultural y afectiva cumple un rol decisivo que aún no ha sido reconocido. La nueva afectividad se vincula a la sobreabundancia de incertidumbre, la escasez de empatía y la languidez de la solidaridad, a la emergencia de un afecto des-comunal. Es indudable que el proceso de smartphonización de la vida social es inseparable del neoindividualismo. A la vez, en ese devenir de gobernanza algorítmica, hay otras sensibilidades y afectividades en retroceso: «la expropiación de los afectos es practicada también por las corporaciones y las instituciones» (García Canclini, 2019, p. 152).

Ha emergido una nueva configuración de sensibilidad en amplios lugares del mundo. Una configuración de sensibilidad es una articulación específica, en un momento histórico, de los modos en que se combinan las emociones, los sentimientos, las formas de percepción, las formas de significación. Implica jerarquías contundentes entre inclinaciones hacia la nostalgia o la esperanza, hacia la convivencia comunitaria o el individualismo, entre formas de amor, ira, resentimiento, empatía, odio, repulsión, sentimientos de pertenencia y de exclusión. Toda configuración presupone que no es una estructura coherente ni un sistema perfectamente ordenado, sino una articulación de heterogeneidades dinámicamente jerarquizadas.

El antecedente de esta noción es la «estructura del sentir» de Raymond Williams (1977). En un libro donde la pregunta central es acerca de «la determinación» —no como causalidad sino como delimitación de lo posible y presiones en una dirección dada—, la noción de estructura del sentir aparece como imprescindible cuando se renuncia a la metáfora arquitectónica de base y superestructura, cuando se parte de que la cultura y el lenguaje son constitutivos de lo social. Cuatro décadas más tarde conviene sustituir la noción de estructura por la de configuración, ya que esta última es más apropiada para dar cuenta de las heterogeneidades, la fluidez y el carácter dinámico. Además, siguiendo a Spinoza, a Deleuze, a Damasio, entre otros, está claro que la centralidad política de «los afectos» incluye tanto sentimientos como emociones. De ahí la propuesta de un término como sensibilidad, que busca ser más abarcativo que «el sentir».

Conviene situar esta noción junto a una segunda genealogía, distinta de la de Williams, pero complementaria. Desde *El reparto de lo sensible* (2000), Jacques Rancière propuso pensar la política como una partición de lo sensible. Todo orden social recorta lo que es visible y lo que es invisible, lo que es decible y lo que no, quiénes cuentan como parte de la comunidad y quiénes quedan como los «sin parte». Su tesis fuerte es que toda política opera sobre esa partición, y que

la emancipación consiste en interrumpirla desde la posición de quienes fueron excluidos. La noción de configuración de sensibilidad recoge el gesto fundamental de Rancière —tratar lo sensible como un orden producido históricamente, con consecuencias políticas y abierto al cambio— sin adoptar su horizonte específico. La diferencia vale la pena marcarla. La partición rancieriana opera sobre el eje de la visibilidad, sobre lo que se admite en lo común. La configuración de sensibilidad opera en otro plano: nombra el modo en que se combinan los afectos, las percepciones y las significaciones para quienes ya están dentro de la partición. Dos configuraciones de sensibilidad muy distintas pueden coexistir bajo un mismo reparto rancieriano: los mismos actores son visibles y decibles para todos, y sin embargo distintos públicos los procesan a través de articulaciones afectivas diferentes. Rancière piensa la entrada a lo común. Nuestro argumento se ocupa del procesamiento que ocurre dentro de ella.

No hay una escisión entre el pensar y el sentir. No estamos hablando de ideologías o sistemas axiomáticos de pensamiento. Estamos hablando de sentido común hecho cuerpo, subjetivado, que encuadra modos de mirar, de oír, de tacto, del gusto, del olfato, de los significados. Los cuerpos son la carne de la semiosis social. Nada tiene un significado predefinido, cerrado, previo al encuentro intersubjetivo. Un animal puede verse como alimento o como ser sagrado. Una corona real puede ser un símbolo de una institución del pasado o un poder cautivante. Ha cambiado de modo revolucionario el modo en que la mayoría de las personas significan los «hechos objetivos», y eso implica que están cambiando objetividades: quiénes son los presidentes, si van o no a la guerra, si reina el individualismo o la solidaridad.

En una configuración hiperpresencial los signos son experimentados como inmediatamente reales, de manera que colapsa la distancia entre representación y presencia. La hiperpresencia no es un déficit cognitivo ni una patología social. Es una configuración de interpretación con su propia racionalidad histórica. Estar frente a un personaje excepcional y sentir en el cuerpo una conmoción, quedar plenamente cautivado, es una posibilidad humana que existió y existirá en distintos contextos. Las investigaciones sobre percepción han documentado ampliamente formas de interpretación que no pasan por la mediación semiótica convencional. El nuevo paisaje emocional no solo tiene contenidos diferentes —más ira, más resentimiento— sino que opera a través de una configuración interpretativa diferente, una que colapsa la distancia semiótica entre signo y referente, entre mapa y territorio. Grandes sectores de la población «leen» al líder, los *reels* de las redes sociales, los discursos de destrucción, no como representaciones de algo sino como presencias directas. En las secciones siguientes explicaremos la distinción entre configuración representacional y configuración hiperpresencial como dos modos de hacer sentido del mundo. El primero mantiene la distancia semiótica. El segundo la colapsa.

El binarismo que siempre fue incompleto: hacia el concepto de hiperpresencia

Hay una frase que recorre el pensamiento sobre el lenguaje, la política y la comunicación como si fuera una evidencia: el mapa no es el territorio. Alfred Korzybski la formuló en 1931, Gregory Bateson amplió su uso, Jorge Luis Borges la llevó al absurdo, con elegancia, en su cuento sobre el mapa imperial que termina siendo tan detallado que coincide con el territorio: se vuelve inútil, la representación no puede ser idéntica a lo representado. Estas convergencias implicaron un trabajo teórico históricamente necesario: prevenir que las representaciones fuesen confundidas con la realidad que representan.

En el otro extremo, Jean Baudrillard llegó a la conclusión opuesta con la misma estructura: no hay territorio, solo mapa. El simulacro no representa nada porque el referente ha desaparecido. La imagen ya no es imagen de algo: es su propia realidad. Lo que Baudrillard llamó hiperrealidad nombra el momento en que los signos se desligaron definitivamente de cualquier referente real. No se trataba de la culminación de la separación creciente, para Foucault, de las palabras y las cosas. En Baudrillard las cosas se han desvanecido.

Lo que este artículo propone es que ambas posiciones comparten una exclusión: suponer que mapa y territorio son los términos de un problema de dos caras. El binarismo era incompleto desde el principio. Siempre había habido un tercero que los debates sobre la representación no incorporaron adecuadamente. Ese tercero no es ni el mapa ni el territorio: es la hiperpresencia.

La hiperpresencia es conceptualmente la inversión de la hiperrealidad de Baudrillard. Este autor describe un mundo donde el mapa consume al territorio, donde la representación cancela el referente. La hipótesis aquí es la opuesta: hay zonas del territorio que desbordan cualquier mapa, objetos y figuras que condensan más de lo que cualquier representación equivalente puede capturar, eventos que producen en quienes los experimentan algo que ningún mapa de esos eventos puede reproducir. La hiperpresencia no ocurre cuando la representación se come al referente. Ocurre cuando un objeto —o algo experimentado como tal— se desborda a sí mismo, supera los marcos que ordinariamente lo alojan.

El rey que desfila frente a su pueblo no es el territorio del poder soberano. Tampoco es un mapa de ese poder. El mapa del poder soberano es el decreto, el emblema, la fotografía oficial. El rey que pasa —con sus joyas, su pompa, su cuerpo real en movimiento ante los ojos de quien lo presencia— es una tercera cosa: es el poder soberano condensado en un cuerpo, exhibido en un instante, que produce en quien lo ve algo que el decreto y la fotografía no pueden producir. Messi en el estadio no es el territorio de la excelencia futbolística ni un mapa de ella: es Messi, objeto, signo, metáfora, excedente y condensación al mismo

tiempo. La Torre Eiffel para quien llega después de haber soñado con ella durante años no es una esquina del mapa turístico ni simplemente el objeto físico: es una zona de condensación simbólica que desborda cualquier representación previa.

Llamamos hiperpresencia a este tercero. No porque sea el mejor término posible —la cuestión terminológica permanece abierta— sino porque captura los rasgos que más importan: que es una forma de presencia (algo que está ahí, que se experimenta directamente, no como signo de algo ausente) y que su carácter definitorio es la condensación (contiene más de lo que los marcos interpretativos ordinarios pueden procesar). El prefijo hiper marca la inversión respecto a Baudrillard: no la imagen que supera a lo real, sino lo real —o un signo interpretado como real— que supera a cualquiera de sus imágenes. Aquello que desborda al mapa puede ser real o puede ser un proceso simbólico comprendido como real.

Desde nuestro punto de vista, tanto la concepción que sostiene que siempre hay un territorio real con relaciones complejas con el mapa como la que argumenta que los territorios han sido absorbidos por los mapas, reducen los procesos de significación. Buscan resolver contradicciones de los procesos sociales en el nivel de la teoría. Al proponer la hiperpresencia como tercero irreducible, estamos ampliando las preguntas y los conceptos, en lugar de establecer *a priori*.

Antes de continuar, es necesario situar este argumento en relación con sus antecedentes más directos. Hans Ulrich Gumbrecht, en *Production of Presence* (2004), fue quien más sistemáticamente abordó la distinción entre presencia y significado como problema teórico central. Su argumento es que la modernidad occidental construyó una «cultura del significado» que suprimió la dimensión de presencia —la experiencia inmediata, corporal, no semiótica de los objetos y eventos— en favor de la interpretación. En ese sentido, el argumento que aquí propongo puede leerse como una extensión de Gumbrecht al dominio político y mediático digital. Sin embargo, hay tres diferencias importantes. Primero, Gumbrecht confina su análisis al dominio estético y no desarrolla las implicaciones políticas de la distinción. Segundo, no trabaja el cambio histórico de configuración: para Gumbrecht la tensión entre presencia y significado es estructural en la modernidad, no un giro epocal. Tercero —y más importante para nuestro argumento— Gumbrecht no analiza la hiperpresencia como fenómeno relacional producido por la articulación entre objetos y configuraciones de sensibilidad: la describe como propiedad de ciertos objetos estéticos. Lo que aquí se propone es que la hiperpresencia es un fenómeno que emerge en la relación entre objetos con alta densidad simbólica y configuraciones de sensibilidad que colapsan la distancia semiótica. Esa relacionalidad es lo que permite explicar tanto su historicidad —por qué hegemoniza ahora y no antes— como su especificidad política.

Una aclaración se vuelve necesaria, porque la palabra misma hiperpresencia podría parecer que reactiva aquella metafísica de la presencia que Derrida dedicó su obra a desmontar. No la reactiva. Derrida no criticó la presencia sin más, sino un régimen filosófico preciso. Lo que cuestionó fue el privilegio metafísico que la tradición occidental, de Platón a Husserl, habría concedido a ciertas figuras de la presencia —la voz que se autoafecta por sobre el signo diferido, la conciencia transparente a sí misma por sobre la mediación temporal— a expensas de las operaciones de diferimiento, ausencia y huella que las hacen posibles. Lo que su crítica desarmó no fue toda experiencia de presencia, sino un aparato filosófico que hacía pasar la presencia por inmediatez plena. El concepto de hiperpresencia no supone ningún acceso inmediato, transparente o no mediado a lo real. No restituye el privilegio que Derrida cuestionó. Parte, al contrario, de la premisa de que toda presencia es producida históricamente y mediada técnicamente. La hiperpresencia nombra un régimen empírico de recepción o interpretación, propio de la cultura digital, en el que ciertas representaciones pasan a ser vividas menos como mediaciones que remiten a una ausencia que como formas de copresencia con aquello que representan. No es una categoría ontológica sino histórica y antropológica. No describe la naturaleza de la representación, sino un modo específico, contingente y técnicamente configurado de habitarla.

La hiperpresencia siempre estuvo ahí

Antes de cualquier debate teórico, antes de Korzybski y antes de Baudrillard, la humanidad producía y experimentaba hiperpresencias. No era un fenómeno marginal ni excepcional: era central a la organización de la vida social, política y religiosa.

Toda coronación real es una hiperpresencia. El rey no es coronado para que la corona sea su mapa: es coronado para que la corona condense en su cuerpo algo que sin ese ritual permanecía abstracto. Ernst Kantorowicz (1957) describió la doctrina medieval de los dos cuerpos del rey —el cuerpo natural que muere y el cuerpo político que no muere— como una tentativa de articular exactamente este fenómeno: el cuerpo del rey condensa algo que excede al individuo. Todo ritual religioso produce hiperpresencias. Las reliquias medievales no eran recuerdos de los santos. Eran los santos presentes en sus fragmentos corporales. La Eucaristía —que dividió a la Reforma con una virulencia que hoy nos cuesta entender— era exactamente ese debate. Lutero insistía en que el pan era el cuerpo de Cristo (hiperpresencia). Zwinglio sostenía que el pan representaba el cuerpo de Cristo (mapa). La intensidad de esa controversia mide cuánto importaba la diferencia.

Los altares domésticos de las culturas andinas, africanas y asiáticas no son representaciones de los ancestros: son lugares donde los ancestros están presentes. El antropólogo Marshall Sahlins (2022) argumentó que este régimen —donde los espíritus y los ancestros están realmente presentes como agentes en el mundo de los

vivos— es la norma en la historia de la humanidad, no la excepción. La excepción es el régimen occidental moderno, que redujo toda presencia a representación. Y no es casual que ese régimen occidental coincida con el dominio de la escritura como medio: la palabra escrita es el medio más radicalmente representacional que existe. Desde la escritura, la hiperpresencia resulta invisible o marginal —un residuo pre-moderno, pre-racional, a lo sumo un objeto de la antropología o la historia de las religiones, no un fenómeno teóricamente relevante para el análisis político—.

En varias lenguas asiáticas, africanas y de pueblos originarios de América no existía un término equivalente al concepto europeo moderno de representación como «hacer presente lo ausente mediante un sustituto simbólico» hasta que llegó la influencia europea. El concepto japonés de *kata* no es la representación de algo ausente sino la forma encarnada de una práctica transmitida —produce presencia, organiza la acción, transmite tradición corporal—. El concepto chino de *xiang* no es copia de algo sino patrón que condensa relaciones del mundo. En las ontologías andinas, la imagen ritual no representa a la divinidad: funciona como su presencia activa. En guaraní, la palabra *ta'anga* refiere a la imagen o la figura, pero muchas veces es concebida como manifestación o aparición más que como reemplazo simbólico, porque en esas tradiciones amerindias la imagen puede participar del ser. En muchas lenguas y cosmovisiones conviven hoy las nociones de sustitución propias de la modernidad con nociones de presencia o aparición. El peor error sería exotizar estas tradiciones. Se trata de reconocer que el representacionalismo europeo es un producto histórico culturalmente específico, no la condición general de toda interpretación humana.

En el trabajo sobre ritual y performance, Díaz Cruz había señalado la potencialidad de un «fulgor de la presencia» (Díaz Cruz, 2023). Le reconoce una potencia de transformación ontológica. Lo que aquí propongo se sitúa en otro plano. La hiperpresencia retoma esa dimensión central en un argumento específico sobre una configuración de interpretación de las presencias y los signos. Ese fulgor, sostenemos, puede devenir también rasgo de una época. Puede ser o convertirse en una dimensión de los modos de lectura e interpretación de ciertas realidades. Ante la multiplicidad de desencantamientos, la relevancia del resplandor.

El cambio cultural en curso: Menochio y la transición en otra dirección

Si la hiperpresencia siempre estuvo ahí, la pregunta teórica no es por qué existe sino por qué está hegemonizándose ahora. La respuesta requiere un marco de cambio cultural de larga duración.

En 1976 Carlo Ginzburg publicó *El queso y los gusanos*, una microhistoria sobre Domenico Scandella, apodado Menochio, un molinero friulano del siglo XVI que fue procesado dos veces por la Inquisición. Menochio era uno de los primeros

lectores populares: sabía leer, había leído algunos libros, y esa lectura interactuó de maneras imprevisibles con el sustrato de la cultura oral en que había crecido. Ginzburg lo usó para documentar la transición de la cultura oral a la cultura escrita en el mundo rural europeo: no como un proceso suave y gradual sino como una fricción, una zona de interferencia donde dos regímenes de lectura convivían de manera inestable. La cultura oral operaba con categorías de presencia. La cultura escrita operó progresivamente con categorías de representación.

La hipótesis que propongo aquí es que estamos viviendo una transición cultural de magnitudes comparables a la que Menochio encarnó, pero en otra dirección. Hemos culminado la transición a la cultura escrita —que es siempre cartográfica, que opera en el registro representacional— y estamos asistiendo a un resurgimiento masivo de la configuración hiperpresencial. No como retroceso ni como regresión: como una nueva configuración histórica donde el saber leer signos como presencias intensificadas se vuelve, de nuevo, el modo dominante en amplias zonas de la vida política y comunicacional. Vale señalar las limitaciones de esta hipótesis: no afirma que la configuración representacional desaparece, sino que pierde su centralidad hegemónica en dominios específicos —la política, la comunicación mediada digitalmente— donde antes era dominante. Y no afirma que el cambio sea uniforme: hay sectores que continúan operando principalmente en registro representacional, y la frontera entre las configuraciones es siempre porosa y contestada.

El ecosistema digital contemporáneo —y especialmente las redes de contenido breve como TikTok e Instagram— tiende a la eliminación de los marcos que identifican el contenido como representación. El *reel* que aparece en el *feed* no tiene enmarque editorial, no tiene contexto institucional, no dice quién lo produjo ni con qué intención. Es simplemente algo que ocurre frente a los ojos. Y algo que ocurre frente a los ojos puede ser recibido como representación —si el sujeto dispone del entrenamiento y la disposición para hacerlo— o como hiperpresencia —si esos marcos no están disponibles o han sido desactivados—. Esta no es una hipótesis sobre medios en abstracto. Es una hipótesis sobre la interacción entre medios y configuraciones de sensibilidad. Cuando el paisaje emocional está organizado por el miedo, la ira y la desconfianza profunda, la resistencia al colapso del distanciamiento semiótico es mucho menor.

Esto no lo provocó la extrema derecha. Está ocurriendo en todo el espectro político, en las redes sociales, en el resurgimiento de prácticas espirituales no institucionales, en la relación de millones de personas con figuras del deporte y el espectáculo. Lo que hizo la extrema derecha —con enorme habilidad, hay que reconocerlo— fue entender este cambio antes que sus adversarios y adaptar sus modelos de comunicación política a él.

Hiperpresencia y transgresión

La hiperpresencia es un concepto del mismo orden analítico que el mapa y el territorio. Así como existen innumerables formas del mapa —texto, imagen, argumento, dato, programa— e innumerables formas del territorio, existen innumerables formas de hiperpresencia. El milagro, para los creyentes, es una hiperpresencia: la irrupción de algo que excede todos los marcos interpretativos ordinarios. El altar de los ancestros, la reliquia, la aparición de espíritus en cosmologías andinas o africanas son hiperpresencias en sociedades donde la configuración hermenéutica social opera a través de la presencia y la encarnación más que de la sustitución simbólica. Messi, Maradona, Pelé pueden devenir hiperpresencias, especialmente en aquellos momentos en que parecen superar los límites de lo humanamente posible. El líder carismático de cualquier signo ideológico —Perón en el balcón de la Plaza de Mayo, Castro hablando durante horas ante cientos de miles, la imagen del Che que condensó un ideal revolucionario en un cuerpo— es una hiperpresencia. La categoría es histórica y relacional, no ideológica: nombra una posición estructural en un campo triádico, no un contenido político.

Estamos asistiendo al cambio de la escala y, sobre todo, la hegemonía hermenéutica de la hiperpresencia en la vida política. A medida que la configuración de sensibilidad en Europa y las Américas se ha transformado, también se ha transformado la configuración hermenéutica social a través del cual se procesa la experiencia política. Una porción creciente de la población ya no procesa la realidad política principalmente a través de los marcos mediadores de la hermenéutica representacional, esto es, evidencia, argumento, deliberación, verificación institucional. Lo hace a través de un registro hiperpresencial: intensidad directa, condensación afectiva, la presencia del líder o de la imagen como algo que se experimenta antes de ser interpretado. Este desplazamiento fue producido por transformaciones estructurales en las relaciones laborales, la tecnología y la subjetividad que precedieron a cualquier resultado electoral específico. Pero no fue reconocido de igual manera por todas las corrientes políticas.

La extrema derecha aprendió, empírica y prácticamente, a hablar el lenguaje político emergente de la época. La forma específica de hiperpresencia que figuras como Milei, Bolsonaro y Trump construyeron no es accidental a su política —es su política, en el nivel que más importa en la configuración hermenéutica actual—. Es una hiperpresencia edificada sobre la condensación de un paisaje emocional específico: décadas de frustración, el peso acumulado de promesas incumplidas, la rabia de quienes sienten que el orden existente ha producido sistemáticamente resultados a su costa mientras protegía a quienes le pertenecen. Estos líderes no ofrecen principalmente un programa —sino la presencia intensa y visceral de esa rabia acumulada encarnada en un cuerpo, una voz, una performance y, sobre todo, una sensación de potencia—.

Aquí es donde la transgresión de normas, la negación del consenso científico y el abuso sistemático de la realidad factual entran en el análisis —pero como amplificadores de una hiperpresencia ya constituida, no como su fuente—. El mecanismo clave no es la ilegalidad ni la falsedad en sí mismas. Es la demostración de una potencia inaccesible. El ciudadano común que porta rabia y resentimiento no puede ignorar una intimación legal, no puede contradecir públicamente a los epidemiólogos, no puede sobrevivir a múltiples condenas penales y salir políticamente fortalecido. Hacerlo, en una configuración de sensibilidad diferente, lo expondría a costos sociales —ridículo, aislamiento, estigma—. El líder hiperpresente de la derecha extrema demuestra, repetida y públicamente que él puede hacer todo eso y desplegarse. Cada transgresión que queda impune, cada negación de la realidad que no le cuesta nada, cada proceso legal que absorbe sin daño no son simplemente provocaciones. Son demostraciones de una potencia que excede la capacidad del orden de sancionar. Y para el seguidor que ya ha abandonado la legitimidad de ese orden, cada demostración produce algo cercano a lo que Spinoza llamó la expansión del *conatus*: la experiencia vicaria de una potencia que no es la suya, pero a la que puede acceder a través de la figura que la encarna.

La gramática específica de esta hiperpresencia —transgresión, negación, desafío sistemático a los marcos de verificación del orden— no es la única forma posible de hiperpresencia política. Es una forma históricamente particular, adecuada a un paisaje emocional históricamente particular: uno definido por la desilusión, el deseo de destruir lo que ha fallado y el colapso de la credibilidad institucional que haría autoridad a esos marcos de verificación. Distintos paisajes emocionales requerirían distintas formas de política hiperpresencial. En una configuración hermenéutica donde la política representacional ha perdido tracción sobre sectores amplios de la población, la fuerza política que puede producir hiperpresencia tiene una ventaja. Puede condensar los afectos dominantes en una figura o acontecimiento que se experimenta antes de ser interpretado, mientras sus adversarios siguen hablando únicamente el lenguaje de los mapas.

Argentina: sociogénesis de la hiperpresencia de Milei

El caso argentino permite rastrear la sociogénesis del paisaje emocional que hizo posible a Milei como hiperpresencia. En 2020 la pandemia se volvió en Argentina una experiencia traumática asociado a fracasos anteriores. El resultado no fue solo angustia, sino la condensación de capas históricas: la sensación de un país que fracasa una y otra vez, que promete y no cumple, que genera ilusiones que terminan en colapso. A la foto del festejo del presidente en Olivos durante cuarentena estricta se sumaron el aumento de la inflación y la falta de empatía del gobierno. Ante la bronca por la inflación, el gobierno ofrecía cifras de crecimiento. Ante la angustia por el empobrecimiento, estadísticas de redistribución. Una sociedad en

hiper alerta traumática no procesa datos, procesa presencias. Los datos son mapas. Lo que la gente necesitaba era alguien que estuviera ahí, que sintiera lo que ellos sentían, que condensara en su cuerpo y su voz la posibilidad de una salida.

Milei como hiperpresencia

Javier Milei llegó a ese paisaje como exactamente eso. No llegó con un programa coherente —sus propuestas económicas eran a menudo contradictorias y sus alianzas completamente oportunistas—. Llegó con una estética de la destrucción que condensaba los afectos dominantes: la bronca, la desilusión, el hartazgo, el deseo de que todo volara por los aires.

Milei operaba sistemáticamente en el registro de la presencia antes que en el de la representación. No argumentaba por qué el Estado debía reducirse, hacía presente esa reducción con la motosierra en la mano. No describía sus planes para el Banco Central, prometía «dinamitarlo». No explicaba por qué el orden existente era ilegítimo, encarnaba su destrucción en el cuerpo, en el grito, en la performance. El criterio no es el éxito, es la lógica comunicacional, que opera por condensación afectiva directa antes que por persuasión argumental.

La motosierra era hiperpresencia pura: no un argumento a favor de la reducción del Estado sino la presencia de esa reducción, la sensación física de cortar, destruir, limpiar. Su persona pública entera —la melena, el grito, el rock, la motosierra, el vocabulario extremo— era la puesta en cuerpo de lo que la configuración de sensibilidad emergente necesitaba: alguien que no representara la necesidad de cambio, sino que la hiciera presente, la materializara, le diera forma física y sonora.

Esto explica una aparente paradoja. Votantes que no querían privatizaciones masivas votaron a Milei. Sectores que dependían de la protección estatal lo apoyaron. No votaban el programa, votaban la hiperpresencia. Y la hiperpresencia, como la hemos definido, es autónoma respecto de la verdad de lo que condensa. Un dato ilustrativo, con base en entrevistas que hicimos en 2022 y 2023, antes de las campañas: en una zona popular del conurbano, un joven nos decía: «Yo votaría a Milei, aunque no estoy de acuerdo en cosas que dice, sé que a Alberto y a Macri no los votaría. Ya les di la oportunidad a uno, a otro, ahora vamos con Milei». El razonamiento no era ideológico ni programático: era experiencial. Basado en lo que había sentido, no en lo que había evaluado.

La campaña de Milei: produciendo hiperpresencia

La campaña presidencial de Milei en 2023 ofrece la ilustración más concentrada de cómo se ve la comunicación política cuando opera en el registro de la hiperpresencia.

La escena: el Movistar Arena en Buenos Aires, agosto de 2023, acto de cierre de campaña antes de las PASO. Las luces del estadio se apagan. En las pantallas gigantes comienza una cascada de imágenes: edificios que implosionan, explosiones nucleares, hongos nucleares, paredes de fuego, ciudades convertidas en escombros. La secuencia termina con un león envuelto en llamas. Entonces suena el *riff* inicial de “Panic Show” de La Renga, una de las bandas de rock argentino más queridas. La banda había pedido explícita y públicamente que no se usara su música, una exigencia que Milei ignoró repetidamente como acto deliberado de provocación y apropiación. Milei entra no desde el escenario sino desde adentro de la multitud, moviéndose entre sus seguidores, saltando, su cabellera volándole. Llega al escenario con la multitud ya en intensidad máxima.

Esta escena no es un acto político en ningún sentido convencional. Es un evento estético organizado en torno a la demolición, el fuego y la música de rock: tres figuras de transgresión y liberación. La música de campaña no era un *jingle* sino «Se viene el estallido», de Bersuit Vergarabat —un himno de rock escrito en 1997 en el apogeo del Gobierno de Menem, oído retrospectivamente como profético del colapso de 2001—. El guitarrista de la banda envió una carta-documento exigiendo que Milei dejara de usarla. Milei continuó usándola. En esos actos, Milei adaptó la letra de “Panic Show” para sus propias actuaciones, cantando: «¡Hola a todos! ¡Yo soy el rey, soy el león, rugió la bestia en medio de la avenida, corrió la casta sin entender, Panic Show a plena luz del día!. Yo soy un rey de un mundo perdido. Soy el rey, te destrozaré, toda la casta es de mi apetito. ¡Viva la libertad, carajo!».

En estas escenas no se produce un argumento ni un mensaje en el sentido convencional. Es una intensidad. El contenido de la cascada de explosiones nucleares y edificios que colapsan no es «propongo una política de reforma institucional» sino algo mucho más directo: la puesta-en-presencia del deseo de destrucción mismo. Milei no necesitaba persuadir a su audiencia de que el orden existente debía ser demolido. Necesitaba hacer ese deseo presente, darle un cuerpo, un escenario, un sonido, una sensación física de liberación colectiva. La motosierra, las explosiones nucleares, el león en llamas, la música de rock son la presencia de la destrucción, sentida en el cuerpo, en el ruido, en el calor de la multitud.

Esto explica también por qué la refutación argumental tenía, y continúa teniendo, tan poco efecto sobre el apoyo a Milei. La cascada de explosiones nucleares no es una afirmación de verdad. La motosierra no es una propuesta de política. Son experiencias vividas. Y las experiencias sentidas solo se pueden contrarrestar con otras experiencias vividas o sentidas en dirección contraria. Por ejemplo, dos años y medio después de su asunción dos tercios de la población afirma en encuestas que su economía familiar está peor que un año atrás. Sobre esa base comenzó

una erosión de su imagen potenciada por escándalos de corrupción. Eso podría cambiar si la economía mejorase, o también si una alternativa se construyera en un lenguaje que interpele a mayorías. Su debilitamiento relativo no es definitivo ni asegura su derrota.

Consecuencias políticas: la asimetría en dispositivos simbólicos

Una película célebre ilustra la polémica en las fuerzas democráticas chilenas cuando Pinochet convocó al plebiscito de 1988. Las ideas que surgían espontáneamente eran organizar la campaña haciendo eje en la denuncia de los crímenes espantosos de la dictadura, sus torturas, sus asesinatos y desapariciones. Pero surge una contrapropuesta: colocar el énfasis en la esperanza de un país de paz, sin violencia, con libertad, con democracia. El dilema es el mismo que organiza este artículo: ¿se responde al poder con la descripción correcta de sus crímenes, o con la construcción de una presencia que condense los afectos en otra dirección?

Hace décadas las fuerzas progresistas en muchos países del mundo colocan el énfasis en la defensa: de la educación y la salud pública, en la justicia distributiva, en derechos conquistados, en la división de poderes. Desde el punto de vista ético esto es tan correcto como denunciar crímenes. Pero algo correcto puede no ser eficaz. ¿Será entonces que el progresismo debe renunciar a sus valores en función de la eficacia? No es lo que proponemos. Creemos que hay que asumir que contra las fuerzas neoliberales y neoconservadoras a veces faltan propuestas, escogemos más el lenguaje de la denuncia que el discurso de construcción de horizontes positivos. Frente a la irrupción de las *fake news* buscamos contraponer datos, información. ¿Qué ocurre cuando frente a la mentira no alcanza con contraponer la verdad? No hay que cruzar los límites éticos que nos constituyen. Pero sí hay que quebrar los límites de la imaginación social y política que nos imponemos a partir de una tradición y una rutina.

Las fuerzas progresistas operan en una configuración hermenéutica representacional mientras la disputa política se libra en otro terreno: la configuración hiperpresencial. No se trata de un problema de comunicación deficiente: es que no es posible comunicar eficazmente sin comprender los cambios culturales y simbólicos. Los datos no tienen la capacidad de revertir emociones. Las «pasiones tristes» solo pueden ser confrontadas, según Spinoza, con un afecto de igual potencia y que apunte en la dirección contraria.

Hay y habrá excepciones. Líderes o colectivos que producen hiperpresencias: una oratoria que electriza, una imagen que circula como símbolo de esperanza. Pero si no lo conceptualizamos, no es posible desplegar una estrategia, darle sistematicidad. Entonces, después del acierto se regresa a las rutinas cartográficas.

Es posible ganar una elección, generalmente por las consecuencias de las políticas de los adversarios. Pero algo muy distinto a un resultado electoral es conquistar corazones, ingresar capilarmente a la sociedad.

Por ello necesitamos comprender qué significaría una hiperpresencia que condense esperanza, comunidad y dignidad en lugar de miedo, resentimiento y destrucción. Proponer que las fuerzas democráticas necesitan producir hiperpresencias no es una propuesta inocente. La objeción inmediata tiene nombre y apellido: Walter Benjamin. En el epílogo de su ensayo sobre la obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica, Benjamin diagnosticó que el fascismo estetiza la política —convierte la vida política en espectáculo sensorial que produce adhesión masiva sin emancipación real, que moviliza los afectos de las masas para hacerlas presentes en su propia sujeción—. Los *rallies* de Nüremberg, la arquitectura de Speer, la escenografía de Riefenstahl: toda esa producción de presencias intensas era, para Benjamin, el mecanismo central del fascismo. Si este artículo argumenta que las fuerzas democráticas deben aprender a producir hiperpresencias, ¿no está sugiriendo que aprendan del fascismo?

La objeción es seria y no puede despacharse con una frase. Pero puede responderse si se distingue con precisión qué es lo que Benjamin critica. El fascismo no simplemente produce presencia política intensa: produce presencia que condensa servidumbre. Las hiperpresencias fascistas hacen presente, de manera físicamente sentida y afectivamente irresistible, el sometimiento de las masas a un orden que las destruye. Les dan la experiencia de poder sin poder real, la experiencia de comunidad sin transformación de las relaciones de dominación. El problema no es la intensidad de la presencia: es lo que esa presencia condensa y significa.

Esta distinción abre tres criterios para distinguir hiperpresencias democráticas de hiperpresencias fascistas o de ultraderecha. El primero es el contenido afectivo que se condensa: las hiperpresencias de la ultraderecha contemporánea intensifican resentimiento, miedo y el deseo de destruir al otro. Las hiperpresencias democráticas intensificarían reconocimiento mutuo, dignidad compartida, la posibilidad de un orden más justo. El segundo criterio es la relación con la verdad: las hiperpresencias de la ultraderecha operan mediante el colapso activo de los marcos de verificación, requieren que el seguidor suspenda su capacidad de juzgar la realidad. Las hiperpresencias democráticas no necesitan ese mecanismo: pueden coexistir con el pensamiento crítico sin anularlo, pueden ser intensamente sentidas y al mismo tiempo verificables. El tercer criterio es la relación con la mediación política: Benjamin critica que las masas obtengan expresión sin poder. La contra-hiperpresencia democrática que este artículo propone no sustituye la deliberación, el argumento y el programa. Es su condición de posibilidad en el contexto actual —el canal que permite que el argumento llegue, que el programa sea escuchado, que la deliberación tenga participantes que no han sido ya perdidos para la política representacional—.

La historia confirma que esta distinción no es puramente teórica. Las grandes movilizaciones por los derechos civiles en Estados Unidos, el “I Have a Dream” de King, las marchas del Orgullo, las movilizaciones feministas del Ni Una Menos en América Latina son todos eventos que producen hiperpresencias políticas. Condensan afectos de manera pre-interpretativa, producen adhesión y comunidad con una intensidad que ningún argumento puede reproducir. Y no podrían ser considerados estetización fascista de la política. Lo que los distingue de los *rallies* de Nüremberg no es la ausencia de presencia intensa sino lo que esa presencia condensa: el reconocimiento de la dignidad, la demanda de justicia, la afirmación de una humanidad común en lugar de su negación.

La separación entre rigor intelectual y potencia afectiva no es una verdad natural sino un producto histórico —el sedimento de una tradición ilustrada que identificó la razón con la sobriedad y las emociones con la irracionalidad peligrosa—. Esa identificación favorecía formas de política que necesitaban que sus interlocutores fueran ciudadanos deliberativos capaces de procesar argumentos complejos, y desfavorecía a las fuerzas que necesitaban movilizar a sectores cuya experiencia de la política era primariamente afectiva y experiencial. Spinoza ya lo había visto: las pasiones no son el opuesto de la razón sino su condición. No se piensa sin sentir. No se actúa sin afecto. Una política que niega su dimensión afectiva no la elimina, sino que la vuelve invisible e incontrolable. El momento histórico actual no requiere que las fuerzas democráticas abandonen la precisión intelectual, sino que la produzcan también en el registro de la presencia. No es reducir la política a espectáculo. Es reconocer que la política siempre fue también sensorial, siempre fue también afectiva, y que fingir que no es así ha sido una de las razones del fracaso de las fuerzas democráticas para conectar con sectores amplios de la población en las últimas décadas.

Nudos teóricos que quedan abiertos

Este artículo llega a sus formulaciones a través de un camino que incluyó varias tensiones que no están del todo resueltas. Algunas preguntas quedan abiertas.

¿Dónde reside la condensación: en el objeto o en el modo de interpretación?

El rey con sus pompas tiene objetivamente más densidad que un funcionario de tránsito. Pero la misma procesión de Semana Santa puede ser hiperpresencia para un creyente y fenómeno cultural interesante para un antropólogo. La respuesta provisional es que está en la relación entre los dos: hay objetos que tienen mayor capacidad de producir ese modo de interpretación, pero el objeto solo no lo garantiza. El rey puede defraudar. Messi puede estar lesionado. El *reel* puede caer en un *feed* que ya satura al usuario. La hiperpresencia es siempre un fenómeno relacional, no una propiedad del objeto ni del sujeto.

La diferencia entre ver a Messi en el estadio y ver un *reel* de su gol podría ser de grado o de tipo. La hipótesis de este artículo es que son instancias del mismo fenómeno estructural realizadas en soportes históricamente diferentes. Pero esta hipótesis necesita ser puesta a prueba en análisis concretos. Resolver esa pregunta requiere investigación empírica, no solo argumentación teórica.

Por último, el término «hiperpresencia» es un modo entre otros candidatos —condensación experiencial, presencia saturada, desborde simbólico— para capturar el fenómeno relacional. El debate terminológico no es irrelevante. Hay ciertas propiedades a enfatizar: la excepcionalidad (se distingue de la presencia ordinaria), el exceso (contiene más de lo que los marcos ordinarios pueden procesar), y la relacionalidad (emerge en la relación entre objeto y modo de interpretación). Mientras tanto, una conceptualización resulta imprescindible porque dos mundos están en fricción ante nuestros ojos. Una vertiente política está exprimiendo su oportunidad, mientras algunos logros históricos corren inmensos riesgos. Hablar una lengua extranjera o una lengua del pasado no es una opción política viable.

Declaración sobre el uso de inteligencia artificial

En la preparación de este artículo se utilizó el modelo de lenguaje Claude (Anthropic, versión Opus 4.8), entre el mes de mayo y agosto de 2026, con fines de asistencia editorial: corrección gramatical y de estilo, sugerencia de edición y para mejorar la extensión. La concepción del argumento, la elaboración conceptual, la interpretación y las conclusiones son de autoría exclusiva del autor, quien revisó, contrastó y asumió la responsabilidad intelectual sobre la totalidad del texto. No hay secciones redactadas por el sistema.

Referencias

- Benjamin, W. (2003 [1936]). *The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility*. En *Selected Writings*, vol. 4. Harvard University Press.
- Cramer, K. J. (2016). *The Politics of Resentment: Rural Consciousness in Wisconsin and the Rise of Scott Walker*. University of Chicago Press.
- Derrida, J. (1967). *De la grammatologie*. Éditions de Minuit.
- Díaz Cruz, R. (2023). *El fulgor de la presencia*. Gedisa.

- Fraser, N. (1997). From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Postsocialist' Age. En *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*. Routledge.
- García Canclini, N. (2019). *Ciudadanos reemplazados por algoritmos*. transcript Verlag / CALAS.
- Ginzburg, C. (1976/1980). *El queso y los gusanos*. Muchnick.
- Grimson, A. (2019). *¿Qué es el peronismo?* Siglo XXI.
- Grimson, A. (2024). *Los paisajes emocionales de las ultraderechas masivas*. Editorial Universidad de Guadalajara / CALAS.
- Grossberg, L. (2018). *Under the Cover of Chaos: Trump and the Battle for the American Right*. Pluto Press.
- Gumbrecht, H. U. (2004). *Production of Presence: What Meaning Cannot Convey*. Stanford University Press.
- Kantorowicz, E. (1957). *The King's Two Bodies*. Princeton University Press.
- Kimmel, M. (2013). *Angry White Men: American Masculinity at the End of an Era*. Nation Books.
- Mouffe, C. (2018). *Por un populismo de izquierda*. Siglo XXI.
- Nobre, M. (2022). *Limites da democracia: De junho de 2013 ao governo Bolsonaro*. Todavía.
- Nunes, R. (2022). *Do transe à vertigem: ensaios sobre bolsonarismo e um mundo em transição*. Ubu Editora.
- Pinheiro Machado, R. & Vargas Maia, T. (eds.). (2023). *The Rise of the Radical Right in the Global South*. Routledge.
- Przeworski, A. (2019). *Crises of Democracy*. Cambridge University Press.
- Rancière, J. (2000). *Le partage du sensible: esthétique et politique*. La Fabrique.
- Richmond, M. A. (2020). Narratives of Crisis in the Periphery of São Paulo. *Journal of Latin American Studies*, 52(2), 241-267.
- Sahlins, M. (2022). *The New Science of the Enchanted Universe*. Princeton University Press.
- Williams, R. (1977). *Marxism and Literature*. Oxford University Press.