

Multimedia

1. P. Quéau, *Lo virtual*
2. G.P. Landow, *Hipertexto*
3. G. Burdea y P. Coiffet, *Tecnologías de la realidad virtual*
4. G.P. Landow, *Teoría del hipertexto*
5. E. Barrett y M. Redmond, *Los medios de comunicación contextuales en la práctica cultural*
6. M. Lister, *La imagen fotográfica en la cultura digital*
7. S. Aronowitz, B. Martinsons y M. Menser, *Tecnociencia y cibercultura*
8. G. Nunberg (comp.), *El futuro del libro*
9. T. Maldonado, *Crítica de la razón informática*
10. P. Lévy, *¿Qué es lo virtual?*

TALLER PROCESAMIENTO DE DATOS
CÁTEDRA BECERRA

Módulo 3

Tomás Maldonado

Crítica de la razón informática

Título original: *Critica della ragione informatica*
Publicado en italiano por Feltrinelli, Milán

Traducción Juan Carlos Gentile Vitale

Cubierta de Mario Eskenazi

1ª edición, 1998

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del «Copyright», bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© 1998 de la traducción, Juan Carlos Gentile Vitale
© 1997 by Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milán
© de todas las ediciones en castellano,
Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,
Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona
y Editorial Paidós, SAICF
Defensa, 599 - Buenos Aires

ISBN: 84-493-0569-1

Depósito legal: B-18.202-1998

Impreso en Gràfiques 92, S.A.,
Av. Can Sucarrats, 91 - 08191 Rubí (Barcelona)

Impreso en España - Printed in Spain

Sumario

Prefacio.....	9
1. Ciberespacio, ¿un espacio democrático?	13
<i>Teleputer</i>	17
La comunidad virtual.....	22
Democracia directa o indirecta.....	26
La red sin centro.....	30
La telaraña y el laberinto.....	34
Democracia directa y autonomía.....	38
República electrónica.....	47
Populismo y populismo informático.....	53
Identidad y multiplicidad de roles.....	58
Persona e identidad <i>on line</i>	65
¿Un juego?.....	69
Democracia y fragmentación del Yo.....	72
Plasticidad individual y turbulencia sistémica.....	75
El uso <i>on line</i> del lenguaje.....	83
Otras modalidades de comunicación <i>on line</i>	89
Saber individual y saber social.....	93
Sobre la opulencia informativa.....	97
Conclusión.....	100
2. Telemática y nuevos escenarios urbanos.....	103
¿Desaparición de las ciudades y de los grandes centros? ..	106
La ciudad como configuración comunicativa.....	108
Infraestructuras materiales e inmateriales.....	111

Un «gran sistema tecnológico»	114
Telemática y trabajo	117
Ventajas y desventajas	122
Las categorías del teletrabajo	124
Telemática y poblaciones metropolitanas	129
Ocupación y movilidad espacial	131
Metrópolis entre exclusión e inclusión	135
Teledidáctica como teletrabajo	140
Problemas de la interactividad a distancia	143
Libro electrónico frente a libro de papel	147
3. Cuerpo humano y conocimiento digital	151
Conciencia del cuerpo	154
Artefactos y cuerpo protésico	156
Natural-artificial	159
De la opacidad a la transparencia del cuerpo	163
Más allá de la primera vista	167
El <i>medical imaging</i> y la relación real-virtual	171
Espacio real y espacio virtual	174
Percepción y locomoción	176
Virtualidad y modelización científica	181
Cuerpo y visión: el caso del color	185
Color y doble vía	189
Colores y visión artificial	194
Bibliografía	197
Índice de nombres	231

Prefacio

Este no es un libro *contra* las nuevas tecnologías informáticas y tampoco *contra* la perspectiva de una sociedad altamente informatizada. El hecho de que tome distancias, sin términos medios, del obtuso conformismo y del eufórico triunfalismo hoy extendido hacia esas tecnologías y su eventual impacto en la sociedad no debe llamar a engaño: nada me es más ajeno que una actitud de prejuiciosa desconfianza sobre el papel de la tecnología. Espero que mi ya larga trayectoria de estudioso (y de educador) en el campo del proyecto de objetos técnicos me ponga al abrigo de la sospecha de que mi posición tiene algo que ver con una especie de tecnoescepticismo camuflado.

Dicho esto, estoy profundamente convencido de que las tecnologías, si se quiere tutelar su carga innovadora, deben permanecer siempre abiertas al debate de las ideas. Dispuestas a examinar (y reexaminar) no sólo sus presupuestos básicos, sino también, y quizás en primer lugar, sus relaciones con la evolución de la sociedad. Pero todo esto, ya se sabe, choca abiertamente con los intereses de aquellos que no quieren turbar la quietud del jardín informático. Quien no esté a favor, sentencian los ciberpolicías del pensamiento, debe callar.

A pesar de ello, las cosas, por suerte, no se dejan reducir a una esquemática contraposición entre aquellos que están o no a favor de la informática. Un clásico enfrentamiento, para entendernos, entre optimistas y pesimistas. Entre enfermos de tecnofobia y enfermos de tecnofilia. Entre zapadores ludistas y ludistas jocosos. La verdad es muy distinta. Si los desvaríos

Adaración
Sobre apa
e. Indagación

pesimistas son deplorables, no lo son menos los optimistas. Se equivocan quienes ven la informática como una caja de Pandora rebotante de desgracias, pero también quienes la consideran una cornucopia desbordante de frutos milagrosos.

En el presente ensayo, he intentado superar esta manera simplista de presentar el problema. Fiel a una aproximación que, desde siempre, me resulta muy congenial, me he esforzado por tratar el tema recurriendo a distintas áreas disciplinarias. Confieso que, esta vez, la tentativa ha sido particularmente ardua y no siempre, pese a mi empeño, he conseguido superar las dificultades. Sea como fuere, tengo la impresión de que el hecho de examinar la *razón informática* desde múltiples ángulos ha permitido iluminar algunos aspectos que, de otro modo, habrían permanecido oscuros. No me parece poco.

El primer capítulo de este libro es completamente inédito. El segundo retoma, con modificaciones y sustanciales añadidos, una conferencia celebrada en el Encuentro *Innovación tecnológica y estrategia urbana* (Telecom, Palermo, 1994) y fragmentos de distintas intervenciones en el ámbito académico. En el caso del tercer capítulo, he hecho confluír en un planteamiento original algunas ponencias en encuentros científicos editadas en revistas especializadas de difícil hallazgo (*IV Congreso de informática y neurociencias*, Bari, 1993; *Encuentro de alta cultura radiológica*, Erice, 1993; *I Congreso internacional sobre la realidad virtual en rehabilitación*, Gubbio, 1994; Encuentro internacional *Los colores de la vida*, Turín, 1995), además de un ensayo aparecido en un libro colectivo a cargo de P.L. Capucci (1994).

Como he hecho siempre en mis libros anteriores, el texto se presenta acompañado por un rico elenco de notas y una amplia bibliografía. Esto no responde —quiero precisarlo— a la voluntad de exhibir una presunta erudición, sino sencillamente al deseo de facilitar el camino a los estudiosos (y a los estudiantes) que quieran abordar con mayor profundidad las temáticas aquí discutidas.

Querría expresar mi agradecimiento a Medardo Chiapponi y a Raimonda Riccini que, desde hace años, y con inestimable generosidad, me ayudan en la elaboración y en la redacción de mis libros. En el segundo capítulo, para el examen de las cuestiones relativas al teletrabajo, me ha sido preciosa la contribución de Antonella Penati. También estoy en deuda con Anna Poli, que me ha asistido en todas las fases de la búsqueda bibliográfica, sobre todo la *on line*.

Algunos colegas universitarios —Giovanni Anceschi, Daniele Marini y Marco Santambrogio— han leído una versión *in progress* del primer capítulo. Sus observaciones, críticas y sugerencias me han sido de gran utilidad. He intentado acogerlas, en la medida en que las compartía, en la redacción final del texto. El mismo capítulo ha sido leído por Patrizia Nanz, que me ha ayudado a entender algunos puntos, para mí poco accesibles, del pensamiento de Habermas. Gracias también a Simonetta Tabboni, que, amigablemente, me ha ayudado a superar algunas dificultades de búsqueda bibliográfica. Como es habitual en estos casos, está claro que las ideas sostenidas y los eventuales errores deben atribuírseme a mí y sólo a mí.

Estoy también reconocido a Fiammetta Costa y Costanza Pratesi por su colaboración en las sucesivas lecturas del manuscrito. Asimismo a Grazia Cassarà, de Giangiacomo Feltrinelli Editore, por su siempre eficiente cuidado en la revisión editorial del texto.

1. Ciberespacio, ¿un espacio democrático?

Hoy existe una esperanza, muy difundida en algunos sectores de nuestra sociedad, de que las tecnologías interactivas y multimedias puedan contribuir a una drástica reubicación de nuestra presente manera de entender (y practicar) la democracia. Se confía en que estas tecnologías estén en condiciones, en sí mismas y por sí mismas, de abrir el camino a una versión *directa*, o sea participativa, de democracia.¹ De este modo, se argumenta, será posible superar las debilidades, las incoherencias y las ficciones, tantas veces denunciadas, de la actual estructura parlamentaria y representativa de la democracia.

Una vez más, pues, se asigna a la tecnología un papel taumáturgico en la resolución de cuestiones de fondo de nuestra sociedad. Es un hecho que merece una atenta consideración, no sólo por las implicaciones de carácter teórico que suscita, sino

1. Desde luego, éste no es un asunto inédito. En los últimos quince años, ha sido ampliamente discutido: I. de S. Pool (1983 y 1990), P. Virilio (1984 y 1996), L. Winner (1986), Th. Roszak (1986), F.Ch. Arterton (1987), H. Delahaie (1987), J. B. Abramson y otros (1988), J. Ellul (1988), J. Chesnaux (1989), J. Rifkin (1989 y 1995), G. Gilder (1992), J. Rauch (1994), A. Kroker y M. A. Weinstein (1994), M. Surman (1994), R. Spears y M. Lea (1995), A. y H. Toffler (1995), S. L. Talbot (1995), Ph. Breton (1995), C. Stoll (1995), L. K. Grossman (1995), S. London (1994 y 1995), N. P. Negroponte (1995), H.I. Schiller (1995), D. Burstein y D. Kline (1995), J. Guisnel (1995), D. Kline y D. Burstein (1996), R. Barbrook y A. Cameron (1996) y J. Habermas (1996). En Italia: G. Cesareo (1984), G. Sartori (1989), G. De Michelis (1990 y 1995), P. M. Manacorda (1990), L. Ardesi (1992), D. Zolo (1992), S. Rodotà (1992 y 1995), D. Campana (1994), N. Bobbio (1995), F. Colombo (1995) y A. Abruzzese (1995 y 1996).

también por los intereses concretos que moviliza: no se debe soslayar que este grandioso diseño es favorecido, además, por fuerzas económicas a las que es difícil reconocer una actitud receptiva en cuanto a la suerte de las instituciones democráticas. Aludo a las empresas multinacionales, inclinadas a menudo a anteponer, siguiendo una rígida lógica de mercado, sus propios intereses a los de la comunidad.

Es preciso admitir, empero, que hay otros grupos de opinión que, desde ópticas diferentes e incluso contrapuestas a las de las multinacionales, están convencidos de un impacto benéfico de las nuevas tecnologías en el desarrollo democrático. No debe darse por descontado, en verdad, que estos grupos se puedan considerar, en todos los casos, absolutamente autónomos de la influencia explícita o implícita de la lógica de mercado. (Piénsese en aquellos que han sido identificados, un poco provocativamente, como los *capitalist cyberhippies of Silicon Valley*.) Sería igualmente reductivo y desorientador creer que *todos* estos grupos *no son más que* la expresión de tales intereses.

Entre quienes anuncian el inminente advenimiento de una república electrónica están también, quizá los más activos, aquellos que denuncian el intento por parte de los gobiernos de querer ejercer un control normativo y censorio sobre las redes. Un control que, en última instancia, se configuraría como una amenaza para los potenciales contenidos emancipadores de las tecnologías informáticas.² Pero no se detienen aquí. Al mismo tiempo, estos grupos atacan las tendencias monopolistas de las empresas multinacionales del sector, en las cuales entrevén riesgos tanto o más insidiosos para el futuro de la democracia.

Sin embargo, esta posición presenta, en ciertos aspectos, una embarazosa similitud con la sostenida, en nombre del libre mercado, por las multinacionales: también las multinacionales rechazan cualquier forma de control estatal, pero con el único objetivo de favorecer, en su propio beneficio, una radical liberalización de los *media* y de las redes. Una estrategia encaminada, en síntesis, a una mera transferencia del poder de control del

2. En Estados Unidos, asociaciones como la EFF (Electronic Frontier Foundation), la CPSR (Computer Professionals for Social Responsibility) y el CDT (Center for Democracy and Technology) son los baluartes contra los intentos por parte de la NSA (National Security Agency), del FBI y de algunos miembros del Senado (por ejemplo, el proyecto de ley *Communications Decency Act* de los senadores Exon y Gordon), para legitimar la capilar vigilancia y el control de las redes telemáticas. Véase J. Guisnel (1995).

Estado a los particulares. En breve: el control, que antes estaba, sobre todo en clave antimonopólica (pero no sólo) en manos del Estado, ahora pasaría a las agrupaciones monopólicas que, gracias a una excesiva liberalización, se volverían omnipotentes. Lo cual no es una eventualidad teórica o un hipotético escenario para el siglo que viene, sino una realidad.

A ello ha contribuido, de manera determinante, la *Telecommunications Reform Act*, recientemente promulgada por el senado de Estados Unidos (1996), que ha proporcionado las bases jurídicas para una casi total *deregulation* en la esfera de los medios de comunicación. Los efectos de este nuevo ordenamiento están a la vista de todos: tras la explosión de múltiples iniciativas que, al comienzo, habrían podido hacer pensar en una mayor articulación competencial del mercado, el resultado ha sido, en cambio, la agrupación de algunas grandes empresas en un número cada vez más reducido de conglomerados multinacionales.³ No me parece temerario prever que esta tendencia a una integración sin reglas, confiada al papel de la malfamada «mano invisible», acabará, antes o después, por hacer vanas las presencias menores en el mercado. No sería la primera vez que ocurriera esto.

Para avanzar en el examen de un tema tan complejo e intrincado, me parece necesario ilustrar, en primer lugar, los argumentos que, de costumbre, se utilizan en defensa de la teoría, antes mencionada, de los contenidos emancipadores de las nuevas tecnologías informáticas y de sus actividades económicas inducidas. Aunque soy consciente de los riesgos inherentes a cualquier enumeración sumaria de argumentos, querría al menos presentar aquellos que son más recurrentes. Y, en mi opinión, más significativos. Al mismo tiempo, trataré de explicitar mi posición sobre cada uno de ellos.

Entre los autores que ven en las tecnologías informáticas un factor de ensanchamiento y consolidación de las bases democráticas de nuestra sociedad, a menudo se examina la cuestión relativa al formidable impacto de estas tecnologías sobre los medios de comunicación. En este contexto se plantean duras críticas a los *mass media* tradicionales. Según estos autores, ellos no resistirían

3. Esta tendencia estaba ya presente algunos meses antes de la *Telecommunications Reform Act*, quizá porque se sabía con anticipación, oficiosamente, que la *deregulation* era inminente. Me refiero, en este caso, a las asociaciones entre Walt Disney y ABC, NBC y Microsoft, y CNN y Time Warner. Sobre el papel de las multinacionales entre viejos y nuevos *media*, véase. A. W. Branscomb (1994).

see Web. For
comb! (lib
—
Friedman
continuation

la comparación, en cuanto a riqueza interactiva, con los nuevos *media* informáticos. En efecto, los *mass media* tradicionales, por su *modus operandi* —vertical, descendiente y unidireccional—, hacen impracticable una efectiva comunicación de doble sentido.

Esto es verdad en particular para la televisión, no por casualidad el principal blanco de las críticas. Aparte de nuestra disponibilidad (o no) a aceptar *in toto* tales críticas, no hay duda de que la televisión es un medio de comunicación basado, preferentemente, en la absoluta pasividad del sujeto receptor. Es superfluo al respecto recordar el hecho, para nada nuevo, de que la información recibida por el telespectador es suministrada *unilateralmente* por el emisor.

Por supuesto, en los últimos tiempos se ha tratado de introducir algunas astucias técnicas que, en un ámbito muy limitado, permitirían que el telespectador, mediante puntuales intervenciones telefónicas, se incorporara, por ejemplo, en un debate en curso o expresara sus preferencias sobre cuestiones que le son sometidas. Otro método consiste en llevar las cámaras a determinados lugares privados o públicos para entrevistar en directo a una persona o a un grupo de personas, o para transmitir, siempre en directo, el desarrollo de espectáculos o de mítines políticos. Pero no son éstos los únicos esfuerzos para incentivar una mayor actividad del telespectador.

No se pueden ignorar, en este sentido, los recientes desarrollos y recursos técnicos de la denominada televisión interactiva: *video on demand*, *near video on demand*, *pay per view*, *teleshopping*, *teleshopping*, etc. Todo esto, empero, no convence a los más recalcitrantes opositores de la televisión. Las medidas tomadas, dicen, no son más que paliativos, expedientes bastante burdos destinados a remedar una participación interactiva que no existe en absoluto.

Por tanto, la televisión, al menos tal como hoy la conocemos, tendría un futuro incierto. No sólo eso: algunos van mucho más allá y anuncian, a breve plazo, su muerte. En efecto, la televisión ya no estaría a la altura de la apremiante solicitud, por parte de vastos sectores de nuestra sociedad, de hacer los medios de comunicación menos coercitivos y más dispuestos a la implicación de los usuarios. Bien mirado, la televisión estaría irremisiblemente ligada a un sistema de comunicación que, entrelíneas, es definido como no democrático e incluso autoritario, porque su planteamiento habría sido siempre (y aún sería) asimétrico: por un lado, el productor de la información; por el otro, su destinatario.

Teleputer

Las nuevas tecnologías deberían contribuir a romper este círculo vicioso y a hacer viable un recorrido alternativo. Y en el centro de este desarrollo, como factor dinamizador de una fundamental renovación democrática de los medios de comunicación, se encontraría un nuevo objeto técnico: el *teleputer* (*teleputer* = televisión + computado + teléfono).⁴

Sin querer subestimar los aspectos novedosos de la actual controversia en torno a la televisión, debe recordarse que muchos de los temas hoy en discusión habrían estado ya en el centro del debate en los años cincuenta.⁵ El problema, por ejemplo, de la pasividad del telespectador, que ahora es considerada uno de los aspectos más alienantes de la experiencia televisiva, fue discutido entonces por los sociólogos de la comunicación.

A decir verdad, las conclusiones a las que llegaron eran a menudo demasiado genéricas e inconcluyentes. Y esto se debía —como uno de ellos, R. B. Meyersohn (1957), había agudamente destacado— a un uso poco prudente de la noción de pasividad. Desde esta óptica, Meyersohn invitaba a sus colegas a distinguir dos aspectos del problema: *a*) el hecho de que «ver televisión pueda conducir a la pasividad»; y *b*) el hecho de que «mirar la televisión pueda ser en sí mismo un acto pasivo». Según Meyersohn, la indagación debía concentrarse más en las causas que llevan a la gente a la pasividad y menos en las causas por las cuales la televisión es una óptima suministradora de pasividad. Todo considerado, decía Meyersohn, a menudo se olvida que «la pasividad es una característica humana, no de la televisión».⁶

Creo que semejante matiz interpretativo puede ser útil, *mutatis mutandis*, en el actual debate sobre la pasividad: me parece percibir que, tanto hoy como ayer, el problema no es tanto tra-

4. Un encarnizado opositor de la televisión y apasionado promotor del *teleputer* es George Gilder. Un personaje discutido: racista, antifeminista y asesor del político ultraconservador estadounidense Newt Gingrich, anuncia en tonos proféticos la decadencia definitiva del sistema televisivo y el advenimiento de la era del *teleputer*. Este último debería liberarnos de los «dementes espectáculos» a los que nos ha habituado ese «pantano nihilista» que es la televisión. Véase P. Bronson (1996).

5. Entonces fueron importantes los ensayos de T.W. Adorno (1964), G. Anders (1957), H. Rabassière (1957) y M. Hausknecht (1957).

6. Véase al respecto el ya clásico razonamiento de H. Arendt (1959) sobre el dilema «vida activa» o «vida contemplativa».

tar de establecer cuál dispositivo técnico favorece, en abstracto, la pasividad y cuál la actividad, sino más bien entender cuáles son las razones de fondo que, en un específico contexto histórico, hacen que los sujetos sociales prefieran la pasividad a la actividad.

Enfocado así, el tema asume una dimensión muy concreta. Desde esta óptica, el papel de los dispositivos técnicos, aun cuando siempre es relevante en este asunto, pierde la absoluta centralidad que, de costumbre, se le asigna. Es redimensionado, al menos en parte, un cierto determinismo tecnológico proclive, desde siempre, a atribuir apresuradamente a distintas tecnologías la responsabilidad, en lo bueno y en lo malo, de fenómenos sociales (e incluso políticos) de elevada complejidad. Aludo en particular a esas teorías que formulan la hipótesis de una radical dicotomía entre una televisión toda pasividad y un *teleputer* todo actividad, y que atribuyen sin términos medios una naturaleza no democrática a la primera y democrática al segundo. Teorías, como se intuye, muy temerarias y, en ciertos aspectos, contraintuitivas, sobre las cuales querría detenerme ahora.

No tengo dificultades para reconocer que la experiencia televisiva, por las razones que ya he expuesto, se caracteriza por una fuerte pasividad. En Estados Unidos se usa la pintoresca expresión *couch potato* para definir el comportamiento de un teleadicto en estado de casi absoluta postración física y psíquica, hundido —como una patata— en un sillón, mientras traga sin pausa todo tipo de porquerías.

La pregunta, en este punto, es la siguiente: ¿estamos seguros de que el advenimiento del *teleputer* puede dar origen a un comportamiento sustancialmente distinto? ¿Estamos seguros de que nuestra relación con el *teleputer* no se configurará, a fin de cuentas, como una nueva variante del *couch potato*? Todo hace pensar que puede ocurrir algo similar: existe el riesgo de que de la apoltronada pasividad frente al televisor se pase a un activismo, paradójicamente, igual de apoltronado, frente al *teleputer*. O sea: nuestro febril nomadismo explorador a través de la red no viene, como se quiere hacer creer, a debilitar nuestra inercia contemplativa, nuestro sedentarismo frente a la pantalla, sino a hacer este fenómeno aún más agudo y alarmante.

A pesar de todo, sería erróneo no reconocer que, de hecho, existen algunas diferencias. Está fuera de dudas que en ambos casos la actividad física es relativamente reducida, pero la im-

plicación corporal asume, en la práctica, distintas características. Mientras que en el caso del usuario del televisor la implicación es muy modesta, por cuanto consiste casi exclusivamente en el mero uso del mando a distancia (y sólo esporádicamente del teléfono), en el del usuario del *teleputer* la implicación es mayor, dado que tiene que interactuar continuamente mediante el teclado u otros dispositivos manuales: si queremos expresarnos con las debidas cautelas, sería mejor hablar de una *implicación menos pasiva*. Por otra parte, esta situación podría modificarse el día, parece que no muy lejano, en que las órdenes del *teleputer* se efectúen sólo con la ayuda de la voz.

Hay, empero, otra diferencia, quizá más importante: la relativa a la implicación, digamos, *psíquica*. Mientras que el universo de las elecciones sometidas al usuario del televisor es limitado, por su naturaleza preprogramada (y, por tanto, predeterminada), el del usuario del *teleputer*, en cambio, es, en apariencia, ilimitado. En otras palabras, mientras las posibilidades de *navegación* del primero no dependen de él, ya que los recorridos le son impuestos (o sugeridos) por las elecciones ajenas, las posibilidades del segundo dependen de él y sólo de él. El área de intervención del primero sería finita y la del segundo, infinita.

Aunque esto, en líneas generales, es verdad, hay que hacer algunas precisiones al respecto. Si tomamos, por ejemplo, la comunicación vía Internet está claro que el usuario es libre de decidir con qué personas o cosas quiere ponerse en contacto, por el sencillo motivo de que, como dicen los promotores del servicio en red, *everyone and everything is on the net*.⁷

Sin embargo, es preciso entenderse sobre esta proclamada posibilidad de absoluto y libre acceso a la red. Se trata de un punto crucial del actual debate sobre la relación información-democracia. Porque una cosa es la *posibilidad* de un libre acceso a la información y otra muy distinta la *probabilidad* de que los ciudadanos puedan hacer uso de ella. La posibilidad de establecer contacto con *everyone* y *everything* puede estar técnica (y legalmente) garantizada, pero no significa que ello ocurra efectivamente. Y esto por dos razones:

En primer lugar, porque un universo de acceso homogéneamente disponible plantea, por fuerza, el problema de las res-

Acceso a
Internet

7

tricciones subjetivas de acceso, es decir, aquellas que los mismos actores se ponen en consonancia con sus valores, creencias y preferencias, sin excluir los prejuicios que derivan de ellos. No se *busca* sin saber qué se quiere encontrar y dónde encontrarlo. Lo cual, en los hechos, trae aparejada la elección de determinados objetivos e itinerarios y la consiguiente renuncia a otros.

En segundo lugar, está el problema de las limitaciones exteriores de nuestra libertad. Pese a que se nos asegure la que Isaiah Berlin llama «libertad negativa»,⁸ o sea, en nuestro caso específico, la «ausencia de interferencia» en el uso de la red, la efectiva probabilidad de disfrutar de dicha libertad es mínima. En este aspecto de la cuestión, el ejemplo dado por el mismo Berlin es, me parece, muy instructivo: la libertad de emprender un viaje alrededor del mundo que, al menos en los países democráticos, está garantizada formalmente a todos los ciudadanos. Es un hecho, empero, que, para poderlo llevar a cabo, es necesario satisfacer algunas condiciones que, por el contrario, sólo unos pocos pueden permitirse. Por ejemplo: estar en condiciones de soportar los elevados costes de la empresa y tener a disposición el tiempo requerido para afrontarla. La libertad de acceder a través de la red a *everyone* y a *everything* es, pues, ilusoria. Igualmente ilusorio es suponer, como se hace con frecuencia, que esta libertad constituye, en sí misma y por sí misma, una especie de vía privilegiada para una participación democrática global.

Hay un aspecto que, aunque implícito en el punto anterior, es preferible tratar por separado, puesto que se trata de una cuestión a la cual, sobre todo recientemente, se atribuye una importancia cada vez mayor. Me refiero al papel que las redes telemáticas podrían asumir en el contexto de las prácticas institucionales (y no institucionales) relativas a la vida política. Se trata de la propuesta de una sociedad en que los sujetos sociales actúen (e interactúen) políticamente por medio de redes telemáticas.

Tal propuesta, lo hemos señalado, es muy grata a todos aquellos que ven en la denominada república electrónica la primera oportunidad en la historia de realizar una «verdadera democracia». El escenario presentado es el de una democracia sin delegación, sin el libre albedrío de intermediarios que, si bien

son democráticamente elegidos, luego escapan, normalmente, al control de sus electores.

Así, se querría restablecer, ahora con apariencia electrónica, el *ágora* ateniense.⁹ Se trataría, empero, de un *ágora* no relegada, como en la Atenas de Pericles, a un lugar geográficamente limitado —la ciudad-Estado—, sino a un lugar sin confines espaciales. A un lugar, por así decir, no lugar. En tal contexto se habla, siguiendo los pasos de McLuhan, de «aldea global», el vasto territorio en que los ciudadanos, por primera vez, podrían ser considerados, sin retórica (o casi), verdaderos «ciudadanos del mundo». Los agentes sociales serían puestos en la situación técnica de acceder interactivamente, a nivel planetario, a todos los procesos informativos, pero también a todos los procesos de decisión: tanto los ligados a problemas de barrio como a los nacionales e internacionales.

Poco antes hemos visto la vulnerabilidad de este escenario. Volvamos ahora sobre el tema para examinar más de cerca algunas de las principales argumentaciones utilizadas por sus defensores. Generalmente, entre éstos se da una gran relevancia al nuevo tipo de relación que, mediante la red, se establecería entre las personas. En teoría, todos podríamos dialogar con todos.

De golpe, las sofocantes jaulas de la nacionalidad, la raza, el género y la religión perderían vigencia. De este modo, se crearían las condiciones para el advenimiento de una cultura que enfatiza los factores de convergencia y no de divergencia entre los seres humanos. Por este camino, dicen, desaparecerían de hecho muchos prejuicios recíprocos. Y así se contribuiría a dar vida a una sociedad global basada en la tolerancia y la comprensión. Por otra parte, la posibilidad ofrecida a todos de comunicarse con todos debería favorecer el surgimiento de «comunidades virtuales».

9. Sobre la democracia griega, véase Th. A. Sinclair (1951), Ch. Meier (1983), L. Canfora (1989), N. Matteucci (1989), D. Stockton (1990), S. Hornblower (1992), C. Farrar (1992) y D. Musti (1995). Sobre la idea griega de democracia en la era moderna y contemporánea, véase R. Dahl (1989) y J. Dunn (1992), y sobre su presencia en el actual debate relativo a la «democracia electrónica», véase L. K. Grossman (1995).

8. I. Berlin (1969), pág. 122. Véase G. W. F. Hegel (1965), pág. 413.

De se
alencia
(ser no

La comunidad virtual

¿Pero qué es, en la práctica, una comunidad virtual?¹⁰ ¿Es justo considerarla, como se suele hacer, un importante factor de renovación de la democracia? ¿Cómo se concilia la idea de una comunidad virtual, que se funda en la parcialización, con la de la aldea global, que aspira, en cambio, a la universalización? Y en el caso de que la aldea global no sea más, como alguien sostiene, que una *comunidad virtual*, por así decir, *ensanchada*, una especie de comunidad virtual planetaria, ¿cómo se produce el salto de un nivel a otro?

Hay una característica que emerge con claridad en el estudio del proceso formativo de las comunidades virtuales vía red. Éstas nacen, normalmente, de la búsqueda de contacto entre individuos o grupos que tienen ideas, intereses y/o gustos comunes.¹¹ El advenimiento de las redes telemáticas ha hecho posible la comunicación interactiva igualitaria, de igual a igual (*peer-to-peer*), pero al mismo tiempo ha tenido efectos ambivalentes. El «igual a igual», entendido en sentido técnico como dispositivo que en una arquitectura de red opera al mismo nivel, ha asumido un sentido no técnico, como relación que se establece entre usuarios de la red cultural y socialmente *iguales*.¹² En otras palabras, entre almas gemelas, o sea entre aquellos que buscan el contacto y, eventualmente, el consuelo o la colaboración, entre semejantes. He aquí por qué las comunidades virtuales se configuran como punto de encuentro (¿o de refugio?) en el que se

10. En los últimos tiempos, han sido muchos los intentos, por parte de los partidarios del ciberespacio, de definir la comunidad virtual. Quizás el más documentado y, en ciertos aspectos, el menos dogmático, es el de H. Rheingold (1993).

11. Como es obvio, esto no significa que, por ejemplo, los miembros de la comunidad virtual de propietarios de perros de raza deban necesariamente tener las mismas ideas, intereses y/o gustos sobre cuestiones que no afectan directamente al cuidado de los perros de raza, sino que se refieren a valores más amplios. Alguien podría sostener que tales valores no dejan de influir sobre el modo en que cada miembro de la comunidad entiende el propio compromiso en el cuidado de los perros de raza. Es probable que sea así, como se puede inferir fácilmente pensando en la distinta actitud hacia los perros de raza de un pintor animalista o de un apasionado por los concursos caninos. Sin embargo, estos matices, con seguridad importantes en otros ámbitos de reflexión, no modifican sustancialmente el hecho de que las comunidades virtuales deban ser consideradas comunidades de semejantes. De semejantes, no de idénticos.

12. Sobre el «*peer-to-peer*», véase G. Gilder (1994).

cultivan sobre todo las «afinidades electivas».¹³ Personalmente, tengo grandes dudas de que de un tipo de comunicación como ésta se pueda obtener un sustancial enriquecimiento de la vida democrática. Las comunidades virtuales, en cuanto asociaciones que derivan de una libre y espontánea confluencia de sujetos con visiones unánimes, son comunidades con escasa dinámica interna. Por su alto grado de homogeneidad, tienden a ser decididamente autorreferenciales. Y no pocas veces se comportan como verdaderas sectas, en las que la exacerbación del sentido de pertenencia conduce, en los hechos, a excluir cualquier diferencia de opinión entre sus miembros. Es el fenómeno entrevistado por A. de Tocqueville en su penetrante análisis de la vida democrática en Estados Unidos: «Los estadounidenses —escribe— se dividen con gran cuidado en pequeñas asociaciones muy distintas para degustar por separado las alegrías de la vida privada. Cada uno de ellos ve con placer que sus conciudadanos son iguales a él... yo creo que los ciudadanos de las nuevas sociedades, en vez de vivir en común, acabarán por formar pequeños grupos».¹⁴

En el fondo, estos pequeños grupos pertenecen a la categoría de las asociaciones que definiría como *débiles*. Para mí son *fuertes*, en cambio, las asociaciones que son capaces de atesorar, en su interior, el intercambio de ideas y de experiencias entre aquellos que piensan de distinto modo. Es decir, son fuertes aquellas que, a diferencia de las comunidades virtuales, están en condiciones de enfrentarse, como ha advertido S. L. Talbott,¹⁵ con las diferencias y no sencillamente con las similitudes entre sus miembros. La observación es de particular importancia, porque es sólo a través de la confrontación *deliberativa* entre posiciones divergentes o incluso abiertamente conflictivas como se puede contribuir a una potenciación del comportamiento de-

13. Algunos autores creen ver en la actual tendencia a la agrupación en torno a un tema algo similar a la agrupación en torno a un tótem. Sobre el neotribalismo, véase M. Maffesoli. No faltan, empero, diferencias interpretativas sobre cuál es la dinámica generativa de tal agrupación. «Las tribus posmodernas —afirma Z. Bauman (1993), trad. ital., pág. 242—, deben su existencia a la explosión de la sociabilidad: la acción común no deriva de intereses compartidos; los crea.» El hecho de que la acción común resulte de intereses compartidos a priori —como tiendo a creer— o de intereses que se crean durante el desarrollo de la acción misma —como sostiene Bauman— no cambia sustancialmente la naturaleza del fenómeno.

14. A. de Tocqueville (1981), págs. 267-268.

15. S. L. Talbott (1995), pág. 75.

Autorreferencialidad de CV

debe ser...
comunidad
virtuales
fuertes.
conrad
informal
a x prole

mocrático. No es éste el caso de las comunidades virtuales que, de costumbre, no privilegian una confrontación de esta naturaleza. Lo cual no significa, entendiéndose bien, que sus miembros sean insensibles a los valores democráticos. La verdad es que muchas comunidades virtuales han nacido, como demuestran los numerosos ejemplos citados por H. Rheingold,¹⁶ en función de encomiables iniciativas de solidaridad hacia personas necesitadas de asistencia o ayuda.

Sin embargo, en el tema de las comunidades virtuales hay otros aspectos sobre los que querría detenerme. El principal es el referido a sus raíces históricas y socioculturales. Me parece bastante evidente que las comunidades virtuales no son el resultado del advenimiento de los ordenadores y de las redes —como los cultores de un ingenuo determinismo tecnológico querrían hacernos creer—, sino de un complejo itinerario histórico. En otras palabras, tienen una genealogía. Prueba de ello es, me parece, el hecho de que, en rigor, las comunidades virtuales, por los valores a los que se remiten, valores de fuerte entonación populista y libertaria, muestran una indudable semejanza con otras formas de comunidad del pasado.

El espíritu que prevalece en ambas revela unas analogías bastante consistentes, a pesar de que los medios tecnológicos hoy utilizados sean, con seguridad, mucho más sofisticados que los de ayer: creo que las comunidades virtuales pueden ser vistas como una especie de variante, adecuada a las exigencias de nuestro tiempo, de aquel tipo de comunidad preindustrial que en el pasado desarrolló un papel vicario en relación a un Estado incipiente o rebelde. Me refiero a las comunidades que, en los siglos XVII y XVIII, tuvieron una importancia decisiva en la fase de fundación de Estados Unidos, pero también mucho después.

La historiografía de aquel país habla al respecto de la «gran tradición comunitaria estadounidense», en la cual la cohesión social se expresaba preferentemente por medio del vínculo solidario de grupos muy pequeños. En aquella tradición la conquista de la «frontera» —una referencia imaginativa de fuerte sugestión— guiaba la acción de los primeros colonizadores en tanto miembros de distintos grupos llamados a enfrentarse concretamente con un ambiente hostil, y no como miembros

16. H. Rheingold (1993).

de una colectividad, una idea para ellos aún demasiado abstracta.¹⁷

En efecto, en la historia de Estados Unidos, como aparece ampliamente documentado por D. J. Boorstin¹⁸ en su obra *The Americans*, el papel de las *communities before government* fue fundamental. «Desde el principio —afirma— las comunidades existían antes de que se constituyeran los gobiernos para cuidar de los asuntos públicos y para imponer a los ciudadanos sus deberes. Este orden cronológico, que veía que las comunidades precedían a los gobiernos, era impensable en Europa; en Norteamérica era normal.»

Otra característica de estas comunidades era su nomadismo. Se trataba de comunidades, por así decir, *sin morada fija*. Boorstin las llama *transient communities*, comunidades de paso. Es interesante observar que esta autonomía espacial y temporal es teorizada como uno de los aspectos más característicos de las comunidades virtuales. Estas coincidencias, y muchas otras, autorizan a pensar que no es tan casual que los profetas (y divulgadores) de las comunidades virtuales procedan en gran parte de Estados Unidos, un país en el cual, lo acabamos de decir, la tradición comunitaria está aún viva y omnipresente.¹⁹

Con todo esto, claro está, no quiero sugerir que las comunidades virtuales sean un fenómeno explicable sólo en el contexto de la tradición comunitaria estadounidense. Por otra parte, empero, sería erróneo no tener en cuenta la influencia, tan sutil como se quiera, que dicha tradición haya podido ejercer sobre el fenómeno en examen. No hay duda de que en la tradición comunitaria, con su rechazo al Estado (o sencillamente al gobier-

17. Sobre la idea de «frontera» y sobre su papel en la formación de las pequeñas comunidades, véase F. J. Turner (1953). En la introducción a la edición italiana, M. Calamandrei cita a W. P. Webb: «La frontera no es una línea en la que detenerse, sino un área que invita a entrar». En otras palabras, la frontera como espacio infinito. Un espacio, empero, que se ha de conquistar con la eficiencia operativa de las pequeñas comunidades, no de las grandes agrupaciones.

18. D. J. Boorstin (1965), pág. 65.

19. En este contexto me valgo de la expresión «comunitarismo» para referirme al fenómeno histórico-cultural en el que la comunidad es considerada, entre otras cosas, como la forma más fiable de agrupación social. Querría aclarar de inmediato que el comunitarismo en examen no debe ser confundido con el comunitarismo tal como hoy es entendido en el ámbito de la filosofía moral (A. MacIntyre, M. Sandel, M. Walzer y Ch. Taylor) y de la sociología (R. Mangabeira Unger). Lo cual no significa, empero, que este comunitarismo, con su incesante referencia a los «valores de la comunidad», se deba reputar del todo ajeno al otro tipo de comunitarismo que aquí estamos discutiendo.

no) y su confianza en la libre y espontánea asociación de individuos, está implícita la idea, favorecida por los promotores de las comunidades virtuales, de que la democracia directa es la única forma de genuina democracia.

Democracia directa o indirecta

Es importante recordar, una vez más, que el tema de las comunidades virtuales no puede aislarse de la cuestión, mucho más vasta, referida al ambicioso escenario de una alternativa telemática a nuestro actual modo de entender (y de experimentar) la democracia, que, en lo bueno y en lo malo, se identifica en gran medida con la intermediación representativa, o sea parlamentaria. La diatriba entre los defensores de la democracia directa y los partidarios de la democracia indirecta es una constante en la historia del pensamiento político. El objeto en disputa es, en síntesis, el modo de concebir la soberanía popular.

Con el nacimiento de las grandes naciones-Estado modernas, el modelo de la democracia directa ha perdido, por motivos prácticos y de gestión, gran parte de su credibilidad. Ese modelo se había inspirado siempre, ya lo hemos mencionado, en el modelo de las ciudades-Estado de la Grecia clásica. Su inviabilidad se hace evidente cuando se tiene en cuenta el orden de las magnitudes en juego: entonces el Ática, una región de 2.500 km² de superficie, contaba con unos 500.000 habitantes. En el presente, con el formidable salto de escala que ha acompañado el advenimiento de las naciones-Estado, hay que vérselas con cantidades no comparables. Piénsese, por ejemplo, en Estados Unidos, que en una superficie de 9.372.614 km² tiene hoy una población de unos 250 millones de habitantes.

Además, sabemos que el modelo de democracia directa, al menos como era practicada bajo Pericles, fue enormemente idealizado. En realidad, la democracia griega era menos directa, e incluso menos democrática, de cuanto durante siglos se ha imaginado. Las recientes contribuciones de algunos estudiosos, en especial las del danés M. H. Hansen,²⁰ han sido decisivas en este sentido. Ahora parece cada vez más claro que la famosa definición de democracia dada por Pericles, en su discurso fúnebre citado por Tucídides, sólo tenía un carácter programático.

20. M. H. Hansen (1985, 1987 y 1991).

Su relato de la constitución ateniense, a pesar de las notables mejoras introducidas primero por Arístides y luego por el mismo Pericles, no encuentra verificación, a decir verdad, en la realidad de la *polis*. La constitución, según Pericles, estaba hecha «de modo que los derechos civiles correspondan no a pocas personas, sino a la mayoría... [A todos corresponde] frente a las leyes, por lo que se refiere a los intereses particulares, un plano de igualdad, mientras que por lo que se refiere a la consideración pública en la administración del Estado, cada uno es preferido según su relevancia en un determinado campo, no por su procedencia de una clase social, sino por lo que vale».²¹

Basta un examen, incluso rápido, del planteamiento de la constitución, como ha sido descrita por Aristóteles —o por un pseudo-Aristóteles, según algunos autores—, para darse cuenta de qué distante de la realidad de la *polis* estaba la democracia postulada por Pericles. La constitución aparece como una formidable megamáquina en la que la implicación directa de los ciudadanos está enormemente condicionada por una serie de instancias de mediación y de control. Las dos referencias ideales de Arístides y de Pericles, la *isonomía* (igualdad ante la ley) y la *isegoría* (libertad de expresión y de opinión), aparecen obstaculizadas y desnaturalizadas por doquier.

Por otra parte, si es verdad que a veces estaban garantizados algunos aspectos de la implicación directa de los ciudadanos, es igualmente cierto que ellos se refieren exclusivamente a aquellos que eran reconocidos como tales a todos los efectos, o sea la minoría de los incluidos —los varones adultos— que correspondía apenas al quince por ciento de los residentes en el Ática. Mientras que los restantes (esclavos, mujeres y metecos) estaban excluidos de la participación en la vida pública.²²

21. Tucídides (1985), I, pág. 325.

22. Siempre que se quiere poner en duda la naturaleza no democrática de la sociedad griega, el argumento consiste en recordar que, todo considerado, se trataba de una sociedad en la que la libertad y la participación de los ciudadanos estaban garantizadas por el hecho de que, gracias a la explotación masiva de los esclavos, ellos estaban exonerados de las obligaciones del trabajo. Lo cual es verdad sólo en parte. Este estereotipo interpretativo ha servido a menudo para esconder un hecho igualmente importante: que en la sociedad griega no eran sólo los esclavos los que trabajaban, como se ha querido hacer creer, sino también los campesinos y los artesanos que gozaban de los derechos de ciudadanía. Y las condiciones de trabajo de estos últimos no diferían mucho, normalmente, de las de los esclavos. Sobre este tema, véase E. Meiksins Wood (1988) y también K. Polanyi (1977).

Democracia
directa
vs.
participativa

Todo ello no ha impedido, empero, que la idealización de la democracia ateniense, entendida justamente como arquetipo de la democracia directa, fuera nuevamente propuesta por parte de los teóricos del ciberespacio, ansiosos de legitimar históricamente la *democracia de la red*. Esta tendencia a mitificar el modelo democrático helénico, en clave de ciberespacio, está muy difundida precisamente en Estados Unidos. Lo cual no debe asombrarnos. No se puede olvidar que Thomas Jefferson, uno de los padres fundadores de la nación norteamericana, presentaba una democracia directa de explícita inspiración griega.

A decir verdad, los teóricos del ciberespacio llegan a Pericles a través de Jefferson. Y al revés. Lo cual, en resumidas cuentas, lleva a una especie de doble idealización: por un lado, a la idealización de la democracia directa de Pericles, por el otro, a la idealización de la de Jefferson. Hay que decir, empero, que así como el alcance del modelo griego —acabamos de verlo— ha sido decididamente relativizado, lo mismo está ocurriendo con el modelo de Jefferson, del que se señalan, en no pocas ocasiones, ambigüedades y contradicciones.²³

Aun pasando por alto estas valoraciones de naturaleza histórica, es un hecho que Jefferson es a menudo celebrado, por parte de los activistas del ciberespacio, como una especie de héroe *avant la lettre* de la democracia telemática. Es desde esta óptica que se proclama un «regreso a Jefferson». Lo cual, en la práctica, significa querer restablecer el presunto evangelio populista-libertario de Jefferson, o sea su visión de una democracia directa y descentralizada en la que la intermediación del gobierno y del parlamento debería reducirse al mínimo.²⁴

23. En el actual debate sobre la contribución del ciberespacio a la realización de una democracia directa, son frecuentes las referencias críticas a la tradición jeffersoniana. Véase al respecto M. Surman (1994) y R. Barbrook y A. Cameron (1996). En el ensayo de estos dos últimos (investigadores británicos de la University of Westminster), hay una desacralizadora toma de posición contra la figura histórica de Jefferson, y la tendencia a hacer de él el gran precursor del programa político del ciberespacio.

24. Jefferson, siguiendo los pasos de Locke, consideraba intangible el principio de la centralidad del pueblo, y de cada ciudadano, y se oponía a la posición de aquellos que, como Hamilton y Madison, trataban de limitar el poder de la mayoría. Mientras que Jefferson teorizaba una democracia populista, directa y antiestatal, Hamilton y Madison preferían una república que exaltara el papel de las minorías y de la intermediación representativa. Hoy se sabe que ésta era una versión convencional de las dos corrientes de pensamiento. Entre el populismo del primero y el elitismo de los segundos, ha habido recíprocas concesiones que están en la base de la naturaleza «híbrida» de la democracia estadounidense. Véase R. A. Dahl (1956 y 1984).

En la época de Jefferson, un diseño tan ambicioso era, en los hechos, una utopía. A esto contribuía, además, la pobreza de los medios de comunicación entonces disponibles. Pero las cosas, se sostiene, ahora habrían cambiado radicalmente con el advenimiento de los medios de telecomunicación digital. Las nuevas tecnologías informáticas están en condiciones, al menos en teoría, de permitir la efectiva realización del viejo sueño de la democracia directa. Para los profetas del ciberespacio, las redes estarían, pues, en condiciones de relanzar, sobre bases concretas, la tradición jeffersoniana. Una tradición que se ha marchitado, pero no ha desaparecido, y que se corresponde con la «imagen estadounidense de la democracia»,²⁵ ligada como está, por lo demás, a la «gran tradición comunitaria estadounidense» antes evocada.

Al describir el programa de la Electronic Frontier Foundation (EFF), D. Burstein y D. Kline escriben: «La EFF ha subrayado una aproximación "jeffersoniana" al ciberespacio. Para los "líderes" de la EFF, esto significa sostener que las redes interactivas deben ser diseñadas en función del modelo "abierto" y no del modelo de los "guardianes"... Para la EFF, el "jeffersonismo" en el ciberespacio significa, por consiguiente, poner un fuerte acento en la defensa de la libertad de expresión, como también en la protección de la privacidad personal frente... a las empresas y al gobierno, y, en general, impedir que el gobierno pueda convertirse en el guardián de las autopistas de la información».²⁶

Pues bien, frente a premisas programáticas de naturaleza tan genéricas y, además, animadas por un sano espíritu democrático, es difícil no estar de acuerdo. Las dificultades comienzan, empero, cuando entramos en los detalles. Admitiendo que las redes sean «abiertas», ¿estamos seguros de que, siempre y en cualquier caso, conseguiremos neutralizar a los «guardianes»? Por otra parte, ¿hay guardianes? ¿Debemos, acaso, atribuir el papel de guardianes sólo y exclusivamente a esos sujetos que son directas emanaciones de las empresas y del gobierno, sujetos que contribuyen, en general, *explícitamente* a coartar

25. W. Lippmann (1921).

26. D. Burstein y D. Kline (1995), pág. 337. Uno de los fundadores de la EFF, M. Kapor (1993) escribe: «La vida en el ciberespacio parece desarrollarse exactamente como Thomas Jefferson habría querido: fundada en la primacía de la libertad individual y en el compromiso por el pluralismo, la diversidad y la comunidad».

nuestra libertad de expresión y a invadir nuestra privacidad personal? ¿No sería más ajustado a la realidad admitir que, junto a esta categoría de guardianes, hay otra, sutilmente ligada a la anterior, que condiciona en no menor medida nuestra libertad y nuestra privacidad, pero que lo hace *implícita* y no *explícitamente*? En rigor, ¿los organismos (o agencias) de socialización y culturización —familia, escuela, iglesias, partidos, sindicatos, asociaciones y, no en último lugar, los *mass media*— no desarrollan también un papel de vigilancia *indirecta* de nuestros comportamientos? ¿El control social no se ejerce en igual medida a través de los valores, las preferencias, los deseos, los gustos y los prejuicios puntualmente inculcados por estos organismos?

De todos estos interrogantes emerge con claridad un tema de gran interés. Me refiero a la cuestión de los dos tipos de guardianes. Porque si nosotros aceptáramos *in toto* la tesis de que los guardianes a combatir son sólo los de la primera categoría, los guardianes fácilmente identificables, los guardianes, para entendernos, *visibles* —las empresas y el gobierno—, acabaríamos por creer que, para garantizar nuestra libertad de expresión y proteger nuestra privacidad, son suficientes sólo pocas medidas o expedientes técnicos y legislativos destinados a hacerlos inocuos.

Con ello, está claro, no quiero subestimar la importancia de tales medidas, sino sencillamente prevenir contra una versión demasiado reductiva de los fenómenos examinados. Una versión más articulada debería tener en cuenta, al menos, también a los guardianes *invisibles*, o bien, si se quiere, menos *visibles*. En breve: unos guardianes que somos nosotros mismos en relación a los demás, cómplices, de costumbre, inconscientes, de un difuso sistema de vigilancia recíproca. Una vigilancia que se expresa sea mediante nuestra tendencia a la autocensura, sea mediante nuestra tendencia a censurar a los demás cuando ellos se identifican con valores que no son los nuestros.

La red sin centro

En este punto, tropezamos con un tema que es, quizás, el más estimulante de los muchos discutidos en el ámbito del ciberespacio. Sus teóricos sostienen, con premisas bastante persuasivas, que la red telemática, por su naturaleza interactiva, excluye la existencia de un punto focal, de un centro de control

desde el cual, según un clásico esquema jerárquico, se distribuyen mensajes destinados a una periferia pasiva, indolente y servil. El argumento es archiconocido: en la red todo sería centro y todo periferia. Por tanto, no existiría una sede privilegiada desde la cual se pueda ejercitar una gestión total de los flujos comunicativos.²⁷

En una primera aproximación, se puede decir que en esto hay algo de verdad. Pero cuando a lo que hay de verdad se le confiere, como en este caso, un carácter absoluto, fuera de todo contexto, resulta difícil sustraerse a una actitud de prudente incertidumbre. En líneas generales, con todas las consideraciones del caso, puede ser correcto decir, por ejemplo, que en la red no existe un centro, pero no que en ella deba excluirse, por principio, la presencia de cualquier forma de control sobre los usuarios. Existe ya la sospecha, más aún, la certeza, de que en la red están presentes algunas formas de control, si bien distintas de las tradicionales.

Habitualmente, cuando se habla de la desaparición del centro en la red se recurre a las metáforas del *Panopticon* y del *Gran Hermano*. En síntesis, se dice, el advenimiento de la red contribuye a desembarazarnos definitivamente de aquella centralidad del poder que encuentra expresión en esas metáforas.²⁸

Me parece útil para mi análisis detenerme —y pido excusas por la digresión— en estas dos tan manidas (y abusadas) metá-

27. Véase la aguda exposición de B. Latour (1991) sobre la relación local-global en las «redes técnicas».

28. La teoría según la cual el advenimiento de la red marcaría el fin del poder central de control, recuerda mucho la hipótesis de J. Baudrillard de un «fin du système panoptique». Al exponer su pensamiento sobre la «socialité hiperréaliste» («où le réel se confond avec le modèle»), Baudrillard escribe: «Así, ya no hay instancia de poder, instancia emisora —el poder es algo que circula, de lo que ya no se detecta la fuente, un ciclo en el cual las posiciones de dominante y de dominado son intercambiadas, en una inversión sin fin que es también el fin del poder en su definición clásica» (1981), pág. 52, n. 7. T. Eagleton se ha opuesto con dureza a la tesis de Baudrillard: «El cinismo "de izquierda" de un Baudrillard es vergonzosamente cómplice de lo que el sistema querría hacer creer: que ahora todo "funciona por sí mismo", independientemente del modo en que las cuestiones sociales son plasmadas y definidas en la experiencia popular» (1991), trad. it., pág. 68. Por lo que concierne a la metáfora del *Gran Hermano*, querría citar, a modo de ejemplo, un pasaje de un editorial de «The Economist» (1995): «La multiplicación de los canales de comunicación creará la antítesis de un mundo orwelliano en el que el *Gran Hermano* te observa [...] Al *Gran Hermano* le resultará imposible tenerlos vigilados en medio de toda la información que pasa a través de hilos, cables y ondas».

foras. Querría, ante todo, ocuparme del *Panopticon*.²⁹ El *Panopticon* es un modelo de edificio penitenciario que, por su naturaleza, va, con seguridad, mucho más allá del intento de encontrar una solución óptima al problema específico de la vigilancia de los prisioneros. En efecto, el *Panopticon* es una gran metáfora del poder absoluto, o sea de un poder que, desde un lugar central, está en condiciones de ejercer una vigilancia total sobre todos y sobre todo.

Es inevitable en este punto ilustrar, aunque sea de manera sucinta, cuáles son las características (físicas) más sobresalientes del *Panopticon* benthamiano. Si bien son muy conocidas, ellas pueden, espero, facilitarnos la tarea de detectar nuevos elementos de valoración de la tesis anti-*Panopticon* de los teóricos del ciberespacio. Bentham describe el *Panopticon* más o menos en los siguientes términos: la residencia del carcelero o del inspector (*inspector lodge*) está situada en el centro del edificio circular y las celdas de los prisioneros, dispuestas a modo de anillo en el perímetro exterior, están orientadas radialmente hacia el centro.

Un detalle muy importante es que las ventanas de la residencia están provistas de persianas, de manera que los prisioneros no puedan saber si, en un momento dado, el carcelero está presente o no. El control que se realiza sobre el prisionero es, pues, al mismo tiempo real y virtual. Es real por cuanto se siente vigilado, y se comporta en consecuencia, pero es virtual por cuanto el carcelero puede no estar en su puesto de control, aun cuando el vigilado no está nunca en condiciones de saberlo con certeza.

Si se me concede una analogía algo banal, diría que el dispositivo de control del *Panopticon* es muy similar al del letrado de «Cuidado con el perro» colgado de la verja de algunas viviendas. El hecho de que haya o no un perro guardián no cambia en absoluto la función disuasoria del letrado hacia los eventuales intrusos. En efecto, en el *Panopticon* nos encontramos frente a la misma astucia de control, un recurso técnico que hace intercambiable lo real y lo virtual. Para Bentham, éste es

29. La idea del *Panopticon*, como se sabe, fue desarrollada por J. Bentham en una serie de cartas, para ser precisos veintiuna, enviadas desde Rusia a un amigo en Inglaterra a partir de 1786 y publicadas en volumen en 1791, junto con dos tomos de posdatas sobre el mismo asunto. Se trata, en síntesis, de un modelo de arquitectura carcelaria (o penitenciaria), elaborada por Bentham en colaboración con su hermano Samuel J. Bentham (1971a).

el aspecto esencial de su proyecto. Todo gira en torno al hecho de que se puede «seeing without being seen», lo que permite una «apparent omnipresence of the inspector», pero sin que eso impida la «extreme facility of his real presence».³⁰

A semejante interpretación del *Panopticon* benthamiano ha contribuido, en 1975, sobre todo M. Foucault.³¹ Sin embargo, debe recordarse que, simultáneamente (y quizás incluso antes), había habido sobre este tema también un importante texto del psicoanalista lacaniano J.-A. Miller,³² que, como Foucault, enfatizaba el aspecto *visual* —en el sentido más amplio de *observacional*— de la relación vigilante-vigilado. Este aspecto, como veremos, es esencial en Bentham. Y lo es igualmente respecto al tema que estamos discutiendo.³³

La metáfora del *Gran Hermano* no tiene un significado distinto de la del *Panopticon*. Ambas tienen como referente un poder coercitivo central. El *Gran Hermano* es el apelativo, como se sabe, del personaje de la novela 1984 de George Orwell (1949). En la novela, el *Gran Hermano* ejerce un poder omnipresente y despiadado en una sociedad hecha a su imagen y semejanza, un poder mediante el cual todas las personas están sometidas, con medios que llamaríamos «multimedia», a un control absoluto.³⁴

30. M. Božović (1995), siguiendo los pasos de C.K. Ogden (1932), recientemente ha demostrado cómo el tema de la relación real-virtual en el *Panopticon* se debe remitir al *Fragment on Ontology*, un cautivador texto filosófico del mismo Bentham, en el que se desarrolla una sistemática teoría de las *fictitious entities*.

31. M. Foucault (1975).

32. J.-A. Miller (1975).

33. Véase M. Jay (1993). Habitualmente, la metáfora del *Panopticon* es utilizada en el contexto de un discurso general sobre el poder, pero también con referencia a situaciones muy concretas. Por ejemplo, respecto al problema del control y la vigilancia en el puesto de trabajo. Véase S. Zuboff (1988), A. F. Westin (1992), G. T. Marx (1992), M. Levy (1994) y D. Lyon (1994). Desde una óptica distinta, véase también R. Spears y M. Lea (1995).

34. Los aparatos institucionales a los que recurre el *Gran Hermano* son principalmente cuatro: el «ministerio de la verdad» (responsable de la distribución de mentiras), el «ministerio del amor» (responsable de torturar a los disidentes), el «ministerio de la paz» (responsable de favorecer las guerras) y el «ministerio de la abundancia» (responsable de agravar las carestías). Por doquier se expone, en gigantescas pantallas de televisión, la cara del *Gran Hermano*, acompañada indefectiblemente por la siguiente inscripción: «Big Brother is watching you» (El Gran Hermano os mira). Pero con un refinamiento adicional, que Orwell quizá toma del *Panopticon* de Bentham, escribe: «Naturalmente, no hay modo de saber exactamente en qué momento os mira». Otro aparato era la «neolingua», cuya función era impedir cualquier autonomía de pensamiento. Sobre la neolingua de Orwell en la «ciencia de los modernos», véase G. Giorello (1994), págs. 369-370.

Algunos de los más desenvueltos representantes del ciberespacio, ya lo hemos recordado, están persuadidos de que con la llegada de la red ya no será posible prácticamente ningún tipo de vigilancia. En semejante escenario, no habrá más remedio que «perder de vista» a los demás.

Sabemos perfectamente que «no perder de vista» a los demás ha sido siempre el paso obligado para conseguir «tenerlos al alcance de la mano». Anulada, dicen, la existencia de un *locus* central de control desde el que se mira, se vigila, se escruta y se inspecciona, en breve, se espía nuestra vida cotidiana (y todo lo que ella comporta), desaparecerían todas esas modalidades de control que durante milenios nos han sometido a la voluntad coercitiva de poderes, manifiestos y ocultos, sobre los que nosotros, por nuestra parte, no podíamos ejercer ningún control.

¿Pero es verdad, como se afirma, que el ciberespacio sanciona el fin histórico del *Panopticon* y del *Gran Hermano* como modelos ideales del poder absoluto? ¿Es creíble que, de verdad, nos estemos acercando a ese umbral crítico imaginado por Hegel en el que la «indivisa sustancia de la absoluta libertad sube al Trono del Mundo sin que poder alguno esté en condiciones de oponerle resistencia»?³⁵ ¿No existe el riesgo, del que Hegel era consciente, de que *entronizando* a una imprecisa libertad absoluta se acabe estableciendo un nuevo tipo de poder absoluto, un poder enmascarado, justamente, de libertad absoluta?

¿En qué medida, se preguntará el lector, este largo excursus sobre el *Panopticon* y el *Gran Hermano* puede ayudarnos a entender qué hay de cierto (y de no cierto) en el ciberespacio entendido como negación del poder centralizado, como una especie de trasaltar del sistema de poder del que el *Panopticon* y el *Gran Hermano* son dos eficacísimas metáforas?

La telaraña y el laberinto

Como ya se sabe, en español se ha elegido la palabra *red* como traducción del inglés *web*. Lo cual no es erróneo. Pero *web*, en inglés, es también (y sobre todo) *telaraña*. Y en este sentido precisamente se utiliza en la jerga internacional de la in-

35. G. W. F. Hegel (1964), pág. 450.

formática. (La *world wide web* no es otra cosa que una telaraña global, una «red de redes» que se extiende por todo el planeta.) Si se quiere tomar en serio, digamos, esta analogía, parece evidente que hay, en efecto, grandes semejanzas entre la *telaraña* informática y la *telaraña* de la araña, entre la *telaraña* de fibra óptica y la *telaraña* de seda.

Somos conscientes de los riesgos de semejante analogía, pero, en este caso, si no exageramos su alcance, ella puede ser útil para nuestra argumentación. Que quede claro, empero, que comparar dos fenómenos a los cuales, en principio, se atribuye un cierto grado de afinidad —formal o estructural— no puede consistir sólo en tratar de detectar las cosas que tienen en común, sino también las cosas que *no* tienen en común. El «ojo para las semejanzas» del que hablaba Aristóteles es también, al mismo tiempo, un «ojo para las diferencias».³⁶ Descubrir semejanzas implica, de hecho, poner en evidencia diferencias, y viceversa.

¿Pero cuáles son los rasgos similares y cuáles, en cambio, los distintos en la comparación entre *red* informática y *telaraña*? La pregunta, contrariamente a lo que podría parecer, no es irrelevante. Consideremos, por ejemplo, la más obvia de las semejanzas. Sabemos que la red y la telaraña tienen algo en común: ni la una ni la otra son creaciones *ex nihilo*. De la misma manera que la telaraña es «proyectada», «construida» y «gestionada» por una araña, es difícil concebir una red telemática sin alguien que desarrolle un papel equivalente al de la araña, o sea sin alguien que la «proyecte», «construya» y «gestione».

Sin embargo, esta interpretación es relativizada, por los motivos ya discutidos, por los seguidores del ciberespacio que, paradójicamente, han sido (y aún son) los más impetuosos promotores de la red telemática entendida como telaraña global. Por supuesto, ellos no afirman —sería absurdo— que las redes telemáticas sean una creación *ex nihilo*, pero plantean algunas objeciones.

Sostienen, por ejemplo, que, a diferencia de cuanto ocurre con la telaraña, en la red no se puede hablar de una *araña*, y sólo de una, que desde un privilegiado lugar central proyecta, construye y gestiona la totalidad de la red. En suma: mientras que la analogía de la telaraña es aceptable, no vale lo mismo para la de la araña. La araña, según ellos, sería superflua, por

36. Véase I. A. Richards (1936), pág. 86.

cuanto las tres funciones antes mencionadas son (¿o deberían ser?) desarrolladas por una imprecisa interacción de *todos* los usuarios de la red, usuarios capilar y homogéneamente distribuidos por doquier en el planeta.

La *araña* es, por consiguiente, junto con el *Panopticon* y el *Gran Hermano*, la tercera metáfora que los teóricos del ciberespacio rechazan sin términos medios. En efecto, las tres metáforas tienen en común centralidad, invisibilidad y personalización del poder de control. Pero, bien mirado, la *araña* es una metáfora, en el plano lógico, más resistente que las otras dos. Mientras que el *Inspector* y el *Gran Hermano* son personajes relativamente abstractos y lejanos, la *araña*, en cambio, es un sujeto que aparece, como es obvio, funcionalmente ligado a la telaraña. Y la relación de la araña con la telaraña, nos guste o no, es ineludible.

La lista de las metáforas posibles en torno a la red no acaba aquí. Debemos añadir otra más, que es citada de manera recurrente en la literatura, sobre todo en la periodística, sobre el ciberespacio. Aludo a la antiquísima metáfora del laberinto.³⁷ Se debe decir en seguida, empero, que lo que los comentaristas del ciberespacio tienen en mente cuando hablan de laberinto no es tanto un sistema de meandros con un Minotauro en el centro, sino más bien esa particular variante de laberinto, bastante heterodoxa, que Umberto Eco, inspirándose, presumo, en Gilles Deleuze y Félix Guattari, ha llamado «rizoma».³⁸

En efecto, Eco propone, además del laberinto «unidireccional» y el laberinto «manierista», las dos formas más tradicionales, un tercer tipo: el «rizoma», al que describe en estos términos: «En tercer lugar, está el rizoma o la red infinita, donde cada punto puede conectarse con cualquier otro y la sucesión de las conexiones no tiene término teórico, porque no hay un exte-

37. Otra metáfora, también ésta grata a los informáticos, es la que compara la *red* con el *sistema nervioso central*, pero desafortunadamente, por razones de economía expositiva, me veo obligado a excluirla de mi análisis. Me he ocupado del asunto en mi libro *Il futuro della modernità* (1987), pág. 141. Véase H. Miyakawa (1985), pág. 47 y G. O. Longo (1996), págs. 80-89.

38. G. Deleuze y F. Guattari (1980). El «rizoma» es definido así por los dos filósofos franceses: «Un rizoma es un tallo subterráneo que se distingue totalmente de las raíces y de las raicillas. Los bulbos y los rubérculos son rizomorfos... todo punto de un rizoma puede estar conectado con cualquier punto, y debe estarlo. Es muy diferente del árbol o de la raíz que fijan un punto, y un orden» (pág. 13).

rior y un interior: en otros términos, el rizoma puede proliferar al infinito».³⁹

No puede olvidarse, por otra parte, la contribución narrativa (y poética) de Jorge Luis Borges a la idea de un laberinto «rizomático». En su brevísimo relato *Los dos reyes y los dos laberintos*, Borges pone en boca de un rey árabe la descripción de su laberinto, que contrapone al absolutamente clásico de un rey babilonio: en mi laberinto, dice el rey árabe, «no hay escaleras que subir, ni puertas que forzar, ni fatigosas galerías que recorrer, ni muros que te vedan el paso».⁴⁰ El laberinto evocado no es otro que el desierto, o sea un lugar subjetivamente privado de espacio y de tiempo. La misma aproximación «rizomática» se encuentra en el poema *Laberinto*: «No habrá nunca una puerta. Estás adentro / Y el alcázar abarca el universo / Y no tiene ni anverso ni reverso / Ni externo muro ni secreto centro».⁴¹

Aquí se plantea, creo, una cuestión ineludible: ¿estamos seguros de que a la eliminación de las figuras emblemáticas del *Gran Hermano* orwelliano, del *Inspector* benthamiano y de la *araña*, corresponde la abolición de toda forma de control? ¿Es admisible la hipótesis de que un laberinto *rizomático* pueda permitirnos ascender, para citar otra vez el pasaje de Hegel, al «Trono del Mundo» en el que debería reinar para siempre la absoluta libertad? ¿Será ésta la anhelada realización de la democracia ideal o bien, como parece temer Hegel, el advenimiento de un período incierto en el que podría adquirir relevancia un nuevo

39. U. Eco (1984), pág. X. Para un tratamiento sistemático del tema del laberinto, véanse las importantes obras de P. Santarcangeli (1967 y 1984) y de H. Kern (1981). Véase asimismo P. Rosenstiehl (1979).

40. J. L. Borges (*Obras completas*, Buenos Aires, Emecé, 1974), pág. 607.

41. J. L. Borges (*Obras completas*, Buenos Aires, Emecé, 1974), pág. 986. Increíblemente actual en Borges es la sugerencia de que la telaraña (!) sea una alternativa del laberinto. Pero también su sorprendente representación de ese objeto misterioso llamado «Aleph»: «Cerré los ojos, los abrí. Entonces vi el Aleph... En la parte inferior del escalón, hacia la derecha, vi una pequeña esfera tornasolada, de casi intolerable fulgor. Al principio la creí giratoria; luego comprendí que ese movimiento era una ilusión producida por los vertiginosos espectáculos que encerraba. El diámetro del Aleph sería de dos o tres centímetros, pero el espacio cósmico estaba ahí, sin disminución de tamaño» (*Narraciones*, Barcelona, Ediciones Orbis, S.A., 1982), págs. 139-140. ¿No es ésta una imaginativa descripción de ese «espacio cósmico» que, casi cincuenta años después, es teorizada por los cultores del ciberespacio? ¿El Aleph no puede ser visto como la anticipación de un eventual *teleputer* miniaturizado?

autoritarismo? Y aún más: si las funciones atribuidas en el pasado a un único Inspector o a un único Gran Hermano (o a una única araña) fueran en el futuro confiadas de hecho a millones y millones de usuarios de una red de tipo «rizoma», ¿quién puede asegurar que, en el fondo, el papel de éstos no es más que vicario, o sea de sutil representación indirecta, y por eso menos visible que antes, de los tradicionales detentadores del poder?

Frente a estos interrogantes, se responde, muy expeditivamente, que las dudas formuladas son, a fin de cuentas, expresión de una sustancial falta de confianza en el papel democrático de los sujetos sociales, en este caso, de los ciudadanos usuarios de la red. Valoraciones de este tipo pueden ser y, de hecho, son, demasiado esquemáticas, pero aluden a cuestiones que, por su relevancia en el futuro de la democracia, no pueden ser tomadas a la ligera.

Elas afectan nada menos que al tema, ya citado, de la relación entre democracia directa y democracia *tout court*, un tema obviamente ligado al de la modalidad de participación de los ciudadanos en una sociedad democrática.

Democracia directa y autonomía

Querría volver sobre este asunto. Para empezar me propongo presentar, de manera resumida, las raíces histórico-filosóficas de la idea de democracia directa. Como ya he expuesto largamente, la idea de democracia directa se puede hacer remontar al controvertido modelo de la democracia griega, repropuesto por Jefferson, en términos no menos controvertidos, en el siglo XVIII. Pero los principios básicos de esta idea deben buscarse, además, en las críticas de Locke a la democracia parlamentaria, en la cual entrevé una congénita propensión al abuso y a la corrupción. Y, en no menor medida, también en la vibrante exaltación, por parte del mismo Locke, del papel de los individuos en el proceso democrático, hasta el punto de reconocerles el derecho a la revuelta (y a la revolución) contra los representantes malhechores.⁴² La misma desconfianza hacia la representación y la misma ilimitada confianza, en cambio, en los individuos está presente en Rousseau.⁴³

42. J. Locke (1801), págs. 470-471.

43. J.-J. Rousseau (1964), págs. 428-430.

Detrás de estas posiciones está el tema de la autonomía. Somos sobre todo deudores de Kant que, con su explícita (y apasionada) defensa de una plena autonomía de juicio moral (y político) de los seres humanos, dio una inflexión decisiva al modo de discutir este asunto. En su respuesta a la pregunta *Qué es la ilustración*⁴⁴ invita a hombres y mujeres a liberarse del «estado de minoridad» (*Unmündigkeit*), a desembarazarse de los tutores y del humillante yugo de la tutela (*Joch der Unmündigkeit*). En otro escrito, Kant teoriza su famosa «autonomía de la voluntad» (*Autonomie des Willens*), que es definida como «ese carácter de la voluntad por el cual ella es ley en sí misma (independientemente del carácter de los objetos del querer)», en contraposición a la «heteronomía de la voluntad», en la que «no es la voluntad la que se dicta leyes a sí misma, sino que es el objeto el que dicta leyes a la voluntad mediante su relación con ella».⁴⁵

Todas estas premisas son ampliamente conocidas pero, por una razón que veremos, me ha parecido importante recordarlas a los fines de nuestro discurso. Ellas están en la base de la presente idea de democracia. Y al mismo tiempo contienen, empero, una evidente enfatización del papel autónomo de los sujetos sociales, papel que puede ser visto, en la óptica actual, en contraste con las instituciones de la democracia representativa. En cierta medida, pueden parecer anticipaciones de algunas propuestas, como la de la democracia *on line*, que hoy tratan de radicalizar la idea de democracia directa.

Aquí se presenta una cuestión particularmente compleja. No hay duda de que aceptar que todos los individuos adultos —prescindiendo del sexo, de la raza o del nivel de renta o de educación— están en condiciones (y tienen el derecho) de participar en primera persona y libremente en los procesos de decisión que afectan a sus intereses y a los de la comunidad es un elemento cardinal de la democracia. Lo cual, en síntesis, significa que todos los ciudadanos, sin excepción, deben ser tenidos por igualmente cualificados para valorar, juzgar y gestionar tales procesos. Es lo que Dahl ha llamado el «principio fuerte de igualdad».⁴⁶

Cada vez que se ha tratado de invalidar (o de relativizar más de lo debido) este principio, el concepto de democracia (y la de-

44. I. Kant (1968), pág. 53.

45. I. Kant (1956), págs. 74-75.

46. R. A. Dahl (1989), pág. 31. Véase del mismo autor (1982).

mocracia misma) se ha vuelto huidizo. En la práctica, no hay democracia que aguante cuando, a la luz de experiencias a veces negativas, se repropone el «Estado de minoridad» del que hablaba Kant, o sea ese Estado en que los ciudadanos son juzgados como niños poco fiables y necesitados de una vigilante tutela. En suma: el «gobierno de los guardianes» de platónica memoria.

A pesar de todo, es innegable que la democracia ha tenido, desde siempre, en sus recovecos más recónditos, problemas a los cuales no se ha dado hasta ahora una respuesta convincente. Problemas que configuran el núcleo temático central de la filosofía política desde el siglo XVII y que afectan a la cuestión de todas las cuestiones: la relación entre autonomía y autoridad, entre libertad e igualdad, entre libertad individual y Estado.⁴⁷

Hay una crítica que me aventuraría a hacer a los actuales representantes de la filosofía política. Soy proclive a pensar que, con pocas excepciones, aún no han sabido (o querido) comprender que la democracia *on line* aporta elementos de gran novedad al secular debate sobre la relación entre el fundamento ideal y el funcionamiento concreto de la democracia. No se puede ignorar que el escenario de una *república electrónica* repropone algunas viejas contradicciones de la democracia de una manera mucho más aguda que en el pasado. Si en el pasado fue posible encontrar, frente a ellas, atajos más o menos aceptables —por ejemplo, el triste consuelo del «principio Winston»⁴⁸—, el nuevo modelo alternativo que se va configurando es tan insidioso que sería irresponsable no enfrentarse con sus premisas teóricas y prácticas.

Digo insidioso porque, quizá por primera vez en la historia, se trata de un modelo cuya indudable base ideológica se vale del apoyo de una estructura tecnológica —las tecnologías digi-

47. Estos problemas, ya presentes en Platón, Aristóteles, san Agustín y santo Tomás, son retomados por Hobbes, Spinoza, Locke, Hume, Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Bentham, Mill, Marx y Sidgwick, y luego por Dewey, Schumpeter, Kelsen, Schmitt, y más recientemente por Rawls, Arrow, Luhmann, Nozick, Taylor, MacIntyre, Dworkin, Unger, Berlin, Sen, Harsanyi, Williams, Habermas y Bobbio. Sobre el estado actual del debate en el ámbito de la filosofía política, hay en la actualidad una copiosa bibliografía. Muy a menudo, los temas discutidos no son fácilmente escindibles de los de la filosofía moral.

48. Con «principio Winston» queremos referirnos a la famosa *boutade* atribuida a Winston Churchill: «La democracia es un pésimo sistema, pero es el mejor de todos los conocidos».

tales— de una sofisticación sin precedentes. Una estructura que, por su formidable capacidad de penetración, permite modificar radicalmente, al menos (pero no sólo) en teoría, el actual ordenamiento de nuestra sociedad. Y todo ello sin que esté clara la deseabilidad de los cambios presentados. En mi opinión, sería éste, y no otro, el desafío teórico que los estudiosos de la filosofía política deberían aceptar prioritariamente.

Como se acaba de ver, uno de los presupuestos básicos de la democracia es el de la autonomía de los ciudadanos, o sea de su derecho a ejercer libremente la propia autodeterminación como sujetos sociales. Los filósofos de la política, o al menos los de indiscutibles convicciones democráticas, han sostenido, desde siempre, la intangibilidad de este principio,⁴⁹ que se identifica totalmente con lo que Voltaire llamaba el «pouvoir de se déterminer soi-même à faire ce que lui paraît bon».⁵⁰

Sin embargo, el tema, insisto, no está exento de aspectos que, tanto a nivel conceptual como práctico, están poco claros. O, como mínimo, menos claros de lo que normalmente se supone. En la mayoría de las contribuciones sobre este asunto se examina la autonomía en función de la relación que se establece entre los ciudadanos, justamente celosos de su libertad de autodeterminación, y la parte contraria, que trata de limitar esta autonomía suya. En breve: por un lado, los ciudadanos; por el otro, el poder.

Hay un problema, empero, que raras veces aparece en la reflexión sobre este asunto. Me refiero al hecho de que los ciudadanos y el poder no son dos compartimentos estancos. Es superfluo recordar, porque es demasiado obvio, que los ciudadanos

49. Un ejemplo muy instructivo al respecto es la vehemente defensa de la autonomía por parte de S. Veca, agudo intérprete en Italia del neocontractualismo rawlsiano: «Cualquiera que intente o consiga impedirme hacer lo que deseo hacer, viola el presupuesto de la teoría del valor moral de la elección. Naturalmente, salvo en los casos de un despotismo obtuso o caliguliano, la violación y la interferencia serán acompañadas por el acostumbrado cortejo de razones y justificaciones o, mejor, racionalizaciones: que no somos los mejores intérpretes de nuestros verdaderos intereses, que hay alguien —más sabio, prudente o informado que nosotros— que sabe qué es lo mejor que debemos desear. En otros términos, las razones y las justificaciones o, mejor, las racionalizaciones adoptadas forman parte del familiar y recurrente argumento paternalista, repropuesto por iglesias, partidos, gurús, elites teocráticas o tecnocráticas, militares o, más sencillamente, aguerridas compañías de ventura publicitarias y programas televisivos, además de las sagradas lecturas matinales del burgués, para decirlo con Hegel». (1990), pág. 66.

50. Voltaire (1961), pág. 161.

son individuos cuya identidad como personas está fuertemente modelada por los condicionamientos, directos o indirectos, de las instituciones del poder. En otras palabras, al «alma» de los ciudadanos no se le asigna nada similar a una inmaculada autonomía, a un incontaminado «estado de inocencia».⁵¹

Cualquier discurso sobre la autonomía de los ciudadanos no puede pasar por alto esta realidad. Nos guste o no, nuestra autonomía se sitúa en un contexto en el que la heteronomía se lleva la parte del león. Antes he señalado el papel que, en este sentido, tienen los organismos de socialización y culturización: la familia, la escuela, las iglesias, los partidos, las asociaciones y los *mass media*. Mediante estos organismos, decía, se nos inculcan los valores, preferencias, deseos, gustos, creencias y prejuicios que están en la base de nuestras elecciones privadas y públicas.

Naturalmente, personificar esta premisa induce, con seguridad, a error. Baste pensar en las simplificaciones al respecto de un Marcuse en los años sesenta y setenta. Nuestro bagaje de premisas culturales y sociales nos viene impuesto (o sugerido), es verdad, *desde fuera* (y *desde arriba*), o sea de los aparatos de los que se valen la ideología y la cultura dominantes. Pero nosotros no somos, como quería cierto radical antimentalismo, una especie de pasiva *black box*, en la que no habría ninguna diferencia entre la información *de entrada* y la *de salida*.

¿Una reedición, en distintos términos, de la vieja disputa, de teológica (y agustiniana) memoria, sobre el *liberum arbitrium*? Esto no debe excluirse. Pero, a partir de Kant, sabemos que, por suerte, la determinación de nuestro comportamiento no es total. No hay duda de que, en el proceso de metaboliza-

51. En este orden de ideas, G. Sartori (1995) ha dado una versión muy articulada del problema: «Las opiniones no son innatas y no surgen de la nada; son el fruto de procesos de formación. ¿De qué modo, entonces, se forman o son formadas las opiniones?», (pág. 183). Y más adelante: «¿Quién hace... la opinión que se convierte en pública?», (pág. 188). Sobre la base de una reinterpretación del famoso *cascade model* de K. W. Deutsch, Sartori responde: «todos y nadie». (Una tesis, dicho sea como inciso, no muy distinta de la recién expuesta de los defensores del ciberespacio para quienes, en la red, el poder estaría por doquier y en ninguna parte.) De esta dificultad de identificar, en concreto, quién (o qué) es responsable del proceso formativo de la opinión pública, Sartori deduce que la opinión pública «bien puede ser llamada auténtica: auténtica porque es autónoma, y desde luego lo suficientemente autónoma como para fundar la democracia como gobierno de opinión». Debo decir, empero, que Sartori aventura aquí un paso de las premisas a las conclusiones nada convincente.

ción de los preceptos que, manifiesta o subrepticamente, son insertados en nuestra «alma», nosotros estamos en condiciones de reelaborarlos e incluso de modificarlos. De modificarlos, no pocas veces, en contradicción con los preceptos recibidos.

Aunque esta visión, por así decir, *laica* del *liberum arbitrium* presenta algunos puntos controvertidos. Y los interrogantes que se plantean no son secundarios: afectan plenamente, repito, a la cuestión de la autonomía. Si una parte de nosotros es respetuosa y otra irrespetuosa de los preceptos de la sociedad en que vivimos, ¿cómo podemos valorar nuestro grado real de autonomía? Dicho de otra manera: ¿en qué sentido y en qué medida somos obedientes, dóciles y obsequiosos ejecutores de tales preceptos y en qué sentido y en qué medida libres de decidir en plena autonomía? Más sencillamente: ¿en qué sentido y en qué medida somos, de veras, autónomos?⁵²

Desde esta óptica, es útil recordar la invitación que nos hace Schumpeter de ser *realistas* en nuestras valoraciones de lo que acaece en la democracia y de no confundir la democracia *ideal* con la *real*. Algunos estudiosos, entre éstos Dahl,⁵³ han denunciado justamente, me parece, los riesgos inherentes a la posición de Schumpeter, sobre todo en su desconcertante teoría de la relación excluidos-incluidos en la sociedad democrática. No obstante, en Schumpeter hay otros aspectos sobre los cuales es ilustrativo reflexionar. Creo que es uno de los pocos que ha abordado el tema de la autonomía reclamando nuestra atención sobre el papel que desarrollan los aparatos de socialización y culturización como factores de heteronomía.

Permitidme citar en extenso un conocido pasaje de *Capitalismo, socialismo y democracia*:

En particular, nos encontramos con que debemos atribuir a la voluntad del *individuo* una autonomía y una racionalidad del todo irreales. Si debe ser de por sí un hecho político digno de respeto, la voluntad de los ciudadanos debe, ante todo, existir: debe ser algo más que un haz confuso de impulsos vagos, que

52. A. K. Sen, al examinar un punto esencial de la cuestión de la igualdad, se ha interrogado: «¿Por qué la igualdad? ¿Igualdad de qué?» (1992). La misma pregunta, con razonable aproximación, se puede transformar en «¿por qué la autonomía?, ¿autonomía de qué?» La verdad es que, como ocurre con la igualdad, somos autónomos en relación a algunas (pocas) cosas y no en relación a (muchas) otras.

53. R. A. Dahl (1989), págs. 121-123, 128-130. Sobre el *realismo* político de Schumpeter, véase D. Zolo (1992).

obran en base a eslóganes e impresiones equívocas. Cada uno debería saber exactamente por qué desea batirse, y esta voluntad unívocamente definida debería ser completada por la capacidad tanto de observar e interpretar de la manera correcta los hechos que son accesibles directamente a todos, como de ponderar críticamente las informaciones recibidas sobre los hechos que no lo son. [...] El ciudadano medio debería realizar por sí mismo todas estas operaciones independientemente de presiones de grupos o de acciones de propaganda, siendo obvio que a las voliciones y decisiones *impuestas* a los electores no se les podrá reconocer nunca la dignidad de datos últimos del proceso democrático. [...] Los economistas que han aprendido a observar más atentamente los hechos de su competencia se han percatado de que, incluso en las circunstancias más banales de la vida cotidiana, los consumidores no responden a la imagen que los textos de economía solían darles. Por un lado, sus necesidades no están en absoluto definidas y las acciones derivadas de ellas no son en absoluto rápidas y racionales; por el otro, están tan expuestas a la influencia de la publicidad y de otros métodos de convicción que a menudo los productores parecen dictar la ley en vez de dejarse dirigir por ella. La técnica de la publicidad es particularmente instructiva.⁵⁴

Este pasaje del libro de Schumpeter, publicado en 1942, pero presumiblemente una reelaboración de textos que se remontan a los años treinta (o incluso anteriores), es la expresión de la actitud polémica del autor, en aquellos años,⁵⁵ en relación a los representantes de la «doctrina clásica de la economía». En una terminología anticuada (hoy no se hablaría, entre otras cosas, de publicidad sino de *mass media*), Schumpeter toma vigorosamente posición contra la tendencia a considerar a los ciudadanos como totalmente autónomos en sus preferencias y en sus elecciones.

Aun cuando la cuestión planteada por Schumpeter sigue siendo, a mi parecer, actual, el modo de abordarla ha cambiado. Si antes la aproximación al tema era sobre todo económica, ahora es exquisitamente filosófica. El aspecto que se privilegia es el de la compatibilidad (o no) entre necesidad y libertad. En cierto sentido, el tema de la autonomía regresa a sus orígenes (a Hobbes, a Locke y, sobre todo, a Hume, Bentham y Mill), pero

ahora la indagación se centra, por un lado, en sus aspectos lógicos, semánticos y epistemológicos,⁵⁶ y, por el otro, como se desprende de la disputa entre neoutilitaristas y neocontractualistas, en algunos de sus presupuestos categoriales, en la utilidad, en la justicia (o equidad), en la igualdad y en la «vida buena».⁵⁷

En ambos casos, a pesar del indudable refinamiento de los instrumentos de análisis utilizados, el problema de la autonomía es apenas tocado. Uso la palabra autonomía, préstese atención, en la acepción antes introducida por mí: autonomía como «libertad negativa» de los ciudadanos⁵⁸ en relación a eventuales restricciones o constricciones impuestas por el poder vigente (libertad de palabra, libertad de prensa, libertad de asociación, etc.), pero también autonomía que, en gran parte, se identifica con el grado de libertad del que podemos (o no) disfrutar en relación al sistema de valores que este mismo poder nos prescribe.

Si bien esta última forma de autonomía puede parecer lo contrario de la anterior, una especie de «libertad positiva», a decir verdad sólo se trata de una variante de la «libertad negativa».

Como ha señalado, con razón, F. A. Hayek (1960), la pérdida de nuestra libertad no se verifica únicamente cuando somos sometidos a una limitación coercitiva de nuestra voluntad. Esto ocurre asimismo, y no en menor medida, cuando la limitación

56. En este área de indagación son importantes las contribuciones de G.E.M. Anscombe, D. Davidson, G. H. von Wright y J. R. Searle. Se trata de contribuciones que, *grosso modo*, retoman el análisis de muchas cuestiones planteadas por Moore, Wittgenstein y Austin (por ejemplo, Anscombe y von Wright), otros las de Brentano y Austin (por ejemplo, Searle) y otros más de Quine (por ejemplo, Davidson). Son de particular interés, para este asunto, algunos aspectos de la teoría de Searle sobre la intencionalidad (1983). Al examinar el problema de la relación entre causalidad e intencionalidad, Searle hace una distinción muy operativa entre *network of intentional states* (red de estados intencionales) y *background of capacities and social practices* (contexto de capacidad y prácticas sociales). O sea entre un universo intencional y otro preintencional.

57. Con esto no me refiero exclusivamente a las críticas dirigidas por algunos ilustres representantes del actual utilitarismo (por ejemplo, J. C. Harsanyi, 1976 y 1988) a la «teoría de la justicia» de John Rawls (1971 y 1993), sino a todas las tomas de posición a que ha dado origen la obra de este estudioso. Sin excluir las de quienes se niegan a definirse como utilitaristas o contractualistas (por ejemplo, R. Nozick, 1981 y 1993).

58. Notoriamente, el primero en hacer la distinción entre «libertad negativa» y «libertad positiva» fue Hegel (1965), pág. 413. Esta distinción fue adoptada, con algunas modificaciones, por I. Berlin (1969).

54. J. A. Schumpeter (1942), trad. ital., págs. 242-243 y 245-246.

55. Véase E. Salin (1950).

no es coercitiva, cuando se ejerce mediante los medios «dulces» de la socialización y la culturización. Aunque, dicho sea como un inciso, hay una sustancial diferencia (que Hayek parece no percibir suficientemente) entre ser físicamente privado de la libertad de querer y ser persuadido a pensar y, en consecuencia, a querer de una determinada manera y no de otra.

Realmente el tema tiene una estrecha relación con el de la «libertad de conciencia», tan discutido. Se sabe que la idea de libertad de conciencia ha sido objeto, en el pasado, de las más variadas interpretaciones. Muy a menudo es entendida como conciencia libre de interferencias e impedimentos externos, como libertad de pensamiento en el sentido de libertad de expresar públicamente las propias creencias. No por casualidad la libertad de culto religioso, por ejemplo, es defendida, con frecuencia, en nombre de la libertad de conciencia. Por otra parte, empero, es también entendida en el sentido de una independencia subjetiva del pensamiento, como la libertad de pensar por propia cuenta, como la libertad que Leibniz identifica con el «pouvoir de suivre la raison».⁵⁹

Pero las cosas no son tan sencillas. A complicarlas ha contribuido la introducción, por parte del marxismo, del concepto de «falsa conciencia» (*falsches Bewusstsein*).

Engels, en su famosa carta a Mehring, escribe: «La ideología es un proceso que, desde luego, los supuestos pensadores realizan a conciencia, pero con una falsa conciencia». No obstante, si los marxistas, desde su óptica, han tenido ideas muy claras sobre qué es una *falsa* conciencia —alienación, extrañeza de la propia realidad, reificación, etc.—, han dejado, en cambio, en un terreno muy vago qué es una *verdadera* conciencia. Se ha explicado mucho la conciencia *ideológica* y poco, en cambio, la conciencia *no ideológica*.

Admitiendo, pero no concediendo, que tal distinción sea sostenible, es preciso reconocer que ella tiene fuertes implicaciones para el tema de la libertad. Es evidente que la libertad de conciencia no puede ser evocada únicamente como la prerrogativa de una presunta *verdadera* conciencia, sino como un derecho que debe ser garantizado —¿por qué no?— también a la *falsa* conciencia. No, pues, como un privilegio exclusivo de la conciencia, para decirlo con la jerga heideggeriana,⁶⁰ *auténtica*,

sino como un derecho que debe ser reconocido también a la conciencia *inauténtica*. Negar esta premisa puede llevar —como de hecho ha llevado— a anular (o poner bajo tutela) la libertad de aquellos a los que juzgamos incautos cultores de la *falsa* conciencia, y todo esto en nombre de una *verdadera* conciencia que obviamente sería siempre y sólo la nuestra.

Sin embargo, el problema reside, en gran parte, en la innegable ambigüedad de la idea de *verdadera* conciencia. Ella es presentada como una especie de conciencia primordial de la que la *falsa* conciencia sólo sería una especie de derivación perversa, una fuga ilusoria (y sublimada) frente a condiciones históricas adversas (el capitalismo).

Lo que añade, empero, mayor complejidad al fenómeno es la naturaleza reversible que se le atribuye: la *verdadera* conciencia, dejada momentáneamente de lado, podría ser restablecida cuando unas condiciones históricas más favorables (el socialismo) permitieran superar la *falsa* conciencia.

A fin de cuentas, nos guste o no, la pregunta con la cual enfrentarse sigue siendo casi la misma: si los humanos, en tanto sujetos agentes, están en mayor o menor medida predeterminados en sus deseos y creencias, ¿es justo considerarlos verdaderamente libres en sus acciones? Y si la respuesta es positiva, ¿debemos por fuerza estimar que nuestras acciones son libres en términos absolutos? O más concretamente: ¿debemos admitir que nuestra libertad de acción es independiente de la influencia de factores endógenos o exógenos que, según la naturaleza de nuestra acción, pueden hacer más o menos efectivo (o admisible) el ejercicio de nuestra libertad? Y si no es así, como me parece razonable suponer, ¿esto significa que nuestra acción es, siempre y en cualquier caso, libre del mismo modo y en la misma medida? ¿Ya no es correcto pensar que nuestra acción, si bien libre, puede ser más o menos libre, y expresarse con formas y modalidades distintas?

República electrónica

Creo que se puede echar luz sobre estas preguntas si son abordadas no en términos genéricos como en el pasado, sino en el contexto de los problemas que plantea la ya mencionada hipótesis de una república electrónica. Como primer paso en este sentido, me parece necesario examinar más de cerca cuáles son

59. G. W. Leibniz (1994), pág. 80.

60. Para una crítica rigurosa de las nociones de «autenticidad» (*Eigentlichkeit*) e «inautenticidad» (*Uneigentlichkeit*) en Heidegger, véase Th. W. Adorno (1964).

los aspectos característicos de tal hipótesis. Por república electrónica (en los países anglosajones llamada también *teledemocracy*, *wired democracy*, *video democracy*, *electronic democracy* y *push-button democracy*), se entiende un escenario que prevé una informatización de los procedimientos y de los comportamientos operativos mediante los cuales los ciudadanos ejercen sus derechos en una democracia.⁶¹

Me refiero al vasto arco de técnicas que permiten que los ciudadanos participen tanto en los procesos electivos de sus gobernantes y representantes, a todos los niveles, como a aquellos en que se forman (o se prefiguran) las decisiones públicas. En concreto, a las técnicas de voto en las elecciones políticas, regionales, provinciales y municipales, en los plebiscitos y en las iniciativas refrendarias, y a aquellas de uso cotidiano en la actividad parlamentaria. Sin excluir, empero, las distintas técnicas de sondeo de opinión en tiempo real, como también aquellas que permiten la interacción directa entre los ciudadanos y sus representantes. Las técnicas enumeradas hasta aquí afectan, en su conjunto, a un área que, para ser breves, llamaremos de *comunicación política*.⁶²

Pienso que el tema de la comunicación política ocupa un lugar central en el programa (o en los programas) de la república electrónica. Hay, con todo, otro tema, el de la informatización de los aparatos burocráticos del Estado, que no debe ser subestimado en lo más mínimo. «Reinventar el gobierno» es el eficaz eslogan que D. Osborne y T. Gaebler⁶³ acuñaron para promover este ambicioso proyecto. Es preciso tener presente que en todos los países democráticos industrializados se está verificando una profunda crisis de confianza y credibilidad por parte de los ciudadanos en relación a lo que se llama genéricamente «el Estado» o «el gobierno». Las razones de este resquebrajamiento son múltiples, pero una de ellas, quizá la más importante, es que los ciudadanos toleran cada vez menos, en la burocracia del Estado, la alegre ineficacia, la obtusa centraliza-

61. La expresión *república electrónica* disfruta hoy de un consenso general, sobre todo después de la publicación del ya citado libro de L. K. Grossman (1995), titulado *The Electronic Republic*. El libro de Grossman había sido precedido por un excelente ensayo de D. Ronfeldt (1991) en el que se teorizaba sobre una *cyberocracy* y un *cybercratic state*.

62. Para una discusión general de este asunto, véase Ch. F. Artterton (1987).

63. D. Osborne y T. Gaebler (1992).

ción, la exasperante formalización de los trámites procesales, la rigidez y, no en último lugar, el irracional despilfarro de los recursos.

Algunos autores han intentado explicar históricamente, con argumentos muy persuasivos, la actual degradación de las prestaciones de las estructuras públicas. Según D. Tapscott (1995, pág. 161), el sistema organizativo predominante en las burocracias estatales ha sido influido por aquel, típico de las empresas industriales del siglo pasado, en que el modelo de mando y de control era jerárquicamente vertical y centralista. Pero mientras que, a partir de los años veinte, las empresas industriales han comenzado a renovarse, adoptando el «modelo multidivisional descentralizado» (A. D. Chandler, 1962), las burocracias estatales han quedado ligadas al ya vetusto modelo original.⁶⁴

Entre las dos áreas programáticas de la república electrónica —por un lado, la propuesta de informatizar la comunicación política, por el otro, la de informatizar los aparatos administrativos del Estado—, hay una tercera área que resulta de la parcial superposición (o encabalgamiento) de las anteriores. No hay duda de que las dos ambiciosas intervenciones de modernización presentadas son, en muchos aspectos, interdependientes. Desde la óptica de la república electrónica, «reinventar el gobierno» es inseparable de la voluntad de «reinventar la política».

64. El modelo originario, como se sabe, se había desarrollado en condiciones muy distintas de las actuales. «Desarrollado», como recuerdan David Osborne y Ted Gaebler (*op. cit.*, pág. 15), «en una sociedad de ritmo lento, en la que los cambios avanzaban sin prisas [...] en una edad de jerarquías, en la que sólo los que estaban en la cima de la pirámide tenían suficientes informaciones para tomar decisiones informadas [...] en una sociedad de gente que trabajaba con las manos y no con la mente [...] en un tiempo de mercados masivos, cuando la mayor parte de los estadounidenses tenían deseos y necesidades similares [...] cuando teníamos fuertes comunidades geográficas —barrios y ciudades estrechamente unidos. [...] Hoy todo esto ha sido barrido. Vivimos en una época de extraordinarias mutaciones [...] en un mercado global, que ejercita una enorme presión competitiva sobre nuestras instituciones económicas [...] en una sociedad de la información, donde la gente accede a la información casi más rápidamente que sus líderes. [...] En tal ambiente, las instituciones burocráticas —públicas y privadas— desarrolladas durante la era industrial desaparecen. El entorno actual requiere instituciones que sean extremadamente flexibles y adaptables [...] instituciones que sean reactivas frente a sus usuarios [...] que dirijan por persuasión e incentivos más que por órdenes [...] que estén en condiciones de *potenciar* a los ciudadanos más que sencillamente de *servirlos*.» Pero la obstinada resistencia a tomar nota del nuevo desafío está llevando a una progresiva calcificación de las arterias decisorias de la democracia. Es el fenómeno al que J. Rauch (1995) ha definido como «demosclerosis».

Todo esto, en el plano teórico, podría ser visto como un intento de racionalizar, con la ayuda de las tecnologías informáticas, el funcionamiento general de nuestra sociedad, asegurando tanto una mayor participación democrática de los ciudadanos, como una mayor eficacia del sistema de gestión de la administración pública. Si así fuera, no habría nada que replicar.⁶⁵ Pero hay un punto que no convence. Mientras que en el programa orientado a «reinventar el gobierno» es posible encontrar líneas de convergencia y de acuerdo, no se puede decir lo mismo del programa que se propone «reinventar la política».

A decir verdad, en este asunto hay grandes discrepancias incluso entre los mismos promotores de la república electrónica. Las posiciones son sustancialmente dos: por una parte, están aquellos para los cuales informatizar la comunicación política significa hacer más directa la participación de los ciudadanos, siempre en clave de un reforzamiento (no de un debilitamiento) de la democracia representativa; por la otra, están, en cambio, aquellos que tienen una idea mucho más radical al respecto. Para éstos informatizar la comunicación política no es más que crear las condiciones para llegar, en un futuro que imaginan muy próximo, a una verdadera alternativa a la democracia representativa. El primero es un programa que aspira a mejorar lo existente y el segundo a trastornarlo.

Tomemos en examen este último modo de entender la república electrónica. En Estados Unidos, fue el multimillonario tejano Ross Perot, el pintoresco candidato derrotado en las elecciones presidenciales de 1992, quien dio durante su campaña electoral el ejemplo quizá más instructivo de esa particular vi-

65. Es superfluo recordar aquí —por demasiado evidente— los efectos indudablemente positivos de la telemática sobre los servicios públicos suministrados a los ciudadanos. Estimo improbable que alguien —incluido quien escribe— esté en condiciones de demostrar lo contrario: que la informatización de los servicios públicos *no* puede contribuir, directa o indirectamente, a mejorar la calidad de sus prestaciones. Baste pensar, a modo de ejemplo, en la posibilidad de poder hacer, «por medio del teclado y en tiempo real», todo tipo de gestiones municipales (certificados de nacimiento, de residencia, estado civil, etc.) y sanitarias (reservas hospitalarias, análisis, visitas ambulatorias, etc.). Pero también en la posibilidad de acceso a la información que necesitan los ciudadanos. Aludo, por ejemplo, a la consulta del «boletín oficial» (leyes del Estado, oposiciones, etc.), de las actas (y documentación) relativas a las deliberaciones de las instituciones regionales, provinciales y municipales, de los proyectos de ley y de su respectivo recorrido parlamentario y, no en último lugar, de las sentencias judiciales.

sión de la república electrónica que hace del explícito rechazo al gobierno, al parlamento y a la política (en suma: ¡a «los de Washington»!) su elemento más peculiar. Este modelo, confusamente teorizado (y también en parte puesto en práctica) por Perot, es conocido con el nombre de *electronic town hall* (ayuntamiento electrónico).⁶⁶

Por supuesto, Perot no ha sido el primero en postular una democracia directa que, valiéndose de los medios de comunicación de masas, tratase de invalidar las actuales reglas del juego del Estado liberal-democrático. En realidad, con algunas décadas de anticipación, han sido mucho más explícitos que Perot los autores de *bestsellers* A. Toffler y J. Naisbitt.⁶⁷ Estos dos futurólogos van mucho más allá que Perot. Llegan incluso al punto de proponer un drástico cambio de la Constitución de Estados Unidos, como requisito previo para hacer posible una democracia electrónica directa, que, en su opinión, debería basarse en el repudio absoluto de cualquier forma de representación; en breve: una democracia plebiscitaria de chorro continuo.

Puede parecer curioso —pero, si se reflexiona, quizá no lo sea tanto—, que el ultraconservador Newt Gingrich, *speaker* de la *House of Representatives*, y ahora en olor de corrupción, sea un «pupilo» de Toffler, quien, con seguridad, es un enemigo declarado de cualquier clase de representatividad. Gingrich ha confesado, hace poco, que su concepción política fue enormemente influida desde el principio por la idea, sostenida por Toffler, de una «*anticipatory democracy*».⁶⁸

66. Para un documentado estudio del *electronic town hall* de Ross Perot, véase P.F. Harter (1993). Muy a menudo en el debate estadounidense sobre Perot se usa la expresión *electronic town hall* y *electronic town meeting* como sinónimos, aunque —como ha hecho notar S. Vicari (1993)—, en realidad, son dos cosas distintas. La primera tiene un significado más restringido y la segunda más amplio.

67. Véase A. Toffler (1971 y 1980), J. Naisbitt y P. Aburdene (1982) y S. London (1994).

68. En el prefacio a un reciente libro de A. y H. Toffler (1995, pág. 16), Gingrich escribe: «Comencé a trabajar con los Toffler a principios de los años setenta sobre el concepto de democracia anticipativa. Entonces yo era un joven ayudante en el West Georgia State College y estaba fascinado por la intersección de la historia y el futuro, [intersección] que es la esencia de la política y del gobierno». Según Toffler (1971), págs. 478-479, «democracia anticipativa» significa ir directamente a la gente («go to the people») y preguntarle cuál es el tipo de mundo en el que, dentro de diez, veinte o treinta años, les gustaría vivir. Este «continuo plebiscito sobre el futuro» no sería, siempre según Toffler, más que un «masivo y global ejercicio de democracia anticipativa».

A decir verdad, hoy Toffler tiende a dar una versión bastante moderada de la democracia directa, muy distante de la que había expuesto en *Future shock* (1970) y en *The Third Wave* (1980), quizá con la intención de evitar que el antiparlamentarismo a ultranza de esos textos pueda poner en aprietos a Gingrich. Y, sobre todo, ahora se intenta tomar distancias de Ross Perot. «Aquí no se trata —escriben A. y H. Toffler—⁶⁹ de *electronic town halls* en la forma tosca presentada por Ross Perot. Ahora son posibles procesos democráticos mucho más sutiles y sofisticados. Y no es una cuestión de democracia directa *versus* democracia indirecta, de representación nuestra *versus* representación ajena. Pueden inventarse muchas fantásticas soluciones para combinar democracia directa e indirecta.»

Pese a todo, la «forma tosca» de Perot, justamente por su tosquedad, por sus aspectos, diría, caricaturescos, nos hace entender, mejor que la de los Toffler, la sustancia política de la retórica de una democracia electrónica directa. Al menos de aquella de la que Perot, pero también Toffler, Gilder e incluso Gingrich son la expresión, aunque con acentos y matices distintos. El eslogan preferido de Perot (como también de Toffler y de tantos otros) es *go to the people*. En el caso específico de Perot, el eslogan asume connotaciones de una extremada virulencia populista, un llamamiento a la movilización contra todo y contra todos, contra los políticos, los burócratas, el parlamento, los *lobbies* y los impuestos.

Algunos observadores, empero, no están convencidos de que el ejemplo de Perot sea, para tal fin, un buen ejemplo. Se argumenta que es desorientador, dado que las tecnologías de las que se vale son bastante elementales (casi exclusivamente los *call in shows* radiotelevisivos), mientras que el verdadero desafío teórico se referiría a un *electronic town hall* que utiliza el vasto espectro de nuevas tecnologías basadas en el *teleputer*.⁷⁰

Antes ya hemos intentado establecer cuáles son las semejanzas y las diferencias entre el sistema comunicativo vigente generado por el televisor y aquél, a punto de nacer, generado por el *teleputer*. Creo haber demostrado que existen discontinuidades, pero también continuidades. Y que estas últimas, desde la óptica de los problemas que estamos discutiendo, no son en absoluto secundarias. Personalmente, pienso que muchas de las

críticas que se han hecho, en estos últimos cincuenta años, a los *media* tradicionales valen para los actuales *new media*.⁷¹

Querría citar un ensayo de G. Sartori (1989)⁷² que, a mi parecer, es muy indicativo al respecto. En este texto, el politólogo italiano hace un lucidísimo análisis de lo que él llama el «videopoder». Alude, en particular, al poder político (y cultural) de la televisión. Sin embargo, queda bastante claro que la gran mayoría de las críticas que hace a la televisión pueden ser transferidas, sin forzamientos, al *teleputer*. Sartori, por ejemplo, denuncia el mito de que la televisión, al abatir todas las barreras, favorecería el nacimiento de la «aldea global». En realidad, la aldea global no sería, contrariamente a lo que creía McLuhan, una aldea que se vuelve global, sino más bien un globo, compuesto por «una miríada de pequeñas patrias», que se vuelve aldea. En pocas palabras, la globalidad escondería el localismo.

Esta observación, verdadera para la televisión, lo es aún más para el escenario que se presume global de un ciberespacio generado por el *teleputer*. Otro ejemplo: la tendencia de la televisión, según Sartori, a la «compresión», o sea a hacer desaparecer, por falta de tiempo, el encuadre y la explicación de los hechos presentados, como demuestra el recurso, entre otras cosas, a las frases de efecto cada vez más breves (*sound bite*) y la limitación (hasta la eliminación) de los «bustos parlantes» (*talking heads*). Esta tendencia la encontramos también, y con características aún más agudas, en todas las formas de comunicación ligadas al *teleputer*.

Populismo y populismo informático

Aparte de la naturaleza tosca o sofisticada, técnicamente atrasada o avanzada, de las versiones más frecuentes de república electrónica, queda el hecho —insisto— de que ellas tienen muchas cosas en común. Una de éstas, quizá la principal, es

71. Sobre una relativización del enfrentamiento televisión-*teleputer*, artificialmente dramatizado por G. Gilder (véase nota 4), véase D. Burstein y D. Kline (1995), págs. 194-219.

72. Véase N. Bobbio (1995). En su análisis, Bobbio ha ido más allá de la televisión, enfrentándose también con las implicaciones políticas del ordenador. En tal contexto, habla de «computercracia» y juzga «pueril» la idea de confiar en el ordenador el ejercicio del voto de los ciudadanos.

69. A. y H. Toffler (1995), pág. 98.

70. P. F. Harter (*op. cit.*).

que todas rinden tributo, de una manera u otra, a una concepción *populista* de la democracia.

No hay duda de que en los discursos sobre la democracia *en red* está siempre presente un explícito llamamiento a los valores del *populismo*. Pero el populismo, préstese atención, no debe ser visto como un cuerpo de doctrina unitario. A decir verdad, existen al menos tres grandes tradiciones populistas: la del *farmer* estadounidense, la del anarquista ruso y la del caudillo latinoamericano. Por razones obvias, entre estas tres es a la primera a la que debe atribuirse una directa influencia sobre el ideal político del ciberespacio.

Desde un punto de vista histórico, el *populismo* aparece, en Estados Unidos, íntimamente ligado al *comunitarismo*, un fenómeno sobre el que ya nos hemos detenido. Es la tesis sostenida por R. Hofstadter (1969) y por P. Worsley (1969). Por el contrario, según Worsley, el populismo ruso es un movimiento que nace de los sentimientos solidarios de una elite, la de los intelectuales, hacia los sufrimientos de los campesinos. A diferencia del populismo ruso, el estadounidense no es un movimiento *para* la gente, sino *de* la gente. Mientras que en la cultura populista (y revolucionaria) rusa, de Herzen a Lenin, ha sido siempre una elite, o sea una vanguardia *ilustrada*, la que guiaba la movilización de las masas, en la estadounidense, en cambio, se niega a cualquier elite el papel de guía, y se confía a la espontaneidad de los individuos (y de los grupos) la formación de la voluntad colectiva.⁷³

Está claro, empero, que, en Estados Unidos, el antielitismo hoy no goza (ni puede gozar) de la misma credibilidad que en la época de los primeros *farmers*. Me parece superfluo recordar que las cosas ahora han cambiado radicalmente. A buen seguro, sigue postulándose una democracia «desde abajo» (*bottom-up*), quizá con el mismo énfasis de entonces, como uno de los aspectos más sobresalientes de la sociedad estadounidense. Semejante imagen resulta cada vez menos atendible. De hecho, no se corresponde demasiado con un país en el que, justamente, cualquier clase de elite —industrial, financiera, militar, tecnocrática y burocrática— ejerce un poder «desde arriba» (*top-down*) prácticamente ilimitado. Dentro de los propios confines, pero también fuera de ellos.

73. Sobre el concepto de elite, véase T. B. Bottomore (1964).

Pero, me pregunto: ¿qué sentido tiene, si es que tiene alguno, reproponer en semejante contexto un populismo a ultranza que, ahora en versión electrónica, tiene la pretensión de fundar una democracia directa que debería, en teoría, anular definitivamente la influencia de cualquier tipo de elite? Prescindiendo de la viabilidad o no de este ambicioso proyecto, es innegable que expresa, tácitamente, una fuerte condena de un sistema en el que algunas omnipotentes agrupaciones elitistas hacen sentir por doquier su presencia.

Esta constatación, empero, no nos exime de la obligación de indagar sobre el alcance efectivo de tal condena. Dicho de otra manera: de preguntarnos si el populismo informático, presentado como una radical alternativa al elitismo vigente, es verdaderamente lo que pretende ser. El primer paso en este sentido es plantearse la siguiente cuestión: ¿en qué medida el escenario de una democracia *en red* puede, de hecho, aportar (o no) elementos de novedad en la vieja disputa entre populismo y elitismo? Y si los aporta, ¿cuáles son? Se trata de interrogantes que no deben ser desatendidos, puesto que, tanto ayer como hoy, el objeto de la controversia entre populismo y elitismo se refiere a cuestiones de la máxima importancia para la democracia. Entre éstas, algunas, quizá las más significativas, han sido ya puestas en relieve, como la cuestión de la autonomía y, por tanto, de la libertad —positiva o negativa— de los ciudadanos.

Aunque el tema del elitismo no pueda ser examinado en los mismos términos con que en el pasado lo discutían V. Pareto, G. Mosca y R. Michels, o sea en los términos de la ineluctabilidad de las oligarquías políticas, y sólo políticas, parece evidente que la aparición de un nuevo tipo de populismo —justamente el populismo informático— hace necesaria una recuperación crítica del tema del elitismo. Dicha recuperación, a mi parecer, debe partir necesariamente de un sustancial enriquecimiento del concepto de elite. Y ello por el hecho de que las elites, y su actuación, ya no son circunscribibles a un solo sector. Además, hacen sentir su influencia y su poder condicionante también en los lugares en que se profesa el más recalcitrante antielitismo.

¿Qué se debe entender por elitismo, pues, en una época como la nuestra, en la cual el nuevo populismo se remite no a las tecnologías pobres de la era preindustrial, sino a las tecnologías más avanzadas de la información y de las telecomunica-

ciones y, por tanto, indirectamente a las elites industriales y técnico-científicas que presiden el desarrollo de tales tecnologías⁷⁴

Pero más allá (o más acá) de las reflexiones que se puedan hacer en torno a este asunto, elitismo y populismo deben ser considerados ante todo como dos modos contrapuestos de entender la democracia, o sea como dos programas sustancialmente distintos sobre el papel que se ha de atribuir a la ciudadanía en la gestión democrática de la sociedad. En síntesis, el enfrentamiento es entre quienes, como los populistas, temen el atropello autoritario de las elites y quienes, como los elitistas, temen un «exceso de democracia».

El neoconservador estadounidense J. Bell,⁷⁵ pese a su explícita simpatía por un elitismo en absoluto tibio, ha dado una descripción muy objetiva y operativa de los dos programas en cuestión. «Populismo —escribe Bell— es optimismo en cuanto a la capacidad de la gente de tomar decisiones sobre su propia vida. Elitismo es optimismo en cuanto a la capacidad de tomar decisiones por parte de una o varias elites que operan en ayuda de la gente. Populismo implica pesimismo en cuanto a la capacidad de las elites de tomar decisiones que afectan a la gente. Elitismo implica pesimismo en cuanto a la capacidad de la gente de tomar decisiones que afectan a sí misma.»

Es fácil percibir que, para Bell, el problema sería de naturaleza preferentemente subjetiva. Al fin y al cabo, todo se reduciría a una cuestión de optimismo y pesimismo. Se puede admitir —¿por qué no?— la idea de que, en este caso, los aspectos subjetivos son parte relevante del problema, pero no hasta el punto de pensar que en nuestras elecciones favorables o contrarias al populismo o al elitismo no hay cuestiones de muy distinto alcance. El tema, a decir verdad, no es nuevo en la historia del

74. Sin embargo, no es tanto el grado de independencia —sin duda, elevado— del elitismo en relación al populismo lo que aquí nos interesa, sino más bien tratar de establecer, como acabamos de anticipar, en qué medida el programa radicalmente antielitista del populismo informático puede encontrar verificación en la realidad. Para saberlo, un camino por recorrer, quizás el más tradicional, es indagar sobre el poder vinculante que, directa o indirectamente, ejercitan las empresas multinacionales de la información y de las telecomunicaciones sobre las modalidades de utilización de los usuarios de las redes. Se trata de descubrir —lo cual no es tan difícil, después de todo— cómo los intereses de tales empresas condicionan el comportamiento comunicativo de los usuarios. O sea, cómo los propietarios de los medios condicionan los mensajes.

75. J. Bell (1992), pág. 3.

pensamiento político occidental. Es preciso admitir, empero, que, en los últimos tiempos, ha asumido una particular actualidad. A ello han contribuido, por un lado, la explosión, desde mayo del 68, de distintas formas de populismo; por el otro, el resurgimiento de un cada vez más agresivo conservadurismo elitista.

Pero, las cosas no son tan sencillas: es un hecho que, en la sociedad actual, es difícil distinguir entre populismo y elitismo. No se trata de dos compartimentos estancos. Existe, de hecho, una relación, si bien sutil, de recíproca dependencia entre populismo y elitismo. En una sociedad liberal-democrática, las elites están obligadas, al menos a nivel retórico, a adueñarse de las consignas propias del populismo. Hoy en día, ninguna elite que disponga de un poder efectivo puede permitirse el lujo de exaltar abiertamente sus privilegios y, al mismo tiempo, mostrar desestima, e incluso desprecio, por aquellos que no gozan de tales privilegios.⁷⁶ En ciertos aspectos, el elitismo está obligado a imitar al populismo.

A veces se tiene la sospecha de que la dramatización del contraste populismo-elitismo sólo sirve para apartar la atención de los problemas reales de la democracia. La confianza en la capacidad de juicio de los ciudadanos, ya lo hemos discutido, es uno de los presupuestos básicos de la democracia, pero creer, como los populistas, que esta capacidad, en sí misma y por sí misma, está en condiciones de producir, siempre y en cualquier caso, elecciones correctas es un grave error. Por otra parte, dar, en cambio, por descontado, como hacen los elitistas, que algunas elites —por ejemplo, la de los expertos— pueden garantizar, siempre y en cualquier caso, unas óptimas elecciones es igualmente un error.⁷⁷

Bien mirado, el verdadero problema (el más actual) no es tanto el elitismo como el populismo. Sobre el elitismo ya lo sabemos todo (o casi). Sobre el populismo, en cambio, son necesarias nuevas puntualizaciones. He intentado demostrar que el aspecto más sobresaliente de cualquier populismo es la inherente

76. Desde luego, existen algunas elites que se permiten este lujo, pero son marginales. Prescindiendo de los grupos integristas de todo tipo, es raro encontrar elites institucionales dispuestas a reconocer públicamente su aversión a los negros, judíos, hispanos, homosexuales o mujeres, y a justificar, siempre públicamente, su odio por las clases populares.

77. Sobre la relación elites-expertos, véase T. Maldonado (1995), págs. 33 y sigs.

tendencia a creer que los ciudadanos son, en sus elecciones, infalibles. En la práctica, esta actitud lleva, generalmente, a la exaltación demagógica de lo que se llama la «gente».

Pero la idea de gente no es en absoluto neutral. Quien invoca a la gente piensa sobre todo en los que, en líneas generales, podrían confirmar (o legitimar) sus propias opiniones, no en los que son contrarios a ellas. Desde esta óptica, la gente se identifica preferentemente con los que pertenecen a la propia nación, localidad, raza, clase, religión o género, o bien con los que comparten su ideología o partido. No me parece excesivo decir que el populismo, con su retórica apelación a la gente, es también, en última instancia, una forma de elitismo, porque incluye a cierta gente y excluye a otra.

Realmente el populismo informático no es una excepción. Pero lo que a veces hace creer que lo es no es más que su modo, hay que admitirlo, muy particular de dirigirse a la gente. El populismo informático se declara al servicio de *toda* la gente, sin exclusión. Pero la verdad es otra. En el fragor de una presunta comunicación universal telemática, es la idea de la gente entendida, también aquí, como «mi gente» la que se impone.

Hay, empero, una diferencia. Los otros populismos actúan en un vasto radio, recurriendo a menudo, además, a la movilización de masas. El demagogo populista de tipo tradicional busca, por ejemplo mediante los mítines en las plazas, un contacto directo con sus potenciales seguidores o acólitos. El populista informático, en cambio, es esencialmente un *intimista*. Obra en soledad, absorto frente a su ordenador y encerrado en un entorno casi siempre restringido y apartado, nunca en contacto directo, cara a cara, con sus interlocutores distantes e inalcanzables. Esta modalidad de interacción plantea problemas de gran interés para el debate en torno al expuesto escenario de una democracia electrónica.

Identidad y multiplicidad de roles

No es sólo esta carencia la que hace problemática la democracia telemática. Hay, por añadidura, un aspecto aún más inquietante, relativo precisamente al fundamental problema de la identidad individual. Me refiero al uso, cada vez más frecuente, de programas de interacción en red en los que los usuarios pue-

den renunciar a su identidad asumiendo, a placer, otras.⁷⁸ Una estudiante de dieciocho años que se hace pasar por un viejo boxeador retirado. Un abogado de provincias por un director de orquesta. Un hombre casado por un solterón recalcitrante. Un sacerdote islandés por una prostituta brasileña.

Estos disfraces informáticos, como se ve, pueden presagiar situaciones de indudable comicidad involuntaria (o voluntaria). No hay que asombrarse, pues, de que a menudo sean empleados como una especie de ingenioso, frívolo e hilarante juego (virtual) de sociedad: para muchos centenares de miles de *hobbyists*, jóvenes o no, el juego de las falsas identidades es vivido como un agradable entretenimiento, o bien como un modo, un poco artificioso, de compensar una penuria individual en su vida de relación.

No obstante, el fenómeno tiene implicaciones que van mucho más allá de los ámbitos que acabamos de referir. Aludo a las implicaciones que el fenómeno puede tener, y de hecho tiene, cuando se verifica en el ámbito de la comunicación política. Pienso, por ejemplo, en un grupo de personas que, con la ayuda del programa *Internet relay chat* (IRC), intercambian opiniones en «tiempo real» sobre asuntos que afectan a importantes decisiones colectivas. Y esto sin revelar su identidad o simulando (o usurpando) una identidad distinta.

En la jerga informática, la relación coloquial posibilitada por un canal IRC se denomina «charla» (*chat*). En el lenguaje común, la charla es considerada como un modo fútil, superficial, inconcluyente y, a veces, un poco chismoso de dialogar entre las personas. Este sentido, y no por casualidad, está presente en la charla informática. Se puede legítimamente suponer que sus efectos, en particular cuando las cuestiones que se discuten son políticas, pueden ser devastadores. En efecto, la charla puede revelarse —como enseña la experiencia televisiva— como una fuente de fastidio e incluso de desapego de los ciudadanos hacia la política.

Cuando la charla, como en este caso, tiene lugar entre sujetos que interactúan a distancia, sin un contacto cara a cara y, encima, ocultando la propia identidad, está claro que estamos ante una forma de comunicación muy alejada de lo que razonablemente se puede tomar por una efectiva comunicación. Sobre todo cuando el objeto afecta nada menos que a decisiones de

CU:
versatili
dad de
identidad

78. Sobre el ocultamiento de la propia identidad, véase J. Starobinski (1961).

vasto alcance para la vida democrática. En este ámbito los ciudadanos no tienen necesidad de charlas, sino de una discusión pública, a campo abierto, sobre las resoluciones que tomar.

Tocamos aquí un punto decisivo de nuestra reflexión. Si la charla informática no es, como pienso, una vía creíble para la comunicación política, es obligatorio ilustrar, ahora en detalle, cuáles son las causas que la hacen no creíble. A tal fin, es necesario examinar, aunque sea de manera sumaria, una temática que es recurrente en la tradición sociológica contemporánea. Aludo a esa temática que tiene directa relación con el modo como los *agentes sociales* participan operativamente en los procesos comunicativos de la sociedad.

Y aquí es inevitable la referencia a la *teoría de los roles*.⁷⁹ Una teoría que, debe decirse de inmediato, es juzgada por muchos, con razón, como poco pertinente para los intereses actuales de la investigación sociológica. No hay duda de que, de hecho, ha perdido la preeminencia que tenía antes, cuando, en sociología, reinaba indiscutida la escuela funcionalista.⁸⁰

No obstante, creo que los sociólogos, con pocas excepciones, han tenido demasiada prisa en relegarla al olvido. En efecto, nos percatamos de que argumentos antes recurrentes entre los

79. Normalmente, se considera que G. Simmel (1910) y G. H. Mead (1934) proporcionaron los esquemas interpretativos sobre los cuales luego se desarrolló la teoría sociológica de los roles. En este sentido han sido importantes, entre otros, R. Linton (1936) y R. Dahrendorf (1958). Véase también, sobre todo por sus críticas a esta teoría: H. Popitz (1968), D. Claessens (1970), U. Gerhardt (1971) y F. Haug (1972). Y, no en último lugar, J. Habermas (1984), pág. 187; y 1991, pág. 13, que plantea fuertes reservas sobre la teoría de los roles *clásica*, no tanto por las cosas que dicha teoría ha sostenido cuanto más bien por las cosas que ha pasado por alto. Y entre éstas, para Habermas la más grave, no haber afrontado la cuestión de la «competencia interactiva entre los roles».

80. La crítica al «funcionalismo clásico» —para entendernos, el de T. Parsons y de su escuela— comienza con C.G. Hempel (1959), que denuncia, desde una óptica neoempirista, su insostenibilidad científica. N. Luhmann (1970) trató de superar, con inciertos resultados, las críticas de Hempel desarrollando una nueva versión del funcionalismo: el «neofuncionalismo». Mientras que el funcionalismo clásico sería, según Luhmann, una «teoría estructural-funcional» (*strukturell-funktionale Theorie*), su neofuncionalismo sería, en cambio, una «teoría funcional-estructural» (*funktional-strukturelle Theorie*) de los sistemas sociales. La primera pone el acento en la «estructura» y la segunda en la «función» (vol. I, págs. 113-139). Sobre el neofuncionalismo de Luhmann, véase la introducción de D. Zolo a la edición italiana de *Ilustración sociológica* de Luhmann (1970). Otra crítica al «funcionalismo clásico» fue la acusación de «conservadurismo», una acusación no compartida por muchos, por ejemplo, por R. K. Merton (1949), trad. ital., vol. I, 1971, págs. 149 y sigs.

estudiosos de la teoría de los roles reaparecen ahora, aunque con acentos y matices muy distintos, en las obras de estudiosos de la filosofía moral.⁸¹ Argumentos que giran en torno a las siguientes preguntas: ¿qué es una persona? O mejor: ¿en qué consiste la identidad de una persona? ¿cuál es el vínculo entre el Yo y el Otro? Si es verdad, según Luciano y Shakespeare,⁸² que nuestra vida no es más que un escenario al que somos llamados a interpretar, simultánea o secuencialmente, múltiples roles a menudo en conflicto entre sí, ¿cómo se explica el hecho de que, entre las numerosas máscaras que debemos llevar, algunas de ellas nos son tan congeniales que estamos dispuestos, como observa sarcásticamente Luciano,⁸³ a «perder antes la cabeza que la máscara»? O aún más explícitamente: si somos poseedores *al mismo tiempo* de una pluralidad de roles, ¿por qué (y cómo) *uno* de estos roles, *durante un cierto tiempo*, predomina sobre los demás y se convierte en el elemento caracterizador de nuestra identidad?

En la actual fase de desarrollo de la sociedad industrial avanzada (fase que algunos llaman posmoderna y que yo, en cambio, prefiero definir, en sintonía con A. Giddens [1990], en términos de hipermodernidad),⁸⁴ los sujetos tienen una gran tendencia a cambiar muchas veces de identidad a lo largo de su vida: ¿cómo se explica la dinámica de este fenómeno, cuáles son sus factores desencadenantes y cuáles sus efectos sobre la idea de persona y sobre los procesos formativos de la personalidad?

Obviamente, no son preguntas nuevas. En todas las épocas, los pensadores se han enfrentado a preguntas de esta o semejante naturaleza. Sin embargo, con el nacimiento del individualismo moderno se hacen más apremiantes. Por primera vez (o casi), el Yo no debe ser escondido, o camuflado, detrás de un muro de eufemismos. En Montaigne, el *Moi* es vivido como el descubrimiento de un nuevo territorio, como el surgimiento

81. Me refiero, por ejemplo, a filósofos como B. Williams (1973) y Ch. Taylor (1989).

82. Es la idea, intuitiva en la antigüedad por Luciano (1992), vol. I, págs. 442-443, que Shakespeare (1982), págs. 520-521, en un famoso pasaje de una de sus comedias, ha contribuido a convertir en un lugar común: que en la vida todos estamos llamados a interpretar no uno, sino varios roles.

83. Luciano (1992), vol. II, págs. 160-161.

84. Las cuestiones relativas a la modernidad (moderno, modernización, posmoderno, etc.) las he expuesto ampliamente en mi ensayo *El futuro de la modernidad* (1987).

de un mundo totalmente por explorar. Pero la arrolladora irrupción del Yo en la cultura occidental comporta, al mismo tiempo, una revalorización del Otro. El problema de la relación entre el Yo y el Otro se sitúa, de pronto, en el centro de un nuevo horizonte de reflexión. Una relación que no está entre dos realidades inmutables y sencillas, sino entre dos realidades mudables y heterogéneas. Entre dos realidades que se modelan recíprocamente. No hay un Yo sin un Otro, y viceversa. Y, además, forzando un poco las cosas (pero no demasiado), se puede decir que en cada Yo están presentes varios Yoes. Para seguir con la metáfora teatral, cada Yo debe ser visto como una escena en la que se interpretan distintos papeles en un complejo juego de roles. Y ésta es justamente la idea sostenida por la teoría sociológica de los roles: cada persona es portadora de distintos roles.

Prescindiendo de las numerosas reservas que se pueden plantear sobre la teoría de los roles, ella nos procura una descripción muy fiel de lo que de veras sucede en los procesos constitutivos de nuestra identidad y de las relaciones de nuestra identidad con la de los demás.

Puede ser útil, en este punto, recordar la importante contribución terminológica de R. K. Merton. Siguiendo los pasos de R. Linton (1936), pero superando muchas de sus ambigüedades, Merton aclara las nociones de «estatus», «conjunto de estatus» (*status-set*), «rol», «conjunto de roles» (*role-set*). Para Merton (como para Linton), «estatus es la posición ocupada por determinados individuos en un sistema social, mientras que el rol corresponde a las manifestaciones de comportamiento conformes a las expectativas atribuidas por la sociedad a esa posición».⁸⁵

Merton, empero, a diferencia de Linton, atribuye a cada estatus un «conjunto de roles». Por otra parte, dado que cada individuo, siempre según Merton, ocupa distintos estatus, se concluye que cada individuo expresa, de hecho, una «multiplicidad de roles».

Desde la óptica exclusivamente descriptiva que nos interesa, veamos ahora cómo se manifiestan, en concreto, los roles en la vida cotidiana de los agentes sociales. Entre los estudiosos del tema —aparte de algunos irrelevantes matices interpretativos— hay un acuerdo general en reagrupar los roles en tres

grandes categorías: los *roles principales* o *fundamentales* (madre, padre, abuelo, hijo, hermano, hermana, nieto, etc.), los *roles culturales* (italiano, europeo, católico, judío, afiliado a un partido político, miembro de una sociedad filantrópica, pacifista, ecologista, hincha de un equipo de fútbol, etc.) y los *roles sociales* (médico, abogado, profesor, obispo, actriz, estudiante, industrial, estrella de la televisión, ama de casa, estrella de cine pornográfico, mendigo, sindicalista, jefe de negociado, empleado, obrero, campesino, etc.). Cada individuo ejercita distintos roles en cada una de las tres categorías y, no pocas veces, se trata de roles en conflicto entre sí.⁸⁶

Surge entonces un interrogante: ¿por qué motivo una reactualización de la teoría de los roles es importante para nuestro tema? Si se acepta la tesis de Habermas, sobre la cual volveremos más adelante, de que la democracia presupone una racional actuación *deliberativa* entre distintos sujetos sociales, la cuestión de la multiplicidad de roles de que cada uno de nosotros es portador se convierte en crucial.

Esto queda particularmente claro cuando se trata de tomar decisiones colectivas que afectan a asuntos de gran interés público. En este contexto, la posibilidad de un acuerdo racional se enriquece si los sujetos se presentan en la *mesa de negociaciones* no con un solo rol, sino con todos los roles que, aunque contradictoriamente, forman parte de su identidad. Así, la controversia ya no es entre dos o más antagonistas en posesión de un solo rol y, por tanto, predestinados a un enfrentamiento sin alternativas.

Es más, en el momento de las negociaciones a menudo nos vemos forzados incluso a cambiar nuestro fin, aun conservando nuestras preferencias. Esto sucede, según J. C. Harsanyi (1978), porque nuestra valoración sobre los «costes de oportunidad», es decir, las ventajas o desventajas de los distintos fines probables, puede obligarnos a elegir un fin distinto del que, al principio, habíamos estimado, *y todavía estimamos*, el más deseable. Un comportamiento, pues, que, de un lado, es sin duda incoherente, ya que renunciamos a un fin a nuestro juicio preferible; y, por el otro, en cambio, es coherente, dado que al menos en el plano

86. Esta multiplicidad de roles y su conflictividad provienen, en gran parte, del exterior: son el resultado de las expectativas contrapuestas que los demás tienen en relación a nosotros. Así se explica por qué hoy es tan difícil el discurso sobre la «libertad del sujeto» (A. Touraine, 1997), pág. 10.

85. R. K. Merton (1949), trad. it., vol. II, pág. 684. Véase R. Linton (1936).

ideal seguimos siendo fieles a la convicción de que tal fin es el mejor.

Como se sabe, el tema de la coherencia (o no) de nuestras elecciones es central en la siempre intensa controversia sobre el neoutilitarismo. En efecto, es recurrente no sólo entre aquellos que son favorables a la perspectiva neoutilitarista, sino también entre aquellos que no lo son en absoluto o que plantean grandes incertidumbres en torno a ella.⁸⁷

Aunque no sea mi propósito intervenir en esta delicada controversia, me parece entender que el tema tiene una relación directa con mi tesis. Veamos por qué: Si se parte del presupuesto de que cada individuo es portador de distintos roles, es difícil escapar de la idea de que cada individuo puede expresar, en principio, distintas preferencias. Las implicaciones teóricas (y prácticas) de semejante eventualidad no deben ser subestimadas en lo más mínimo. Si las consideraciones sobre los «costes de oportunidad» me desaconsejan una elección que, desde la óptica de mi rol particular, es la más deseable, puedo echar mano de otra elección que, desde la óptica de otro de mis roles, es igualmente deseable. Por esta vía, el problema de la coherencia (o de la incoherencia) no se verifica en un campo de elección restringido a dos o tres alternativas, sino en un vasto espectro de elecciones posibles.⁸⁸

Está claro que semejante escenario de decisión exige que los roles ejercidos por cada agente social sean *reales* y requiere una *real* copresencia, una *real* interacción cara a cara entre los agentes sociales. Si la copresencia falta, o se debilita, como en el caso de la interacción telemática, la democracia está enormemente amenazada. Y esto se agrava aún más cuando, como hemos visto y como veremos a continuación, los interlocutores, asumiendo roles ficticios en un juego telemático, renuncian a su identidad y, a la vez, a la rica dinámica de la propia multiplicidad de roles.

87. Véase B. Williams (1982) y A. K. Sen (1982).

88. Algunos estudiosos de la teoría de los juegos distinguen entre «juegos «estáticos» (caracterizados por una única fase de juego)» y juegos «dinámicos» (en los que los agentes sociales corrigen su estrategia en el curso del juego)» (M. Chiapponi, 1989), pág. 144. Es verosímil que la posibilidad, aquí evocada, de que los agentes sociales estén en condiciones de decidir con referencia a un amplio espectro de opciones pueda ser colocada en la categoría de los juegos dinámicos.

Persona e identidad *on line*

Después de este largo examen del tema de la identidad y de una parcial reactualización de la teoría de los roles, creo que estamos en condiciones de dar otro paso en la profundización de la cuestión de la identidad *on line* y de sus relaciones con la democracia. Al respecto, querría analizar algunas de las ideas expuestas por Sherry Turkle en el libro *La vida en la pantalla. Identity in the Age of the Internet*.⁸⁹ La autora aborda, desde una óptica de inspiración preferentemente lacaniana, la cuestión de la identidad y de los *role-playing games* en Internet. Aparte de Lacan, es evidente la influencia de otros estudiosos, en gran parte franceses, como Lévi-Strauss, Foucault, Derrida, Baudrillard, Deleuze y Guattari, pero también de Piaget, Erikson y obviamente de Freud. El indiscutible mérito de este libro es el intento de profundizar en temáticas que, por lo general, están absolutamente ausentes en la tan copiosa como trivial (y repetitiva) literatura sobre el mundo de Internet y alrededores.

La idea central de Turkle, que condiciona todo el planteamiento de la argumentación, es la de la naturaleza heterogénea del Yo, o sea de la identidad. Es una idea que, lo acabamos de ver, se sitúa tanto en el ámbito de la teoría de los roles (tradicional o puesta al día) como en el de la actual filosofía moral.⁹⁰ Pero, en primer lugar, en el ámbito de esas corrientes psicoanalíticas que, de un modo u otro, se oponen a la visión de Jung de una unidad arquetípica del Ego. Todo esto es, en principio, compartible. Mucho menos lo es, para mí, el uso que se hace de ello.

La estudiosa estadounidense, remitiéndose a una vasta experiencia de observación del comportamiento (propio y ajeno) en el uso del canal IRC, del MUD (Multi User Dungeon), del BBS (Bulletin Board System), del WEEL (Whole Earth Electronic Link) y del E-mail (Electronic mail), plantea una teoría alterna-

89. S. Turkle (1995). De la misma autora, profesora de sociología en el MRR, véase (1984 y 1992). Véase también P. McCorduck (1996), su *portrait* con ocasión de la publicación de *Life on the Screen* (trad. cast.: *La vida en la pantalla*, Barcelona, Paidós, 1997).

90. «Yo soy muchos», ha declarado S. Turkle en una entrevista (1996). Y aludía al hecho, antes discutido, de que cada uno de nosotros debe expresar muchas identidades, por cuanto cada uno está dotado de distintos roles. Pero ella se refería también, y especialmente, a la posibilidad ofrecida a cada uno de nosotros de expresar, en el ciberespacio, múltiples identidades apócrifas, o sea la posibilidad de ser todavía muchos más de cuantos, normalmente, nos es permitido ser.

tiva a las posiciones utópicas, utilitarias y apocalípticas que, según un conocido artículo del *New York Times* citado por la autora, son las más recurrentes en la literatura sobre el *new way of life* electrónico.

Aunque la investigación de tal alternativa —en la práctica: una cuarta vía— sea obviamente digna de ser intentada, no creo que Turkle tenga éxito en la empresa. Bien mirado, su posición más que una alternativa es un *mix* de las tres posiciones. Con un agravante: las dosis asignadas a cada una de ellas están manifiestamente desequilibradas. En su ensayo, prevalece la actitud utópica. La utilitaria sólo aparece de vez en cuando y la apocalíptica —si por apocalíptico se entiende expresar dudas e incertidumbres sobre el *new way of life*— tiene una presencia aún más limitada, sólo como acto debido, presumo, para sustraerse de una eventual acusación de conformismo.

Por supuesto, el utopismo que se entrevé en Turkle no es, por ejemplo, aquél, tosco y un poco naif, del director del MIT Media Lab, Nicholas Negroponte, profeta (quizá demasiado pontificante) de un sublime futuro mundo digital. Es indudable, empero, que el utopismo de Turkle, como el de Negroponte, se funda en la creencia, por lo demás muy difundida en la cultura *cyber*, de que la evolución de las tecnologías informáticas hará posible una profunda mutación de las condiciones de vida del planeta. Y será, ante todo y sobre todo, en la esfera de las relaciones interpersonales donde dicha mutación se hará sentir primero. Según este punto de vista, la telemática debería contribuir a una verdadera emancipación de nuestras relaciones interpersonales que, el día de mañana, se volverán cada vez más provechosas, libres e intensas.

Sin embargo, por el momento, esto pertenece a un seductor escenario de utopía positiva, en el cual, una vez más, resuena la vieja *filosofía de la promesa*. Se fabula nuevamente sobre sublimes *mundos posibles* que —nos *prometen*— estarían ya al alcance de la mano. ¿Quizás un regreso a esas «metanarraciones» que J.-F. Lyotard, demasiado apresuradamente, había dado para siempre superadas en la historia? Todo lo hace pensar. No hay nada escandaloso en ello. A fin de cuentas, en detrimento de lo que piensan los agoreros maestros del postestructuralismo y de la posmodernidad, es difícil renunciar a los grandes relatos proyectados en el futuro. Por otra parte, esta convicción no significa tener que aceptar sumisamente cualquier gran relato. La experiencia histórica de estas últimas décadas (y no sólo de estas

últimas) nos aconseja una sobriedad cada vez mayor en los variocinios, una prudencia cada vez mayor frente a los pronósticos de todo tipo, sobre todo de aquellos que presagian la inminente llegada de sublimes *mundos posibles*.

Más allá de la tentación utópica, en el libro de Turkle no faltan contribuciones de notable interés. Querría citar sólo dos ejemplos: su lúcido análisis de la relación transparencia-opacidad en el desarrollo del *personal computer* y sus reflexiones sobre los presupuestos filosóficos de lo que llama la «inteligencia artificial emergente». Es preciso decir, empero, que, en general, no consigue liberarse de la jaula de las elucubraciones lacanianas. Está convencida, y parece no sentirse turbada por la más mínima duda, de que hay algo similar a una calle mayor que lleva directamente de Lacan a Internet. Lo cual, es necesario admitirlo, es una idea bastante temeraria.

Sin embargo, con esto no quiero negar, está claro, que algunas premisas de Lacan, tomadas en préstamo de Freud, no puedan ser útiles para el tema de la identidad en el contexto que estamos discutiendo. En un libro anterior,⁹¹ la autora se había ocupado, con interpretaciones muy originales, de Lacan y, en general, de la versión francesa de Freud. En aquel texto ya estaban presentes, *in nuce*, algunas temáticas retomadas ahora en extenso. No obstante, sigue abierto el problema de si verdaderamente las ideas de Lacan vienen en ayuda, como ella sostiene, de las tesis de que en Internet la ubicuidad fantasmal de las personas, el cambio generalizado de las identidades, debe considerarse un hecho positivo en las relaciones interpersonales. Tengo grandes dudas al respecto.

En la medida en que es posible captar el pensamiento, de suyo paradójico y huidizo, de Lacan, es evidente que él nunca ha sido favorable a las identidades-fantasma. El Yo, el Sujeto, en Lacan, es, con seguridad, una construcción imaginaria, pero es en relación con el Otro, también él imaginario, que el Yo (y el Otro) adquiere realidad. Al menos, como él precisa, una realidad a medias. «Nunca hay sujeto sin Yo», afirma. Y está, además, la cuestión del Otro. «Este discurso del Otro no es el

91. S. Turkle (1992). En el prefacio de esta segunda edición —la primera es de 1978— Turkle hace un balance de la «política psicoanalítica en los años noventa». En este texto, insiste en la importancia de la «crítica del Ego» de Lacan y sostiene que la idea de *decentered self* que se desprende de ella es hoy «más relevante que nunca».

discurso del Otro abstracto... de mi equivalente, y tampoco sencillamente de mi esclavo, es el discurso del circuito en el cual Yo estoy integrado. Yo soy uno de los eslabones de la cadena.»⁹²

Ahora bien, cuando se lee, en Turkle y en otros, sobre la relación interpersonal mediante Internet, una relación preferentemente entre *falsos Yo*s, entre identidades cambiadas, entre personas apócrifas, vienen a la memoria algunas importantes metodologías teorizadas (y practicadas) por la psiquiatría clínica y por la psicopatología oficiales y, no en último lugar, por el psicoanálisis. No es casual que Turkle se ocupe, de manera recurrente, de los efectos diagnósticos (y eventualmente terapéuticos) de ese tipo de relación. En su análisis se vale de testimonios, más o menos confidenciales, de las experiencias concretas de muchos sujetos particularmente activos en este campo. (Sin excluir los testimonios personales de la autora misma.)

Generalmente, se trata de sujetos que fingien tener una identidad sexual que no es (o presumen que no es) la propia (*gender-swapping*). Por ejemplo: un sujeto masculino que asume la identidad de un sujeto femenino, o viceversa, o bien un heterosexual que asume la identidad de un homosexual, o viceversa. Pero a veces, no digo siempre, en la elección de un determinado falso Yo es posible entrever un Yo ideal que, sin este recurso, el sujeto nunca habría tenido el valor de explicitar a los ojos de los demás, y aún menos a sus propios ojos. No hay duda de que, en este caso, como en muchos otros, el analista puede obtener elementos cognoscitivos de notable interés.

En este contexto, el vídeo del ordenador parece configurarse como una realidad sustitutiva del diván del psicoanálisis clásico, cuya función, como se recordará, era evitar una relación *vis-à-vis*, demasiado directa y frontal, entre el analista y el sujeto sometido a análisis. De ello sería prueba el hecho de que, en Internet, la interfase entre los usuarios, en la modalidad escritura-lectura, excluye paradójicamente un verdadero cara a cara. Lo cual es reforzado en los casos en que los interlocutores se presentan escondidos detrás de una falsa identidad. Pero si, en el pasado, junto al diván en que estaba tendido el paciente, estaba siempre el analista discretamente (o casi) a la escucha, ahora, en la relación *on line*, ¿cuál es la modalidad de observación (y si se quiere de participación) del analista?

Está claro que el analista puede ahora desarrollar su rol de dos maneras: presentándose como tal, o bien escondiendo, como los demás, su verdadera identidad y la naturaleza de su rol. En este último caso, su libertad de intervención está muy limitada por las restricciones nacidas de la necesidad de tener que mantenerse fiel a una identidad que no es la suya. En el segundo, el problema es que su presencia *explícita* como analista puede suscitar aprensión, desconfianza e incluso aversión, a menos que haya una espontánea disponibilidad por parte de un número de sujetos de participar en una terapia de grupo *on line*. Lo cual no debe excluirse por principio. Se reproponen así algo similar al *teatro terapéutico* (psicodrama y sociodrama), desarrollado, en los años treinta, por el psicólogo rumano J. L. Moreno.⁹³ Un experimento que, después de un período de enorme ascendente en Estados Unidos, cayó en desuso, entre otras cosas, por el carácter demasiado complicado de los instrumentos escenográficos que utilizaba. Hoy, Internet haría posible un teatro terapéutico mucho más sofisticado.

No me corresponde a mí juzgar el valor diagnóstico (o terapéutico) de una relación *on line* entre sujetos con trastornos psíquicos. A mí me interesa sobre todo el hecho de que los mismos canales de Internet, y con las mismas modalidades de anonimato, puedan ser utilizados —ya está ocurriendo— como foro de discusión tendente a la toma de decisiones políticas.

Se trata de un punto importante. Estoy convencido, e insisto en el argumento, de que sólo es posible un genuino foro político cuando los participantes están implicados *en persona* en la discusión, o sea en una confrontación cara a cara entre sí. Un foro entre enmascarados, entre fantasmas, entre personas que no son lo que dicen ser, no es, ni puede ser, un foro político.⁹⁴

¿Un juego?

Alguien puede objetar que me tomo demasiado en serio la cuestión de las falsas identidades en el ciberespacio. En efecto, hay quien sostiene que, a fin de cuentas, sólo se trata de un jue-

93. J. L. Moreno (1953).

94. Las ventajas (y algunas desventajas) de la negociación política directa —«to deal in person»— ya habían sido apuntadas por Francis Bacon, en su breve texto *On Negotiation* (1936).

go. Y, además, de un juego inofensivo. R. Caillois,⁹⁵ en un conocido ensayo, se valió del término inglés *mimicry* (mimetismo) para definir el juego de los disfraces. Ya desde niños, como se sabe, jugamos a menudo a ser otro: mamá, médico, enfermero, soldado o pistolero. Pero también una máquina: un aeroplano en vuelos acrobáticos o un automóvil a la carrera. O un animal: un caballo al galope o un león rugiente. Los niños saben, empero, que no es verdad, que es sólo un juego. Parece que lo mismo vale para los actores. En efecto, J. Duvignaud, en un agudo estudio sobre la psicología del actor, sostiene la tesis, ya presente en *Paradoxe sur le comédien* de Diderot, de que el buen actor, contrariamente a lo que de costumbre se cree, no es aquel que consigue identificarse totalmente con el papel que está interpretando, sino más bien aquel que sabe interpretarlo con un relativo distanciamiento, sin dejarse involucrar demasiado. «Froid et tranquille», dice Diderot.⁹⁶

Sea como fuere, niños o actores son conscientes de que su *enmascaramiento* es transitorio. Terminados el juego o la representación, se quitan la máscara y regresan, sin traumas de ninguna clase, a sus propias identidades.

Sin embargo, hay enmascaramientos en los que las cosas ocurren de otra manera. A veces, la falsa identidad es vivida, por los demás y por el mismo sujeto, como si fuera la verdadera identidad. En otras palabras, la identificación es absoluta. Los ejemplos son muchos: el brujo que, en el contexto de una cultura totémica, se vuelve —si se puede decir, a todos los efectos— idéntico al tótem, sea éste un jabalí, un halcón o un búho. Y luego, en muchos casos conocidos de la psiquiatría: los esquizofrénicos convencidos de que son Marilyn Monroe, Lenin o Jesucristo.

No estoy tratando de decir que en el juego de las falsas identidades en Internet la esquizofrenia esté al acecho, pero tampoco descartaría esa posibilidad. El hecho de que, en este caso, la práctica de la falsificación de identidad involucre a un vasto número de sujetos, me autoriza a suponer que ella puede favorecer el nacimiento de una especie de comunidad autorreferencial, carente de cualquier vínculo con la realidad. El riesgo —y la hipótesis no me parece arbitraria— es que el juego deje de ser juego y se convierta en algo inquietante: una tenebrosa,

95. R. Caillois (1967).

96. J. Duvignaud (1965). Véase D. Diderot (1959).

para nada lúdica, comunidad de espectros. Esto justamente sería una comunidad cuyos miembros están todos persuadidos, quien más quien menos, de que sus identidades postizas son sus verdaderas identidades. De la *folie à deux* detectada por la psiquiatría del siglo XIX, se pasaría ahora a una *folie* de muchos, una *folie* vastamente compartida.

Las tintas bastante sombrías de estas notas mías podrían parecer a alguien, y quizá con razón, demasiado pesimistas. No obstante, he creído necesario hacerlo en estos términos para contrastar la sugerencia, a mi parecer demasiado optimista, de tomar el fenómeno en cuestión *a la ligera*, como si sólo se tratase de uno de tantos juegos de los genialoides «chicos del garaje».

El problema que más me preocupa, como he anticipado, es que la tendencia a tomar a la ligera, a banalizar el fenómeno, pueda apartar nuestra atención de la propuesta, nada lúdica, de aquellos que quieren hacer de este presunto juego un nuevo tipo de foro político, un nuevo instrumento, incluso el más revolucionario, de democracia directa.

En este escenario, la discusión pública sobre los grandes temas políticos, sociales y culturales de nuestro tiempo estaría encauzada, en la práctica, por esos áridos circuitos por los que sólo, o preferentemente, transitan individuos *sin cara*, individuos que, protegidos por el anonimato, se envían mutuamente breves textos más o menos cifrados sobre los más variados (y complejos) asuntos: la pena de muerte, el SIDA, el aborto, la fecundación artificial, el matrimonio entre *gays*, los derechos de los negros, las estrategias del tráfico urbano, la distribución de los recursos medioambientales, el terrorismo y así sucesivamente.

Si el objetivo, con semejantes recursos, es potenciar la democracia, ésta es, sin duda, la fórmula más equivocada. Unos agentes sociales radicalmente despersonalizados y, por añadidura, constreñidos a expresarse con un limitado repertorio de frases prefabricadas son la negación de un correcto modo de entender el ejercicio de la participación democrática. Para mí, la discusión pública de temas de enorme relevancia para la colectividad debe asumir irremediabilmente la forma de una abierta confrontación de mujeres y hombres *con cara*, de ciudadanos que se encuentran y se desencuentran con todo lo que forma parte (y caracteriza) su individualidad.

Reservas o
Inconvenientes
pp!

Democracia y fragmentación del Yo

Últimamente, en el ámbito de la psicología y sociología anglosajonas, ha habido intentos de examinar algunos aspectos, como poco, inquietantes, de nuestra sociedad. Aludo, en particular, a los trabajos de K. J. Gergen y R. J. Lifton. Estos estudiosos abordan el tema, hoy muy discutido, de la denominada «fragmentación del Yo», un tema en el que, valiéndose de un aparato conceptual distinto, se plantean los mismos interrogantes, antes mencionados, de la teoría de los roles. Gergen describe la «fragmentación del Yo» en los siguientes términos: «Esta fragmentación de las concepciones del Yo corresponde a una multiplicidad de relaciones incoherentes e inconexas. Tales relaciones nos arrastran en una miríada de direcciones, invitándonos a desempeñar una variedad de roles hasta el punto de que el concepto de *Yo auténtico* acaba por desaparecer».⁹⁷

El tema de la fragmentación del Yo ha sido también discutido por Lifton, que ha teorizado el advenimiento del «Yo proteico», con referencia a Proteo, divinidad marina de la mitología griega, capaz de asumir, según Homero, las más diversas formas. Lifton, empero, toma explícitamente distancias de aquellos que formulan la hipótesis de la desaparición del Yo: «Debo tomar distancias, sin embargo, de esos observadores, posmodernos o no, que identifican multiplicidad y fluidez con desaparición del Yo, con una completa ausencia de coherencia entre sus distintos elementos. Querría sostener lo contrario: el proteísmo supone la búsqueda de autenticidad y significado, una interrogación sobre la forma del Yo».⁹⁸ En la misma línea interpretativa se han movido, con anterioridad, R. D. Laing (1959), P. L. Berger, B. Berger y H. Kellner (1973), J. Elster (1986) y A. Giddens (1990).

97. K. J. Gergen (1991), pág. 7. Hay que decir, empero, que la «fragmentación del Yo» no afecta sólo a la pluralidad de los roles presentes en cada sujeto, sino también a la pluralidad de los «discursos» que resultan de ello, por cuanto cada rol se identifica con un discurso particular: cada rol «habla» de distinta manera. Un fenómeno entrevisto por M. Bajtin en sus reflexiones sobre la naturaleza «polifónica» de las novelas y de los personajes de Dostoievski (1963), págs. 44 y sigs. y en particular en su teoría de los «géneros del discurso» (1988), págs. 245 y sigs. Agradezco a Patrizia Nanz por haber llamado personalmente mi atención sobre la contribución de Bajtin al asunto. Al respecto véase también P. Nanz (1993).

98. R. J. Lifton (1993), págs. 8-9.

Querría dedicarme un instante a Giddens, cuya aproximación es de gran relevancia para nuestro tema. Al reseñar las consecuencias de la actual «radicalización de la modernidad», Giddens analiza lo que él juzga una característica señalada de nuestra época, es decir, la tendencia a la disgregación o desarraigo (*disembedding*) de las instituciones sociales.

En el plano concreto de la vida cotidiana de las personas, esto significa una especie de extravío del tradicional sentido del lugar: las personas son proyectadas, casi sin darse cuenta, fuera del contexto en que, en el mundo premoderno, se verificaban las relaciones sociales. El resultado es una cada vez mayor distancia, objetiva y subjetiva, entre las personas y entre las personas y las instituciones. Es el fenómeno del «distanciamiento espacio-temporal» que se experimenta como «vaciamiento del tiempo» (*emptying of time*) y «vaciamiento del espacio» (*emptying of space*).

En semejante escenario, que Giddens desarrolla a partir de G. Simmel, M. Horkheimer, A. Gehlen, N. Luhmann y J. Meyrowitz, los compromisos de las personas hacia las instituciones son «sin cara» (*faceless*), o sea impersonales. Compromisos que se basan sustancialmente en la «confianza» (*trust*) que las personas tienen en la idoneidad de los «sistemas expertos». Él se refiere, en este caso, a esos sistemas abstractos a los que, en la modernidad, las personas confían la tarea de protegerlas de los riesgos, de garantizar, a fin de cuentas, su seguridad. No es otra cosa que nuestra confianza en un «sistema experto» lo que nos permite, por ejemplo, emprender un viaje en avión en la (casi) certeza de que llegaremos a destino. Pero si ésta es la innegable (e irrenunciable) ventaja de tal confianza, la desventaja, según Giddens, es la despersonalización de la confianza.

El precio que se paga por esta «seguridad ontológica» es una cada vez mayor «vulnerabilidad psicológica», porque, después de todo, la «confianza en los sistemas abstractos no ofrece la misma gratificación psicológica que la confianza en las personas». No obstante, Giddens parece convencido de que el amenazante «remolque (*juggernaut*) de la modernidad» —la metáfora es suya— puede interrumpir su loca carrera y cambiar bruscamente de ruta. Ello debería acaecer gracias a una inherente «reflexividad» del sistema que le permitiría, en cualquier

caso, una incesante reconsideración, reverificación y reproyección de sus procesos.⁹⁹

En pocas palabras, el sistema de la modernidad tendría en sí los anticuerpos para conjurar sus efectos colaterales perversos. A la tendencia a la «disgregación» (*disembedding*) se contrapondría una tendencia a la «reagregación» (*reembedding*) y los compromisos impersonales (*faceless*) cederían el paso a los compromisos personales (*facework*). Giddens no es, en verdad, muy explícito sobre cómo se verificaría, en la práctica, esta autorregulación espontánea. No hay duda de que la globalización en curso ha hecho surgir por doquier, como es sabido, virulentas reacciones localistas, pero deducir de estos (o similares) eventos una ley sobre el comportamiento sistémico de la modernidad me parece una idea bastante arriesgada.¹⁰⁰

Sea como fuere, el análisis realizado por Giddens, en ciertos aspectos muy cercano al de Gergen y Lifton, es, sin duda, muy fiel a la realidad que todos tenemos ante la vista. En esto, los seguidores de la democracia directa *on line* se apresuran a ver una clamorosa confirmación de sus tesis. En un mundo globalizado, en el que el valor de las instituciones y de los lugares y la identidad de las personas parecen seriamente amenazados, la comunicación por red sería la que mejor correspondería a las exigencias de un mundo así configurado.

Hay algo de verdad en esto, pero lo que no es cierto en absoluto es que la comunicación por red no pueda tener otra función que la asignada: contribuir, cada vez más, a disgregar las instituciones, a extraviar los lugares y a desvanecer la identidad de las personas.

99. El primero, si no me equivoco, en introducir la idea de «reflexividad» en sociología fue N. Luhmann (1970), pág. 93, quien habla de «mecanismos reflexivos». Para Luhmann, los «mecanismos se vuelven reflexivos cuando se aplican a sí mismos». En cambio, el concepto, más específico, de «modernización reflexiva», en el sentido de una permanente confrontación (encaminada a la autorregulación) entre los resultados de la modernidad y sus principios fundacionales, fue introducida por U. Beck. Nuevos desarrollos y precisiones en U. Beck (1993) y en U. Beck, A. Giddens y S. Lash (1996). Pese a los esfuerzos de éstos (y otros) estudiosos, el concepto sigue siendo muy vago y, en ciertos aspectos, al menos para quien escribe, de difícil comprensión.

100. Para algunos reparos a las ideas de Giddens aquí expuestas, véase A. Touraine (1992), págs. 305-306.

Plasticidad individual y turbulencia sistémica

Puede ser útil, en este punto, retomar el tema de la identidad (o mejor: de la no identidad), un tema que, como ya hemos señalado, es central en las meditaciones de los teóricos del ciberespacio. Era correcto destacar, como han hecho Gergen, Lifton y Giddens, que la sociedad moderna, en sus más recientes desarrollos, se delinea como un poderoso generador de mutaciones que, de hecho, pueden desestabilizar el actual orden general de los roles.

Hoy se está haciendo patente que, sobre todo en las categorías definidas como culturales y sociales, algunos roles que se creían insuperables son sustituidos por otros que, hace apenas diez años, eran desconocidos. Un hecho, éste, que, como se intuye, afecta directamente a la dinámica de la identidad de las personas. De modo que no es un hecho que deba ser discutido en abstracto, sino en el contexto nada abstracto de esa turbulencia sistémica tan peculiar en la presente fase del capitalismo. Una turbulencia cuyos efectos se hacen sentir en el macrosistema, pero también, y yo diría que sobre todo, en los individuos. Una turbulencia que desbarata los parámetros de referencia (y orientación) de las personas, trastorna sus certezas existenciales, pone en duda el derecho (desde siempre, en verdad, ilusorio) de construirse la propia biografía en el «mundo de la vida».

¿Pero cuáles son las causas de semejante estado de turbulencia? Obviamente, son muchas y de la más diversa naturaleza. Entre éstas, para el discurso que estamos desarrollando, sobre todo dos me parecen las más relevantes: por un lado, la elección estratégica de una globalización forzada en la que el capitalismo, en un contexto competitivo recalentado, persigue el ambicioso designio de establecer, con una relativa indiferencia por los costes sociales, un dominio planetario, por el otro, las cada vez mayores dificultades que nacen del impacto desestabilizador de las nuevas tecnologías, en especial las *laborsaving*, sobre el mercado de trabajo nacional e internacional.

Dos factores que han contribuido a poner dramáticamente al descubierto lo que se sabía desde hace tiempo: en el mundo moderno la identidad de las personas está sometida, y lo estará cada vez más, a los mudables condicionamientos y restricciones del mercado de trabajo. Porque en nuestra sociedad, lo queramos o no, el mercado de trabajo tiende a configurarse como un verdadero *mercado de las identidades*. En esto, es preciso admitir-

Notado se
trabajo =
mercado de
identidades

lo, Marx no se equivocó. Con seguridad, su idea, para decirlo en pocas palabras, de que detrás de la mercantilización de las cosas está siempre la mercantilización de los seres humanos,¹⁰¹ la idea, en suma, de la «reificación» (*Verdinglichung*),¹⁰² parece tener una confirmación definitiva.

Frente a esta perspectiva, la naturaleza heterogénea y articulada, «fragmentada», de nuestras identidades ya no debería ser vista como una debilidad, sino como un recurso que nos permitiría enfrentarnos, para evitar lo peor, con las amenazas implícitas en una situación en la que se «obligará a cada nación a reconsiderar el rol de las personas en el proceso social».¹⁰³

Para seguir desarrollando este razonamiento, es preciso plantearse la siguiente pregunta: ¿qué debe entenderse por «reconsiderar el rol de las personas en el proceso social»? La respuesta puede ser, en principio, muy sencilla, más aún, banal: frente a la alarmante disminución de la ocupación, que ahora afecta a todos los estratos de la fuerza de trabajo, se pide a las personas que estén dispuestas a la movilidad, que estén listas para abandonar identidades menos solicitadas para asumir otras que lo están más. En concreto: un puesto de trabajo por otro.

Aun prescindiendo del hecho de que la solicitud de determinadas identidades en desmedro de otras sea verdadera y no sólo un engañoso paliativo de naturaleza transitoria, queda el problema de la dinámica de las identidades personales que, con tal designio, se da por descontado. Pienso que la concepción según la cual las personas pueden (o deben) cambiar de identidad en el curso de su vida no está necesariamente en contraste con aquella visión de la identidad que, como antes hemos visto, es una de las contribuciones más innovadoras de la psicología y de la sociología contemporáneas.

Bien mirado, la tradicional visión estática era manifiestamente mistificadora, puesto que idealizaba la identidad de las personas —por lo menos de las personas a las que se consideraba libres de trastornos psíquicos— simbolizándola como algo homogéneo, compacto e inmodificable en el tiempo, algo que debía ser siempre congruente con su presunto planteamiento originario. Una visión, como poco, idílica, que excluía, en principio, que la identidad pudiera ser el resultado de unas tribula-

ciones, de una conflictividad. Es en este sentido que los moralistas de todas las épocas, no sin una cierta dosis de candor, describían el arquetipo de la persona *sana*, de la identidad felizmente cumplida. Para ellos, *sana* era solamente «la persona en condiciones de vivir en armonía consigo misma y con los demás». En realidad, semejante sujeto no existe y si existiera, lo sabemos, no sería nada *sano*. Lo cual no significa, préstese atención, que la continua búsqueda de la armonía, de la superación de nuestra inherente conflictividad, con nosotros mismos y con los demás, no sea parte esencial de los procesos formativos de nuestra identidad personal.

Por otra parte, empero, la cuestión de la dinámica de la identidad, de su plasticidad y versatilidad estructurales, no concierne en exclusiva al urgente problema de la reasignación de los recursos laborales. Ella ocupa también un lugar central en el actual debate sobre la democracia en relación con las nuevas tecnologías.

Cuando digo, como he sostenido antes, que los ciudadanos deben participar en la discusión pública *con todo lo que forma parte de (y caracteriza) su individualidad*, aludo sobre todo al conjunto de roles presentes en cada individuo y que hacen de él una inquieta agregación de subidentidades: estoy persuadido de que la índole heterogénea de nuestra identidad, los diferentes (y contradictorios) roles que forman parte de ella, son inderogables en la dialéctica democrática.

Hemos visto cómo muchos exegetas de la democracia electrónica piensan de otra manera: se adhieren, a veces con el embeleso propio del neófito, a las teorías, hoy en boga, que celebran la fluidez de lo real, la inmaterialidad del mundo y la virtualidad de los sujetos sociales. Pero luego, en la práctica concreta de navegantes de Internet, se percibe de inmediato que expresan, en última instancia, una visión bastante anticuada sobre el modo en que, en una sociedad democrática, se debería desarrollar la comunicación entre los ciudadanos.

Para ellos, el ideal del agente social democrático corresponde a la imagen de un sujeto, por así decir, de «una sola pieza», portador de una sola etiqueta, y sólo de una, intérprete consintiente de una identidad estereotipada. Nada, pues, más alejado de una visión dinámica de la identidad. Por consiguiente, dado que semejante agente social no existe en la realidad, se lo crea artificialmente. Así nacen esas espectrales figuras apócrifas, las falsas identidades, de las cuales ya nos hemos ocupado largamente con anterioridad. Y eso no es todo. Se hace, además, la

Una persona
sana es el
entorno no es
sana.

101. K. Marx (1962), págs. 46 y sigs..

102. G. Lukács (1970), págs. 170 y sigs..

103. J. Rifkin (1995). Véase J. Brecher y T. Costello (1994).

apología de la manera de comunicarse de estas inefables identidades —la conversación «por teclado»— que abriría, se afirma, inéditas posibilidades a la democracia.

Lo cual no es creíble, porque la interacción entre falsas identidades corresponde a un modelo comunicativo para nada acorde con los intereses de la democracia, directa o indirecta: no es creíble un modelo que falsifica tan grotescamente la naturaleza del agente social, haciendo de él un sujeto del que no se puede saber nada de cierto y que renuncia a saber cualquier cosa de cierto de los demás. En pocas palabras: sujetos totalmente autorreferenciales.

Es difícil no señalar algunas coincidencias, aunque discutibles, entre esta realidad y la que J. Rawls ha formulado como hipótesis en el contexto de su teoría de la «posición originaria». Aludo al malfamado «velo de ignorancia». Resaltar esta eventual analogía, lo sé, tiene sus riesgos. El principal es aquel contra el cual el mismo Rawls, en repetidas ocasiones, nos ha puesto en guardia: tomar demasiado literalmente la idea de «velo de ignorancia», es decir, reputar como real lo que es —son sus palabras— una «situación puramente hipotética», un «artificio expositivo». Sea como fuere, puede ser útil recordar brevemente qué se entiende por «velo de ignorancia».

Para Rawls, «los principios de justicia son elegidos bajo un velo de ignorancia», lo cual significa, en la práctica, «que nadie conoce su puesto en la sociedad, su posición de clase o su estatus social, el rol que la casualidad le asigna en la subdivisión de las dotes naturales, su inteligencia, fuerza y similares»: todos, por tanto, ignoran «las propias concepciones del bien y las propias particulares propensiones psicológicas» (1972, trad. it., pág. 28). En síntesis, pues, se trata de «anular» (*nullify*) todo lo que, presente en cada uno de nosotros, podría entorpecer una «posición originaria de igualdad». Soy propenso a creer que esta obra de anulación de las propias identidades no es tan distinta de la que se verifica en el ciberespacio cuando los agentes esconden, hasta hacerlas desaparecer, sus propias identidades. En ambas situaciones, nadie sabe (o debería saber) nada de sí mismo y de los demás.

No excluyo que poner en el mismo plano las dos formas de anulación puede despertar no pocas incertidumbres. Sería insensato omitir el hecho de que en ambas situaciones existen diferencias esenciales. Cito la más obvia: mientras que el «velo de ignorancia» está encaminado a la noble búsqueda de la «justicia como equidad», nada similar se puede percibir en el juego

de los cambios de identidad en el ciberespacio. Por otra parte, empero, es preciso admitir que algunas de estas diferencias son más aparentes que reales. Se sostiene, por ejemplo, que mientras en el ciberespacio la anulación de la propia identidad se produce mediante la asunción de otra identidad apócrifa, esto no ocurriría en la anulación teorizada por Rawls.

Tengo grandes dudas al respecto. Me pregunto: cuando se ha cumplido, en el «velo de ignorancia», la obra de anulación de todas las «contingencias particulares», ¿cuál es la naturaleza de la identidad restante? ¿Estamos seguros de que el *sujeto trascendental* que resultaría de ello no es, en cierto sentido, una identidad igualmente apócrifa? En el ciberespacio, ya se sabe, la simulación de una identidad distinta de la propia no significa renunciar a la propia identidad. Dicho de otra manera: uno sigue sabiendo siempre quién es de verdad.

Desde esta óptica, se ha expresado el temor de que tal ventaja pueda ser utilizada para manipular a los demás en función de los propios intereses.¹⁰⁴ En teoría, esto es posible, pero con la condición de que todos los demás se presenten con la propia identidad. Pero, normalmente, esto no ocurre, porque, de manera habitual, también los demás esconden su propia identidad, aun sabiendo, de todos modos, quiénes son de verdad. Lo mismo se verifica, por explícita elección programática, en el «velo de ignorancia». Y Rawls es plenamente consciente de ello. «Cuando simulamos... estar en posición originaria», afirma Rawls (1993, trad. ital., pág. 41), «nuestro razonamiento no nos vincula con una particular doctrina metafísica del Yo, así como el hecho de interpretar un papel en un drama, por ejemplo el de Macbeth o de Lady Macbeth, no nos obliga a creer que somos realmente un rey o una reina que está luchando desesperadamente por el poder político. Y algo similar vale para la interpretación de un papel en general.»¹⁰⁵

104. Agradezco a Marco Santambrogio que me haya hecho advertir esta eventualidad.

105. La referencia de Rawls al actor, a su interpretación de un papel, es muy ilustrativa de la verdadera naturaleza de su teoría de la «posición originaria» y del real funcionamiento del «velo de ignorancia». (Sobre la relación *transitoria* del actor con su papel, véase en la página 68 mis consideraciones al respecto.) Para distintos (y contrapuestos) puntos de vista sobre la «posición originaria» en Rawls, véase B. Barry (1973), R. Dworkin (1975), B. Barber (1975), J.C. Harsanyi (1977), M.J. Sandel (1982), T.M. Scanlon (1982), J. Habermas (1983, 1991 y 1992) y S. Veca (1982, 1985 y 1996).

El místico y poeta español san Juan de la Cruz recomendaba a las monjas de clausura: «Aya el no ser conocida de ti ni de los otros».¹⁰⁶ Pero si la total renuncia al conocimiento de sí y de los otros puede ser, no tengo dudas, el camino correcto para iniciar a las monjas de clausura en la experiencia de la vida mística, no lo es, de ningún modo, si el objetivo es hacer de los ciudadanos unos participantes activos en la vida pública.

¿Pero por qué en una democracia es importante conocerse y conocer a los demás? ¿Por qué allí donde esto no acaece la democracia se resiente? Puede buscarse una respuesta en algunos esquemas interpretativos contenidos en la teoría de la acción comunicativa de J. Habermas.¹⁰⁷ En su compleja teoría, derivada de una revisión crítica de Peirce, Weber, Bühler, Schütz, Wittgenstein, Austin y Searle, el filósofo alemán distingue entre una «acción estratégica» (*strategisches Handeln*) tendente a la influencia o el éxito (*erfolgsorientiert*) y una «acción comunicativa» (*kommunikatives Handeln*) tendente al consenso (*verständigungsorientiert*).

Para Habermas, esta última modalidad de acción es fundamental en la vida democrática. En síntesis, él sostiene que una democracia, si quiere seguir siéndolo, no sólo debe tutelar sino también promover una particular acción comunicativa pública, que privilegie la *deliberación racional*, sobre todo en aquellos casos en que varios agentes son llamados a decidir sobre cuestiones en las cuales, de entrada, no había acuerdo. Por otro lado, empero, el consenso que persigue la acción comunicativa de Habermas va mucho más allá de lo contingente. En efecto, él formula la hipótesis de un escenario en el que los hablantes, «gracias a la comunidad de convicciones motivadas de manera racional», consiguen superar «las propias concepciones primero sólo subjetivas» y «se cercioran a la vez de la unidad del mundo objetivo y de la intersubjetividad de su contexto vital».¹⁰⁸ Este escenario evoca una situación *ideal*, dado que los hablantes demuestran estar ya en posesión de esa «competencia comunicativa» esencial en una ética democrática del discurso.¹⁰⁹

106. San Juan de la Cruz (1994), pág. 84.

107. J. Habermas (1981). Véase el capítulo «Habermas y las aporías del proyecto moderno» en mi ensayo *El futuro de la modernidad* (1987).

108. J. Habermas (1981), pág. 28; trad. ital., págs. 64-65.

109. Por lo que concierne a la idea de «competencia comunicativa», véase J. Habermas (1971), pág. 101; 1976, pág. 175; 1984, pág. 187. El tema tiene gran relevancia en su «pragmática universal» (1976). Según Habermas, la «competencia

En su razonamiento Habermas se remite sobre todo a dos construcciones categoriales: la del «mundo de la vida» (*Lebenswelt*) que viene de Husserl y Schütz¹¹⁰ y la de los «actos lingüísticos» (*speech acts*) que proviene, directamente, de la lingüística de Austin e, indirectamente, de la filosofía del lenguaje del último Wittgenstein.¹¹¹ Estas dos filiaciones de la teoría habermasiana de la acción comunicativa son muy importantes para nuestro tema. Veamos por qué. Ante todo debe quedar claro, aunque no sea fácil, el concepto de «mundo de la vida». Este concepto, como demuestran las numerosas versiones (a menudo contradictorias) que Husserl ha dado de él, es uno de los más huidizos de la tradición fenomenológica y, al mismo tiempo, hay que admitirlo, uno de los más estimulantes.

Se debe sobre todo a la contribución de A. Schütz el haber introducido el tema del «mundo de la vida» en el ámbito de la reflexión sociológica. En la práctica, él ha intentado añadir a la «ontología *natural* del mundo de la vida» de Husserl su «ontología *social* del mundo de la vida».¹¹² Simplificando al máximo su pensamiento, con todos los riesgos que esto comporta, se puede decir que, para Schütz, el «mundo de la vida» es ese sector de la realidad en el que los seres humanos *juntos*, no en soledad, transcurren cotidianamente su existencia.¹¹³ En tal sentido, el concepto de «mundo (social) de la vida» se confunde con el de «mundo (social) cotidiano» (*soziale Alltagswelt*), un mundo del que forma parte, como dice Schütz, «no sólo nuestra experiencia con la naturaleza, sino también el mundo social y cultural en que nos encontramos».¹¹⁴

En el «mundo de la vida» está presente, pues, la sociedad. Pero una sociedad, digamos, un poco particular. No la sociedad

comunicativa» de un sujeto-agente se mide por su capacidad de respetar el «fundamento de validez del discurso» (*Geltungsbasis der Rede*), lo cual en la práctica significa satisfacer al menos cuatro requisitos: sentido (*Verständigung*), verdad (*Wahrheit*), veridicidad (*Wahrhaftigkeit*) y precisión (*Richtigkeit*).

110. Sobre la noción de *Lebenswelt* en Husserl, véase R. Welter (1986). Sobre la misma noción en Habermas, véase U. Matthiesen (1985).

111. Véase J. L. Austin (1962) y L. Wittgenstein (1953 y 1970). En particular, sobre los «actos lingüísticos», véase M. Sbisà (1978 y 1989).

112. R. Welter (*op. cit.*, pág. 19), véanse F. Fellmann (1983, pág. 41) e I. Strubar (1988).

113. A. Schütz y Th. Luckmann (1979), pág. 25. Véase A. Schütz (1971).

114. El «mundo de la vida» de Schütz puede parecer, al menos en ciertos aspectos, muy cercano a la «vie quotidienne» del marxista H. Lefebvre. Véase H. Lefebvre (1947).

abstracta de las instituciones y de las normas, sino la muy concreta que emerge de nuestras vivencias cotidianas. En pocas palabras, una sociedad que forma parte de nuestro horizonte de experiencia y lo hace de manera espontánea, como algo inmediato y obvio (*selbstverständlich*).

Algunos estudiosos se han sentido tentados, no sin argumentos aceptables, a ver en el «mundo de la vida» sólo una nueva expresión, filosóficamente más sofisticada, de la, ahora demasiado desgastada, de «sociedad civil». Sea como fuere, ella se ha demostrado, gracias a Schütz y Habermas, un fuerte estímulo a la reflexión sociológica (y filosófica) sobre la acción comunicativa. En particular, para la cuestión que estamos tratando aquí. En Schütz, por ejemplo, encontramos el siguiente apunte: «Únicamente en el mundo de la vida cotidiana, se puede crear un común ambiente comunicativo». ¹¹⁵ Y luego otro, que lo complementa, de Habermas: «A fin de cuentas, la acción comunicativa depende de contextos situacionales (*situative Kontexte*) que, a su vez, representan fragmentos (*Ausschnitte*) del mundo de la vida de quienes participan en la interacción». ¹¹⁶

Como se ve, tanto en Schütz como en Habermas, emerge con claridad que una óptima acción comunicativa supone la existencia de un entorno en el que los agentes tienen la posibilidad de interactuar con (o en función de) su «mundo de la vida» cotidiano. En la práctica, esto significa, a mi parecer, algunas cosas muy específicas: *a*) que los agentes puedan actuar en copresencia física y en recíproca visibilidad; *b*) que los agentes puedan exponer públicamente, sin temores o aprensiones de ninguna clase, las motivaciones personales que están en la base de sus juicios o elecciones; y *c*) que existan unas condiciones que aseguren a todos los agentes participantes las mismas oportunidades —en términos, por ejemplo, de tiempo disponible— para expresar las propias opiniones y argumentar en defensa de las propias ideas.

Por supuesto, éste es un modelo ideal de acción comunicativa democrática. En la realidad no todos estos requisitos podrán ser respetados al mismo tiempo y en la misma medida. ¹¹⁷ Pero

115. A. Schütz y Th. Luckmann (1979), pág. 25.

116. J. Habermas (1981), pág. 376.

117. En efecto, tales requisitos no tienen en su debida cuenta que, con el advenimiento de la prensa, la radio, la televisión, etc., la tradicional «interacción entre presentes» ha cedido cada vez más espacio a la «interacción entre ausentes». El problema ha sido analizado, en el marco de una teoría autopoietica del sistema de los

hay algo fuera de duda: semejante modelo, incluso en una versión menos ambiciosa, se sitúa en las antípodas del modelo de comunicación interpersonal *on line*. En este último se niegan la presencia física y la recíproca visibilidad, se esconde la propia identidad y es difícilmente verificable una equitativa oportunidad de expresión.

En apariencia, la comunicación interpersonal *on line*, por su real (o presunta) naturaleza directa e independiente de las instituciones, podría ser reputada, y no pocos lo sostienen, como el primer intento de oponerse, por decirlo con Habermas, a la «colonización» por parte del sistema social del «mundo de la vida». En suma: por primera vez el «mundo de la vida» habría encontrado su adecuado medio de comunicación.

Se trata, empero, de una apariencia engañosa. Por las razones antes aducidas, en la comunicación interpersonal *on line* estamos de veras ante un grado cero del «mundo de la vida».

El uso *on line* del lenguaje

Al respecto, empero, creo que se pueden añadir algunos elementos más de valoración. A tal fin, me parece apropiado volver a la que hemos caracterizado como la segunda de las dos construcciones categoriales a las que se remite el discurso de Habermas sobre la acción comunicativa: los «actos lingüísticos» de Austin (1962). Como ya se sabe, Austin, en su importante contribución al estudio de los «enunciados performativos» (*performative utterances*), o sea los enunciados con los que *decir* algo es *hacer* algo, ha propuesto su famosa distinción entre el acto *de* decir algo (acto «locutorio»), el acto de hacer algo *al* decir algo (acto «ilocutorio») y el acto de hacer algo *con el* decir algo (acto «perlocutorio»). Los ejemplos que da Austin de cada uno de los tres actos son los siguientes: para el primero: «él ha dicho que...»; para el segundo: «él ha sostenido que...»; y para el tercero: «él me ha convencido de que...». Austin, al tratar de

media, por N. Luhmann (1996). Según el sociólogo alemán, los esporádicos intentos de los agentes no presentes de interactuar *como si* estuvieran presentes (por ejemplo, llamadas telefónicas de oyentes o telespectadores durante las transmisiones radiofónicas o televisivas), sólo sirven «para la reproducción del sistema de los *media* y no para el contacto del sistema con su entorno». Véase mi crítica a la idea de Luhmann sobre la relación sistema-entorno en el ensayo *El futuro de la modernidad* (1987), págs. 161-162.

limitar su campo de indagación, precisa que su interés se dirige exclusivamente a un uso «serio» y no a un uso «no serio» del lenguaje. Valiéndose de una insólita metáfora tomada en préstamo de la botánica, llama a este último un uso *etiológico* del lenguaje.¹¹⁸ En concreto, se refiere a enunciados performativos «particularmente vacíos o nulos [*hollow or void*] como... los preferidos por un actor en el escenario, o incluidos en una poesía, o expresados en un soliloquio».

Esta contraposición entre un uso «serio» y «no serio» del lenguaje ha planteado no pocas incertidumbres entre los estudiosos. Cito al respecto, por ejemplo, las dudas expresadas por el filósofo del lenguaje P.F. Strawson, referentes sobre todo a la provocadora tesis de Austin según la cual los agentes ilocutores no pueden verificarse en el contexto de un uso «no serio», «etiológico», del lenguaje. No querría entrar en este argumento exquisitamente técnico. Lo que me urge señalar, prescindiendo de las reservas de los expertos sobre la tesis austiniana, es la importancia que ella puede asumir en el ámbito temático de la conversación *on line*.

Obviamente Austin, muerto en 1960, no pudo conocer los actuales desarrollos de la informática y las telecomunicaciones. No obstante, creo que la conversación *on line* puede ser vista como el mejor ejemplo de ese particular uso lingüístico del que Austin, con mal disimulado fastidio, tomaba distancias. Con seguridad, un ejemplo más oportuno que aquellos, citados por él mismo, del uso del lenguaje en el escenario, en una poesía o en un soliloquio.

Es evidente que el uso que se hace del lenguaje, en las ya examinadas modalidades IRC, MUD, BBS o E-mail, es un uso, para decirlo con Austin, «parasitario», un uso abusivo del lenguaje. Y las causas son muchas. Ante todo, se trata de una comunicación entre «escribientes», no entre «hablantes». O más exactamente de «hablantes» que no hablan entre sí, sino que, mediante el teclado del ordenador, se envían recíprocamente breves mensajes escritos.

Pero como ya se sabe —Ferdinand de Saussure *docet*— la escritura es sólo una representación de la lengua, no la lengua misma.¹¹⁹ Este principio, fundacional de la lingüística moder-

118. La *etiología* es el complejo de alteraciones que se producen en las plantas crecidas sin luz.

119. F. de Saussure (1955), pág. 45.

na, no es compartido por todos sin reservas.¹²⁰ Es más, algunos lo rechazan sin términos medios. Y entre éstos es forzoso recordar a J. Derrida, que, en su sugestiva (y a menudo inescrutable) «prosa de arte», alaba la total autonomía de la escritura y denuncia polémicamente lo que él llama el «fono-logocentrismo» de la lingüística.

Discursos de este tipo, a pesar de su (eventual) fascinación paraliteraria y paraafilosófica, están fuera del ámbito de nuestro tema. Un ámbito que se concentra ante todo en los aspectos semántico-pragmáticos de la comunicación interpersonal. Desde esta óptica, escritura y lenguaje deben ser distinguidos en el análisis. A menos que se quiera hacer de ellos el objeto de una confrontación encaminada a establecer, por ejemplo, la mayor o menor pertinencia comunicativa de un medio en relación al otro. La cuestión es, aquí, de gran relevancia. Personalmente, estoy convencido de que el diálogo escrito es casi siempre semánticamente menos incisivo que el hablado.

Que quede claro, empero, que con esto no pretendo poner en discusión, en su conjunto, el valor del diálogo escrito como medio de comunicación, de expresión y de conocimiento. Lo cual, como puede intuirse, sería, como poco, insensato. En la práctica, significaría desconocer, entre otras cosas, la importancia que ha tenido durante muchos siglos la escritura dialógica en el campo de la literatura, la filosofía y la ciencia, y en la relación epistolar entre las personas.¹²¹ Mi propósito es otro: querría expresar, acaso, mis dudas sobre la validez sólo de esa particular forma de escritura dialógica de que se vale la conversación *on line*. Una escritura condensada, sucinta y esencial, altamente estereotipada, que, precisamente por su indigencia semántica, agudiza las debilidades propias de toda

120. Algunos estudiosos, aun admitiendo que la escritura no es una lengua, niegan que sea solamente su representación, su sistema gráfico de notación. De esta opinión es, por ejemplo, G. R. Cardona (1987), que asigna a la escritura un estatuto relativamente autónomo y crítica, a mi parecer justamente, la tendencia de los lingüistas a identificar la escritura con la escritura alfabética. Menos convincente es para mí su tesis implícita de que todos los sistemas gráficos deben ser considerados escritura. No hay duda de que existen signos, y sistemas de signos gráficos, «en dehors de l'écriture», como dice M. Cohen (1953). Sobre los sistemas gráficos como artefactos comunicativos, véase G. Aneschi (1981).

121. Sobre el diálogo, en especial sobre el «diálogo socrático», véase las espléndidas páginas escritas por M. Bajtin (1968), págs. 143-146.

comunicación que se cumple entre escribientes y no entre hablantes.¹²²

¿Pero cuáles son estas debilidades? La principal la acabamos de mencionar: el modo, reputado «no serio» por Austin, de usar (en este caso: de representar) el lenguaje, un modo en el que los enunciados performativos son proferidos en circunstancias anómalas. Con el resultado de que, sin el sostén de convenciones fiables, los actos ilocutorios no disponen de esa fuerza (la fuerza ilocutoria, justamente) que habría debido permitirles llevarse a término.

La pobreza ilocutoria, empero, no es la única debilidad de la escritura *on line*. Tal pobreza es agravada, además, por una estanca pobreza expresivo-apelativa,¹²³ que no está causada, como podría suponerse en principio, por una deficiencia. Más bien —paradójicamente— deriva de un exceso de elementos con una función expresivo-apelativa. El fenómeno se explica por la particular naturaleza de los elementos encargados de asumir semejante función.

Como se sabe, en el texto de las obras teatrales, junto con lo que dicen los personajes, aparecen, entre paréntesis, breves frases que hacen de clave de lectura para explicitar el *sentido* y la *fuerza* (e indirectamente el *significado*) de lo que se dice. (Aquí los términos *sentido*, *fuerza* y *significado* son utilizados en consonancia, aunque sea aproximada, con la terminología de Frege.)¹²⁴ Frases de este tipo tienen una tarea de suplencia, de sucedáneo, de aquellos elementos expresivo-apelativos (tono de la voz, actitud mímica y gestual, etc.) que están ausentes en un

122. No se debe silenciar, empero, el hecho de que estas nuevas realidades nos encuentran, desde el punto de vista lingüístico, relativamente poco preparados. Tiene razón T. De Mauro cuando menciona la acuciante necesidad de una «ciberlingüística telemática» (1996), pág. 113. Entre las numerosas tareas que corresponderían a esta nueva rama de la lingüística, la prioritaria sería el estudio de la peculiar estructura narrativa de los productos hipertextuales. M. C. Taylor y E. Saarinen (1994) han observado que algunos textos de Derrida —en particular, *Glas*— presentan fuertes analogías con los hipertextos. Aunque lo mismo se pueda decir, y quizá con mayor razón, de los textos de James Joyce y de Arno Schmidt, es indudable que la tecnología electrónica favorece la producción de textos «desconstruidos» en sentido derridiano. «The ideal of a coherent text», afirman Taylor y Saarinen, «with a clear structure of beginning, middle and end reflects print technology. The electronic text is not coherent and has no obvious narrative structure. In telewriting, there is only middle, between, inter.» Para una crítica del deconstructivismo de Derrida, véase T. Maldonado (1990).

123. El gran lingüista austríaco Karl Bühler (1934, págs. 28-29), considerado un precursor de Austin por su teoría del «Sprechakt» y de la «Sprechhandlung», ha notoriamente dividido el universo de las funciones lingüísticas en tres áreas: la «expresión», la «apelación» y la «representación».

124. G. Frege (1892, 1892-1895 y 1969).

texto. Para dar algunos ejemplos: «con evidente ironía», «con tono de amigable reproche», «con falsa amabilidad», «dando un puñetazo en la mesa», «saliendo con arrogancia de la escena», etc.

En la conversación *on line*, también hay frases de análogo tenor (y función). Con una diferencia: no están, como en el caso anterior, en una posición marginal, en una especie de discreta columna de servicio, sino que aparecen vistosamente incorporadas al interior del texto. Frases preconcebidas, verdaderos lugares comunes semánticamente congelados, que hacen imposible cualquier articulación lógica de los mensajes. Lo cual es expresión de una deplorable tendencia al adocenamiento y a la banalización.

Otro ejemplo lo proporciona la moda, muy difundida entre los jóvenes *hackers*, de valerse de un sistema gráfico de símbolos, conocido en la jerga *cyber* como *smiley faces*. La cosa, en sí, no es muy importante, y algunos la juzgan sólo como una ocurrencia goliárdica. No obstante, la estimo, en ciertos aspectos, muy significativa. Veamos de qué se trata.

El sistema en cuestión recurre al procedimiento, muy conocido por los historiadores de la escritura, de combinar signos pertenecientes a distintos sistemas para producir uno nuevo. En este caso específico, signos del sistema de puntuación (punto y aparte, dos puntos, coma, punto y coma, paréntesis, signo de exclamación, signo de interrogación, etc.) y signos del sistema alfabético (letras). Así nace un sistema gráfico ideogramático, en el que, generalmente, los símbolos tienen un carácter pictogramático. En su mayoría, simbolizan vagamente «caritas».¹²⁵

El objetivo de estos símbolos no es sólo de refuerzo expresivo-apelativo, sino también —y he aquí otra importante diferencia— compactar y restringir al máximo los elementos del discurso. Y todo ello en nombre de una preocupación obsesiva, en parte técnicamente motivada, de reducir, digamos al hueso, los mensajes. El eslogan dominante en el universo informático es conocido: comprimir, comprimir y, cada vez más, comprimir.

125. Se pueden reconocer como tales «leyendo» la secuencia lineal izquierda-derecha como si fuera alto-bajo: (: -I) (sonrisa sardónica), (: -II) (está enfadado), (: -D) (se ríe), (: -O) (aúlla), (: -/) (es escéptico); (: -C) (es totalmente incrédulo), (: -S) (acaba de decir algo incoherente), etc. Véase C. Petrucco (1995), págs. 345-351. Es interesante advertir que las «caritas» en inglés son llamadas también *emoticons* (*emotions + icons*). Véase *Emoticon* (1966) y *Glossary of Internet Terms* (1966). Véase también *The Whole Smiley Face Catalog* (1996) y *Smiley Dictionary* (1996).

mir. El uso (y abuso) de las abreviaturas en los textos, tanto mediante las frases preconcebidas como mediante los símbolos gráficos, entra con seguridad en esta lógica. Pero el precio que se paga es altísimo.

El gran lingüista danés L. T. Hjelmslev, al examinar el problema de las abreviaturas, escribe: «La abreviatura constituye una parte constante y esencial en la economía del uso lingüístico (piénsese en enunciados como: “¡qué hermoso!”, “¡haberlo hecho!”)... Si en el análisis nos limitáramos a registrar relaciones sobre esta base acabaríamos muy probablemente... con el simple registro de puras combinaciones».¹²⁶

Algunos defienden esta naturaleza combinatoria de la conversación *on line*, y no faltan quienes, en esta línea, no se detienen, llegando incluso a echar mano del *ars combinatoria* de Leibniz. Otros, en cambio, exaltan las ventajas que ella puede aportar a la concisión, o sea una drástica eliminación de todo lo que es superfluo en un texto. Y aquí se cita a Descartes. Pero las cosas, planteadas en estos términos, están alejadas de la realidad.

El resultado de este reduccionismo taquigráfico no es una mayor concisión en el pensamiento, ni siquiera un estilo expositivo más límpido y sobrio, sino sólo una depauperación de los contenidos referenciales. Los interlocutores se encuentran sumergidos por una profusión de acrónimos, de «caritas», de abreviaturas y de neologismos. Lo curioso es que este sistema de símbolos, presentado como un nuevo expediente comunicativo, está previamente al servicio de mensajes de una trivialidad y vaciedad exasperantes.

Lo cual no debe asombrarnos. Las construcciones jergales, ya se sabe, cuando van más allá de ciertos límites, no favorecen, sino que obstaculizan una libre y provechosa comunicación.¹²⁷ Y esto por dos razones: a) porque la jerga funciona como contraseña de pertenencia a un determinado grupo, congregación o secta, en suma: como un «visado» iniciático, y, por tanto, concurre de hecho a hacer cada vez mayor el distanciamiento entre aquellos que están en posesión de la jerga, o sea los incluidos, los admitidos, y aquellos que no lo están, o sea los excluidos,

126. L. T. Hjelmslev (1961), trad. ital., pág. 101.

127. Con esto, cuidado, no quiero poner en discusión todas las terminologías especializadas en uso hoy en el campo de las ciencias y las tecnologías. *Grosso modo*, se puede decir que tal uso se justifica por la necesidad de evitar, entre los expertos, equívocos que podrían surgir del recurso a vocablos de la lengua natural.

los no admitidos; y b) porque la jerga se configura como un factor de autocomplacencia y de autolimitación.¹²⁸ Generalmente, sus cultores no consiguen sustraerse a la fascinación *nominalista* inherente a toda jerga, o sea a la tentación de creer que basta con *nombrar distinto* a las cosas para *conocerlas*. Sin darse cuenta, por otra parte, de que detrás de la pirotecnia de los nuevos términos se esconden a menudo viejos conceptos ya descartados, por anacrónicos, del pensamiento científico o filosófico. Estos equívocos ejercen una influencia negativa en los estudios relativos a la conversación *on line*. Y también, lo que es más importante, en el modo en que ésta se practica.

jerga:
autocomplacencia
& autolimitación

Otras modalidades de comunicación *on line*

En el curso del razonamiento hasta aquí desarrollado, he expuesto, y con insistencia quizás excesiva, una particular modalidad de conversación *on line*, es decir, aquella en que los sujetos renuncian a la propia identidad y asumen una ficticia. Espero haber demostrado cómo esta práctica coloquial no es, en absoluto, apta para las exigencias de una acción comunicativa pública. Sin embargo, sería demasiado parcial, e incluso falaz, reducir la cuestión de la relación telemática-democracia sólo a la modalidad de conversación *on line*.¹²⁹

128. La tendencia al hermetismo iniciático está presente en todas las manifestaciones del folclore contracultural *cyber*. Con frecuencia, tal hermetismo no se expresa tanto en la (real) dificultad, por parte del no iniciado, de descifrar fácilmente los códigos utilizados, cuanto más bien en la voluntad de desalentar cualquier otra forma de acceso fuera de esos códigos. Basta echar un vistazo a las revistas y opúsculos que se publican en este campo. Lo primero que impresiona es la supremacía absoluta de la compaginación gráfica sobre la legibilidad del texto. Todo se sacrifica al capricho de un diseño gráfico absolutamente autónomo. Muy a menudo nos vemos obligados a «leer» un texto en condiciones de legibilidad muy cercanas al cero. Por ejemplo: textos impresos en rojo sobre fondo verde o en celeste sobre fondo platreado, o bien sometidos a osados tratamientos gráficos. Así, el lector, privado de la posibilidad de una lectura digna de ese nombre, sabe que es un huésped indeseable y renuncia a la empresa.

129. Es muy compartible la observación de M. Calvo y otros (1996), pág. 9, al respecto: «Desde este punto de vista, concentrar la atención únicamente en algunas formas de interacción social —como, justamente, el *chat*— y considerarlas “típicas” de la comunicación interpersonal por Internet puede revelarse desorientador. Sólo considerando el más vasto marco representado por el conjunto de las funcionalidades informativas y comunicativas de la red se comprende plenamente su alcance social». Sin embargo, subestimar el fenómeno *chat* sería un error.

Más allá de la modalidad escritura-lectura en la que el escribiente y el lector se comunican entre sí conservando el anonimato, hay una modalidad distinta de conversación en la cual, mediante vídeo y audio, los sujetos dialogan en primera persona: en el pleno ejercicio de sus respectivas identidades. Me refiero a las distintas modalidades de videocomunicación: videoteléfono, ordenador personal con función videotelefónica y *rollabout*. Con estos medios, los participantes, situados en dos o más sedes, se ven y se escuchan, dando lugar a una relación interactiva en tiempo real. Una relación que, a diferencia de la anterior, se acerca mucho más a una verdadera conversación cara a cara.

Por supuesto, la televisión nos había proporcionado (y aún nos proporciona) formas similares con algunos servicios muy rudimentarios de interactividad, pero los medios utilizados eran demasiado complicados y los resultados, de ordinario, desalentadores. A decir verdad, a tales servicios les faltaba esa naturaleza que es típica del diálogo entre las personas en la vida de cada día. La videocomunicación es, me parece, con seguridad, un paso adelante en este sentido. Pero los problemas permanecen. Esto se ve claramente cuando se organizan reuniones virtuales que implican muchas sedes y participantes: son las denominadas *teleconferencias*. En este caso, la presencia de un director que, en el flujo de la conversación, decide las «entradas» y las «salidas» de los interlocutores, o sea asigna la alternancia de los turnos de intervención, es un elemento de perturbación (y a menudo de atropello) que impide la espontaneidad y creatividad de una libre acción comunicativa.

Muchos estudiosos, lingüistas, sociolingüistas y filósofos del lenguaje han prestado una gran atención al «habla conversacional».¹³⁰ Sin embargo, el centro de su interés ha sido siempre, con pocas excepciones, el diálogo cara a cara entre sujetos que interactúan en las proximidades y en un espacio real. El siguiente pasaje de G. M. Green (1989, trad. ital., págs. 103-104) es un ejemplo muy ilustrativo del tipo de problemas que se afrontan en este campo de investigación:

Quizás el aspecto de la conversación interactiva que más la distingue de otros tipos de producción del discurso es la coreogra-

130. Véase H. Garfinkel (1972), E. Goffman (1971 y 1981), E. Schegloff y H. Sacks (1973), H. Sacks y otros (1974), P. H. Grice (1975), F. Orletti (1994), L. Passerini, E. Capusotti y P. Braunstein (1996).

fía de los pasos de roles del destinatario al hablante, y viceversa. ¿Cómo hace un destinatario A para levantarse para hablar asumiendo el rol del hablante? ¿Irrumpe al final de un enunciado esperando que aquello de lo que estaba hablando P haya terminado? ¿Es una cuestión de estatus y de diferencia, o bien de insistencia y de fuerza bruta? Si hay más de un destinatario, ¿cómo hacen A, B y C para saber a cuál de ellos le toca hablar? Puesto que, generalmente, no somos conscientes de tener que resolver estos problemas al llevar a cabo una conversación (sea una conversación del todo banal o una discusión oficial), se plantea el problema: ¿cómo sucede esto? ¿Por qué parece que la conversación fluye de un modo tan ágil?

Estos interrogantes ya han encontrado respuestas, pienso que bastante convincentes, en el ámbito de la pragmática lingüística. Respuestas que contemplan exclusivamente la conversación interactiva normal, o sea entre sujetos reales que dialogan en un espacio real. La teleconferencia, empero, nos obliga a enfrentarnos con problemas que son, al mismo tiempo, iguales y distintos de ese tipo de conversación. Ahora tenemos que vérnoslas con un diálogo cara a cara que no se desarrolla en un espacio real, sino virtual, no en las proximidades, sino a distancia. Por cuanto sé, aún no se conocen intentos de realizar un análisis riguroso de este nuevo fenómeno. Se trata de un campo de investigación que deberá hacer frente a problemas inéditos, pero que no podrá prescindir del patrimonio de conocimiento acumulado en el estudio de la conversación normal.

Por el momento sólo nos queda esperar a que los estudiosos en la materia puedan, en poco tiempo, venir en nuestra ayuda explicándonos la suerte del habla conversacional en el nuevo contexto. Esto será decisivo para aclararnos las ideas sobre la posibilidad de utilizar la videocomunicación no sólo en el mundo de la dirección de empresas, de la didáctica y de la coproyección, sino también en el de la deliberación política.

Más allá de los usos conversacionales de la red, existen otros que no pertenecen a esta categoría. Entre éstos, el más importante, con mucho, es el ligado a la comunicación técnico-científica y a la transmisión (y adquisición) de datos de interés militar, industrial, financiero y administrativo, además de político. Sobre muchos usos de la red podemos —y, a mi juicio, debemos— plantear dudas e incertidumbres, pero no sobre el hecho de que ella sea un formidable medio de información, y como tal esté en el centro del discurso sobre el saber. Estudiosos y educa-

dores han sido los primeros en reconocer su importancia y en sacarle provecho. Esto a pesar de que, como suele decirse, saber es poder, los nuevos medios telemáticos de acceso al saber asumen, se quiera o no, una importancia crucial en el actual debate sobre la suerte del poder democrático.

En este punto, me percaté de que se necesitan mayores precisiones. Relativas, por ejemplo, a en qué medida es verdadera la premisa de que más información es igual a más saber, y más saber, por su parte, igual a más poder. En apariencia, la pregunta puede parecer meramente retórica, ya que, en cualquier caso, podría darse por descontado una respuesta positiva. No obstante, las cosas no son tan sencillas. No se puede poner en duda, porque es demasiado obvio, que el poder requiere (y presupone) el saber. Pese a ello, la supuesta cadena de transitividad (más información = más saber; más saber = más poder) tiene un eslabón débil. Me refiero a la primera ecuación. Personalmente, estoy persuadido de que ésta, a diferencia de la segunda, no es convincente. El incremento del saber no se puede explicar sólo en términos de incremento de la información. Es más, como veremos más adelante, el aumento del volumen general de la información circulante se configura, a veces, como un factor negativo para una profundización del saber. Lo que se gana en extensión, se pierde en espesor.

Y esto no es todo. Con frecuencia, en nuestros días, la información vehicula desinformación, o sea información aproximada, distorsionada o falsa. Semejante información, se entiende, no tiene nada que ver con el saber. Salvo que el *conocimiento* de la desinformación sea considerado un expediente que, por contraste, nos ayuda a detectar la *información que no es desinformación*.

En este último caso hemos hecho un uso *neutral* de la palabra conocimiento, hemos estimado, en la práctica, que tanto la información como la desinformación, lo verdadero y lo falso, el bien y el mal, pueden ser legítimamente objeto de conocimiento. Lo cual nos obliga a examinar más de cerca los aspectos terminológicos (y no sólo terminológicos) implícitos en las nociones de conocimiento y saber, y de la relación de estos dos con la de información (y desinformación).

Ante todo, espontáneamente nos preguntamos: ¿las nociones de conocimiento y saber son intercambiables? Más concretamente: ¿en cualquier premisa atinente a su relación con la información, la palabra «conocimiento» puede ser reemplazada por la de «saber» (y viceversa) sin alterar el sentido? En resu-

men, creo que sí. Sin embargo, debe concederse que la relación información-conocimiento es mucho más directa, menos mediada, que la relación información-saber.¹³¹ He aquí por qué es admisible hablar, sin forzamientos, de conocimiento de la desinformación, mientras que sonaría por lo menos curioso sostener, por ejemplo, que la acumulación de desinformación puede contribuir a un enriquecimiento del saber.

Aunque consciente de los matices semánticos que singularizan los dos términos, querría utilizarlos indistintamente, como si se tratara (casi) de sinónimos. Lo cual, me parece, simplifica las cosas y nos permite avanzar sin tropiezos nominalistas. No sin haber sugerido, empero, una ulterior especificación terminológica: me refiero a la necesidad de distinguir el saber individual del social. Se trata de una ineludible exigencia de método que aspira a hacer más concreto el discurso sobre el saber. En efecto, cualquier reflexión sobre este tema, si no quiere ser genérica, debe reconocer la existencia de dos niveles estructurales distintos del saber, un nivel individual y uno social. Ésta es una distinción fundamental para el asunto que nos proponemos abordar ahora.¹³²

Saber individual y saber social

Si queremos indagar cuál es la validez democrática de un uso operativo, o sea no conversacional, de la red, es decisivo mantener separados en el análisis el saber individual del social. A pesar de que entre uno y otro haya, como es obvio, una recíproca contaminación, debe asignarse a cada uno una relativa autonomía. Y eso por el simple hecho de que una cosa son los saberes individuales, los saberes de los que cada uno de nosotros dispone como persona, y otra son los saberes que una sociedad (o cultura) desarrolla, acumula e institucionaliza en su conjun-

131. Y esto porque, sobre todo en las lenguas neolatinas, la idea de saber (piénsese en el *savoir* francés y en el *sapere* italiano) de costumbre se considera mucho más rica y articulada que la de conocimiento (*connaissance* y *conoscenza*). No es así, en cambio, en inglés, como se sabe, donde *knowledge* es al mismo tiempo saber y conocimiento. Véase sobre la relación *knowledge-information* F. Machlup (1962), págs. 7-8. Sobre el mismo asunto véase también G. Martinotti (1992). El autor examina la idea de información en relación a tres tipos de saber: organizado o culto, difuso o popular, y organizativo o técnico.

132. Véase B. A. Huberman (1996).

to. Están, por un lado, el microsaber, del que los seres humanos se valen en su vida cotidiana y, por el otro, el macrosaber, que se configura como un vasto, abstracto y anónimo sistema de conocimientos.

Desde una óptica histórica, se puede decir que la distancia entre el saber individual y el social ha ido aumentando progresivamente con el tiempo. Ahora está fuera de duda que, antes de la llegada de formas muy maduras de división del trabajo, la distancia entre los saberes era mínima. Es más, el saber individual se identificaba en gran parte con el saber social. En otras palabras, lo que se sabía colectivamente no era muy distinto de lo que se sabía individualmente.

Los componentes de las culturas denominadas primitivas están en posesión de un vastísimo saber individual sobre las potencialidades y los riesgos del entorno en que viven. Por el contrario, el saber social, de costumbre confiado al brujo, no es sustancialmente más rico que el individual. Las cosas cambian radicalmente cuando pasamos a examinar las sociedades en que la división del trabajo asume formas cada vez más diferenciadas y articuladas. En estas sociedades, la relación entre los dos saberes se invierte: el saber social se desarrolla notablemente, mientras que el saber individual tiende a empobrecerse y a perder influencia.

Con el advenimiento de la sociedad industrial, el fenómeno ha asumido formas aún más dramáticas. Al describir esta situación, Th. Sowell (1980, pág. 3) constata que «individualmente nuestros conocimientos son patéticamente restringidos; empero, socialmente, usamos una gama de conocimientos tan complejos que confundirían a un ordenador».

Es superfluo recordar, ya que forma parte de nuestra experiencia cotidiana, que individualmente usamos coches sin saber nada (o poquísimos) sobre su construcción y su funcionamiento interno. Sólo nos interesamos por sus prestaciones, mientras que el resto no es problema *nuestro*. Pero, si no es nuestro, ¿de quién es? De un no mejor definido *otro*. En Estados Unidos, cada vez que alguien se encuentra frente a algo que ignora y que prefiere seguir ignorando, dice, encogiéndose de hombros: «Let George do it». George, desde luego, no es una persona determinada, sino sólo una figura emblemática de ese hipotético *otro*, o sea de ese experto que sabe lo que nosotros ignoramos, y al que confiamos el ingrato deber de hacer por nosotros aquello que nos negamos (o no estamos en condiciones) de hacer

(F. Machlup, 1962, pág. 3). La cuestión es que, en la sociedad industrial (y aún más en la neointustrial) todos somos ignorantes, pero, como señalaba el humorista Will Rogers,¹³³ ignoramos cosas diferentes. He aquí por qué cada uno de nosotros podría, al menos en teoría, ser un George para algún otro.

En la práctica, empero, esto no ocurre, y por dos tipos de razones: *a)* porque las personas que pueden ser consideradas expertas en algo, potenciales George a los que llamar en nuestro auxilio, son una minoría; y *b)* porque entre las personas que pueden ser reputadas con todo derecho individuos-expertos, o sea individuos en posesión de conocimientos especializados, se constata —sobre todo en el campo de la investigación avanzada—, una fuerte tendencia a la integración multidisciplinaria: así, los individuos-expertos, reunidos ahora en vastos colectivos-expertos, están cada vez más alejados de aquellos que no son expertos. En breve: George está cada vez menos cerca de nosotros y es cada vez menos accesible.

Este es un hecho que no debe ser subestimado en lo más mínimo, ya que si tal tendencia se confirmara nos encontraríamos frente a un progresivo aislamiento tanto del saber individual como del saber social; el primero, inmerso en la inmediatez del comportamiento operativo-performativo; el segundo, en la profundización y el desarrollo del conocimiento técnico-científico.

¿Pero cuál es la naturaleza del saber individual y cuál su diferencia del saber social? ¿Es correcto caracterizarlo preferentemente en función de los conocimientos que pasa por alto, del rechazo a ir más allá de ese mínimo de conocimientos imprescindible para el desarrollo de una determinada acción? Está fuera de duda que, en nuestra cotidiana relación operativa con los objetos, no existe un específico interés por el saber técnico que subyace a ellos. Sin embargo, no sería correcto definir el saber individual como una especie de semisaber, como un *saber pobre*.

En el caso de la conducción de un automóvil está presente al menos un saber, el de la conducción del automóvil, un saber que, a mi parecer, no es en absoluto pobre. Aunque distinto, es siempre un saber. Cuando se dice que alguien sabe o no sabe conducir, que lo sabe hacer muy bien o muy mal, se hace referencia a una jerarquización cuantitativa del saber. No obstante, reconocer que el saber operativo-performativo es un saber, si

133. Citado por Th. Sowell (1980), pág. 3.

bien muy particular, no nos dice aún demasiado sobre cuál es la diferencia entre este saber y el técnico, entre el saber conducir un automóvil y saberlo construir y hacerlo funcionar, entre el conductor y el ingeniero.

Viene en nuestra ayuda una distinción, desde siempre muy grata a los filósofos: la distinción entre el «saber *que*» (*knowing what*) y el «saber *por qué*» (*knowing why*). Nos la explica el filósofo de la ciencia W. C. Salmon: «Una cosa es saber *que* cada planeta cambia periódicamente la dirección de su movimiento respecto a las estrellas fijas y otra es saber el *porqué* de semejante fenómeno. El primero es un conocimiento de carácter descriptivo, el segundo tiene un carácter explicativo».¹³⁴ Existe, empero, un tercer saber que es aquel, recién citado, del conductor de un automóvil: el «saber *cómo*» (*knowing how*). Un saber, en última instancia, ni descriptivo ni explicativo, pero que sería simplista estimar sólo operativo-performativo. Por otra parte, nuestro saber individual, nuestro «saber *que*», nunca ha sido sólo descriptivo. Si bien es, sin duda, un saber que no va más allá de la descripción, esta parsimonia cognoscitiva hace que nuestro comportamiento operativo-performativo, nuestro cotidiano uso de las cosas, pueda verificarse sin las turbaciones propias del «saber *por qué*». Un saber, este último, cuya finalidad concierne, prioritariamente, al conocimiento, pero que no pocas veces tiene una influencia considerable sobre los objetos técnicos y su modalidad de uso.

Sea como fuere, desde hace un siglo la divergencia entre los dos saberes está en alarmante crecimiento. Se ha intentado reducirlo con acciones de divulgación científica.¹³⁵ El objetivo era favorecer el nacimiento, para decirlo con una expresión de los años setenta, de una «conciencia científica de masas». Se han alcanzado algunos resultados, pero no han contribuido a cambiar sustancialmente los términos del problema. La verdad es que la incontenible expansión del saber social determina, y siempre de manera más clara, la progresiva reducción del saber individual.

134. W. C. Salmon (1990), trad. it., pág. 13.

135. La idea de «divulgación científica» fue justamente criticada por G. Toraldo di Francia (1979), pág. 331, quien estima más correcto hablar de «difusión científica».

Sobre la opulencia informativa

No se puede ignorar que en la idea de la Global Information Infrastructure, como ha sido designada por el vicepresidente de Estados Unidos, A. Gore, está implícito un escenario en el que todos y por doquier tendrían el derecho de acceder al «libre flujo de la información».¹³⁶ Admitiendo, pero no concediendo, que esto sea verdad, nos encontraríamos frente a la posibilidad, por primera vez desde la revolución industrial, de poder aproximar el saber individual al saber social. En otras palabras, si a cada individuo se le ofreciera la posibilidad, por red, de adueñarse de cualquier información, incluso de las más especializadas, es evidente que la desequilibrada relación entre los dos saberes podría ser, al menos en teoría, notablemente redimensionada.

Prescindiendo del hecho de que, como antes hemos señalado, existe una diferencia fundamental entre la posibilidad y la probabilidad de hacer uso de nuestra libertad, parece evidente que el escenario que se nos presenta se basa en presupuestos decididamente contraintuitivos. Ante todo, si se acepta la definición de saber social como la esfera del «saber *por qué*», es de hecho poco realista imaginar que todos los sujetos se interrogan sin pausa sobre el porqué de todas las cosas. Esto presupondría que nuestra capacidad de recibir y absorber el conocimiento es infinita. Es evidente que no es así.

Desde hace ya mucho tiempo los estudiosos de los fenómenos de la percepción han demostrado empíricamente que nuestra atención y nuestra curiosidad son enormemente selectivas.¹³⁷ Atención y curiosidad se agudizan o se debilitan según la novedad, la intensidad y la frecuencia del estímulo. En tal contexto se inserta el tema de la redundancia. La redundancia, más allá de un determinado umbral crítico, lleva al tedio perceptivo, que se expresa sobre todo como apatía, rechazo e incluso disgusto frente a mensajes demasiado repetidos. Lo mismo ocurre cuando los mensajes son demasiados y están escasamente dife-

136. Véase H. I. Schiller (1995). Schiller se ocupa críticamente de la Global Information Infrastructure de Gore, y en particular del malfamado «flujo libre de información» que, según él, no sería más que un flujo unidireccional encaminado a hacer circular y afirmar «la influencia a nivel mundial del producto cultural de Estados Unidos» (pág. 19).

137. Véase D. E. Berlyne (1960) y L. E. Krueger (1973).

renciados. En situaciones de este tipo, para usar la terminología del «gestaltismo», los mensajes ya no son percibidos como figuras contrapuestas a un fondo. Todo se convierte en fondo, ruido de fondo.¹³⁸

Tal fenómeno, como se puede fácilmente intuir, se verifica también —yo diría que sobre todo— en el mundo emergente de la informática por red. Raras veces se habla de ello. Se prefiere soslayar todo aquello que, de una manera u otra, podría turbar una determinada imagen de ese mundo: la imagen de un gozoso mundo pletórico de mensajes de los que deberíamos ser insaciables usuarios.

Nos guste o no, hay una cosa que debemos dar por definitivamente adquirida: los humanos, por las razones antes mencionadas, soportan mal el impacto con la sobreabundancia de información. Somos demasiado distraídos o volubles, y sobre todo demasiado intolerantes con los mensajes que no nos parecen de algún modo ligados a la esfera de nuestros intereses, pulsiones y esperanzas cotidianos. Conscientes de esta inherente debilidad nuestra (que, por otra parte, representa nuestra fuerza), nos hemos provisto de una prótesis intelectual: el ordenador. El ordenador estaba destinado, al principio, a *despersonalizar* las funciones de recibir, procesar y almacenar la información. Así, tales funciones habrían podido ser desarrolladas sin los condicionamientos subjetivos ni las perturbaciones propias de nuestra inquietud perceptiva.

Ahora el acceso a la información por red viene a trastornar, en cierta medida, los términos del problema porque abre la posibilidad de *repersonalizar* tales funciones. De golpe, nos encontramos de nuevo en el punto de partida. Al menos en teoría, actualmente estamos en condiciones de llegar a todas las fuentes de información de las que tenemos necesidad. Pero hay más: por nuestra parte, podemos ser embestidos por una avalancha de informaciones de las que no tenemos necesidad. Sin contar con que a menudo las informaciones de las que tenemos necesidad nos vienen indisolublemente ligadas a aquellas de las que no la tenemos. En todos estos casos se repropone, aún más dramáticamente, nuestra desconfianza subjetiva hacia la información. En particular, cuando la información que nos llega va

138. Para un tratamiento detallado de este fenómeno, con referencia a G. Simmel y W. Benjamin, querría remitir a mi ensayo *El futuro de la modernidad* (1987), pág. 106.

cuantitativamente (y también cualitativamente) mucho más allá de nuestras humanas capacidades de recibirla, de procesarla y de almacenarla.¹³⁹

Desde esta perspectiva, la temática está en directa relación con la cuestión de la democracia *on line*. Porque allí donde se formula la hipótesis, como es el caso en este escenario, de la plena realización de la democracia mediante un libre acceso telemático a la información, es obligatorio reflexionar sobre los modos en que ella es efectivamente acogida (y experimentada) por el ciudadano. Eludir tal cuestión nos lleva, sin escapatoria, a una ambigua (e inatendible) visión abstracta del ciudadano. En esta visión, el ciudadano ideal sería el *ciudadano totalmente informado*: el ciudadano con conocimiento de todos y cada uno de los problemas que afectan a la vida pública.

Es superfluo decir que semejante ciudadano no existe, ni creo, por otra parte, que su existencia sea deseable. Este ciudadano ideal, digamos la verdad, no es el ciudadano *democrático* ideal. Más bien se identifica con el que ha sido llamado el «ciudadano total».¹⁴⁰ En la práctica, un ciudadano (¿pero, una vez más, es correcto llamarlo «un ciudadano»?) cuya conciencia individual ha sido ofuscada y vuelta inoperante por una implicación total en la vida pública.

Según los apologetas del ciberespacio, el acceso libre de *todos* los ciudadanos a *toda* la información favorecería, en sí y de por sí, el surgimiento de nuevas formas de democracia directa. Esto puede parecer, en teoría, muy convincente. En la práctica, empero, estimo más probable que un acceso indiscriminado a la información pueda conducirnos en realidad no a una forma más avanzada de democracia, sino sólo a una forma más sofisticada de control social y de homologación cultural.

139. Recientemente, H. M. Enzensberger (1996) ha observado, con un optimismo, como poco, excesivo, que la idea de lujo hoy está cambiando radicalmente. Las formas tradicionales de lujo, basadas principalmente en la ostentación de la riqueza y del poder, serían reemplazadas por otras nuevas que, al contrario que las precedentes, expresarían valores de interioridad, moderación y sencillez. Una de éstas, a juicio de Enzensberger, sería la posibilidad de disponer libremente de la propia atención (*Aufmerksamkeit*). Es una tesis más que sostenible. En el mundo en que vivimos es, sin duda, un lujo, quizás el mayor lujo imaginable, poder decidir qué merece (o no) nuestra atención, o sea qué es aquello que, para decirlo con las palabras de Enzensberger, preferimos ver, escuchar, oír o saber. Queda abierto, empero, el problema de cómo democratizar este lujo, de cómo asegurar a todos, y no sólo a algunos privilegiados, aquello que se podría llamar *la libertad de atención*.

140. G. Sartori y R. Dahrendorf (1977).

No se puede olvidar que hoy está en marcha un cambio radical en las modalidades de realización del proyecto coercitivo del poder. En el pasado, incluso en el más reciente, tal proyecto recurría a la *indigencia informativa*, ahora, en cambio, se privilegia la *opulencia informativa*.¹⁴¹ La nueva elección estratégica consiste, pues, en facilitar, dentro de ciertos límites, el acceso a la información. Pero, frente a la prodigiosa cantidad de informaciones que lo alcanzan, no todas fiables o verificables, el ciudadano está destinado a reaccionar, antes o después, con un creciente desinterés e incluso con intolerancia hacia la información. Porque, a fin de cuentas, en los recovecos más escondidos de la opulencia informativa se oculta la indigencia informativa.

Conclusión

A causa de este último juicio, y de muchos otros anteriores, me expongo —soy plenamente consciente de ello— al reproche de tener una visión demasiado precavida de las nuevas tecnologías en la sociedad democrática. La verdad es que mi circunspección concierne *exclusivamente* a los nebulosos escenarios que prefiguran el advenimiento de una sociedad en la cual, gracias a la contribución de las nuevas tecnologías —y sólo gracias a dicha contribución—, sería posible realizar el antiquísimo sueño de una democracia genuinamente participativa. Y, además, planetaria. A mi parecer, éste no es un escenario creíble. Hay fundadas razones —y algunas creo haberlas facilitado— que lo demuestran.

¿Por qué, me pregunto, se sigue proponiendo, contra toda evidencia, escenarios de este tipo? Quizás exista una explicación. En un mundo en el que todas las visiones ideales sobre nuestro futuro han sido puestas en fuga, el capitalismo hoy busca afanosamente ocupar los espacios dejados vacíos. Y lo hace recurriendo, como era previsible, a una ambiciosa «metanarración». En ella se anuncia, entre otras cosas, la inminente llegada de la «república electrónica». Una república que, en tanto altamente informatizada, se configuraría —nos aseguran— como la república más democrática. Con el fin de publicar tal escenario, las grandes multinacionales de la informa-

141. Sobre la idea de opulencia informativa (o comunicativa), véase A. A. Moles (1991).

ción y de la comunicación han puesto en marcha una muy eficiente maquinaria de consenso político-cultural y comercial. Nada hay de extraño, pues, en que un considerable número de personas, en particular en los países industrializados, hoy sean proclives a confundir un engañoso espejismo ideológico con la realidad.

No obstante, mi posición crítica sobre estos desarrollos no quita en lo más mínimo el hecho de que las nuevas tecnologías estén en condiciones, en algunos sectores específicos, de concurrir a mejorar la calidad de nuestra vida y a abrirnos útiles canales de participación democrática. Ya lo hemos señalado en el caso de los servicios públicos, de la información científica y de la didáctica, y lo veremos otra vez en los próximos capítulos.