

La ética hacker y el espíritu del informacionalismo. Wikileaks como caso paradigmático

The Hacker Ethics and the Spirit of informationalism. Wikileaks as a paradigmatic case

EUGENIO MOYA CANTERO*

Resumen: En este artículo, Moya analiza el affaire Wikileaks, a la luz de la tesis que Pekka Himanen propone en el libro *La ética hacker y el espíritu de la era de la información*: los hackers, y sus valores de apertura, cooperación y creatividad, son los verdaderos arquitectos de la nueva sociedad digital.

Palabras clave: Wikileaks, ética hacker, informacionalismo, sociedad digital

Abstract: This article discusses the *Wikileaks affair*, in light of the thesis proposed in Pekka Himanen's book *The Hacker Ethic and the Spirit of the Information Age*: Hackers and its values of openness, cooperation and creativity are the real architects of the new digital society.

Keywords: Wikileaks, the hacker ethic, informationalism, digital society

Partiré con la enunciación de una hipótesis que ha orientado buena parte de las meditaciones que siguen: las innovaciones técnicas, las tecnologías que gestamos y desarrollamos reflejan lo que somos y aspiramos a ser, pero, al mismo tiempo, cuando son «extraordinarias», en sentido kuhniano (revolucionarias, podríamos decir), hacen que nosotros y nuestras sociedades finalmente reflejemos su lógica interna. La tecnología, contrariamente a lo que sostiene Ortega, no sería simple ortopedia, sino que tiene una dimensión trascendental, normativa. Podemos hablar, así, de una construcción social de la tecnología, pero también de una construcción tecnocientífica de la sociedad.

En realidad, la tesis de la que parto es todavía más concreta: las tecnologías de la información y comunicación debemos considerarlas como una clase más de actores sociales *-actantes*, diría Latour— que interactúan con nosotros, con lo que tiene sentido afirmar que a medida que esas tecnologías se construyen socialmente y se ponen en uso producen alteraciones significativas en los patrones de la actividad humana y de sus instituciones.

Evidentemente, no se trata de una hipótesis nueva. En los últimos cuarenta años la Escuela de Toronto —desde McLuhan a Kerkhove— nos ha enseñado que el ser humano, como animal parlante, cuando extendió sus posibilidades técnico-comunicativas e inventó el alfabeto fonético, la imprenta, la televisión o las redes telecomunicativas siempre dio paso a una humanidad diferente.

* Universidad de Murcia.

Un breve apunte histórico-filosófico antes de desarrollar la hipótesis inicial. En el siglo XIX, el uso generalizado de la máquina de escribir —patentada por Giuseppe Ravizza en 1855 con el nombre de «címalo escribiente¹— era un desafío cautivante, pero también, en muchos aspectos desalentador². De ello da pruebas Nietzsche, el primer filósofo que la utilizó (regalada con toda seguridad por Paul Rée), por ser, como dice en una carta fechada en Génova el 10 de febrero de 1882, «*más atrayente que cualquier otro modo de escribir*». Incluso llegó a dedicarle un poema³. De hecho, la usó para completar *Die fröhliche Wissenschaft*. Pero consciente de los efectos que tenía la dureza de su Malling Hansen, ese mismo año, a finales de febrero, escribió a su amigo Köselitz y le hizo una interesante observación: «*la máquina de escribir trabaja con nuestro pensamiento*» (*Unser Schreibzeug arbeitet mit an unseren Gedanken*). Lo interesante es que añade inmediatamente con cierto desconsuelo: «*Quién sabe cuándo conseguiré que mis dedos puedan imprimir una frase larga!*»⁴. No defiendo que el estilo aforístico nietzscheano, que su idea de convertir la filosofía en un *lapsus linguae*, fuese determinado o reforzado por el uso de la dactilográfica⁵; sólo quiero apuntar que si, según una fórmula querida por Nietzsche, el pensamiento es seducido a menudo por el lenguaje, la máquina de escribir puede ahorrar nuestra escritura, con lo que puede tener unos efectos que van más allá de la mera instrumentalidad.

La negativa de Heidegger a utilizarla se explican desde esta perspectiva, ya que recuerda que el trabajo del pensamiento es un trabajo de mano, una *Handlung*, una «acción», en la que no debe haber escisión entre práctica y teoría; mas, para él, el oficio del pensar corre siempre «el peligro» de resultar dañado, concretamente, por la máquina de escribir. Ésta lo funcionaliza, lo hace demasiado legible, demasiado fácil, demasiado claro⁶.

1 TENNER, E., *Our Own Devices: The Past and the Future of Body Technology*, Nueva York, A. Knopf, 2003, pp. 187-212.

2 Carta a Overbeck de 17 de marzo de 1882.

3 El poema lleva fecha de 16 de febrero de 1882: «La máquina de escribir es como yo: de hierro /y fácilmente retuerce nuestros viajes. / Paciencia y tacto se requieren en abundancia / Así como finos dedos para usarla». Existe un artículo interesante de José María Valverde sobre el tema: «La máquina de escribir de Nietzsche y la filosofía como *lapsus linguae*», en: *Ética día tras día : homenaje al profesor Aranguren en su ochenta cumpleaños* / coord. por Roberto Rodríguez Aramayo, Javier Muguerza, Fernando Quesada, 1991, pp. 433-440.

4 En 1881 Nietzsche toma la decisión de comprarse un aparato mecánico recién aparecido en el mercado que le ayudará a completar su libro *Die fröhliche Wissenschaft*: la máquina de escribir. De hecho, le informa por carta a Köselitz ese mismo año de sus contactos con su inventor danés a fin de adquirir una. Reunió casi quinientos francos suizos para comprarla. En cualquier caso, ya conocía desde sus estancias en Basilea y Zürich el modelo Remington 2, pero le había resultado muy pesada. El modelo danés había sido diseñada por Hans Rasmus Johan Malling Hansen (1835-1890). Su amigo Paul Rée en 1882 le llevó la máquina, pagada por su hermana Elisabeth, un modelo 1878, con el número serie 125. Una recopilación facsímil de las seis cartas en las que Nietzsche se refiere a la máquina de escribir, así como de los textos escritos ha sido publicada en Weimar, 2003 con el título de *Schreibmaschinentexte*, edición de S. Günzel y R. Schmidt y publicada por la Bauhaus University Verlag.

5 Hay versiones al respecto. Su amigo Köselitz fue el primero que comentó que su estilo se había transformado. Había pasado de ser retórico a telegráfico. Por eso, Nietzsche en su carta de finales de febrero le responde que su dactilográfica trabajaba con sus pensamientos.

6 Cabe destacar que, en los textos posteriores a los años cuarenta (véase, por ejemplo *Parménides*, 1942), la mayoría de los ejemplos tecnológicos presentados por Heidegger se vinculan a críticas negativas de artefactos o sistemas técnicos modernos a través de los cuales vislumbra el retiro del *Sein*: la radio, la televisión, la máquina de escribir, los sistemas cibernéticos, la presa hidroeléctrica del Rhin, la «industria alimenticia». En estos casos, Heidegger se centra en la dimensión unilateral de dominación que ellos implican al desocultar todo ente como mera *Bestand* (reserva, existencia).

El mismo Wittgenstein, que se inclinó también por un estilo más bien aforístico, escribe, en un sentido parecido, en *Vermischte Bemerkungen*⁷:

«Cuando pienso para mí mismo, sin la obligación de escribir un libro, salto de un tema a otro; ésta es mi forma natural de pensar. La obligación de pensar secuencialmente es para mí un martirio. ¿Debo tratar de hacerlo? Pierdo una energía inexplicable en ordenar pensamientos que quizás no tienen valor alguno»

Lo cierto, pues, es que la escritura, como tecnología social, y el libro, como medio de comunicación, condicionan el libre flujo de pensamientos, pues constituyen el *topos* en el que se forman las ideas y en el que se ordenan y preparan para circular socialmente.

Pueden considerarse anecdóticos estos apuntes históricos. Y ciertamente lo son, pero podemos empezar a elevar la anécdota a categoría si reparamos, por ejemplo, en el papel que el invento de la escritura alfabética tuvo en la democracia griega. En efecto, hasta el 621 los eupátridas, los *aristoi*, eran los únicos que conocían las leyes no escritas (*tesmoi*); la práctica religiosa se las había revelado, de modo que sólo ellos y sus herederos administraban justicia. Sin embargo, a mediados del siglo VII, fruto de la lucha de clases, se consiguió la publicidad de las leyes. Fue una tarea emprendida por el temosteta Dracón, a quien Aristóteles⁸ le reconoce un puesto especial en la Constitución ateniense por plasmar en un Código y en un lenguaje que podía leer cualquier griego alfabetizado, el conjunto de leyes del Estado: las *Nomoi*⁹. Nos atrevemos a decir que, progresivamente, gracias a la invención griega de la escritura fonética, en Atenas la ley fue desligándose de un espacio privativo, en el que se había desarrollado tradicionalmente, para convertirse en un bien común, público¹⁰.

No resulta extraño por ello que la ley escrita fuera interpretada como fundamento de la democracia y contraria de la tiranía. Eurípides en los *Suplicantes* (429 y ss), redactado en el 424, escribió:

«Nada para el Estado es más peligroso que un tirano. Primero, con él, las leyes no son comunes para todos. Gobierna un solo hombre, que detenta la ley en sus propias manos, y sin garantías de igualdad. Por el contrario, cuando las leyes (*nomoi*) están escritas, el débil y el rico gozan de igual derecho».

La transformación de los *tesmoi* en *nomoi* o leyes escritas resulta, por otro lado, clave para entender la defensa que hicieron los sofistas de la *isegoría*, junto a la *isonomía*- como fundamento de la democracia y la oposición platónica al régimen democrático, al apelar, por ejemplo en *Las Leyes* (841b), a la superioridad de las normas ancestrales para salvar la

7 Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977, p. 60. (Traducción en Siglo XXI, 1989).

8 ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses*, Madrid, Gredos, 1984, cap. IV, pp. 60-62. Cfr., asimismo, *Política*, Gredos, Madrid, 1994, 1274b15, p. 148.

9 ELLUL, J., *Historia de las Instituciones de la Antigüedad*, traducción de Francisco Tomás y Valiente, Madrid, 1970, p.47

10 Vid. Jacqueline de Romilly, *La ley en la grecia clásica*, Biblos, 2005.

ciudad¹¹. Quizás, por eso, Foucault, a quien tanto preocuparon las ideas de sujeto y soberanía, le dedicara especial atención en sus últimos cursos del Collège de France a la *parresía*¹² en la Grecia Antigua, o sea, a esa actitud, llena de coraje, que emerge políticamente en tiempos de Pericles, y que hace que todo ciudadano, conocedor de sus derechos, pueda decir ante cualquier poder la verdad o, para ser más precisos, lo que cada uno entiende como mejor ajuste entre sus percepciones y opiniones; es decir, «su verdad»¹³.

El tránsito de la tradición oral a la literaria¹⁴ supuso así —y esto es lo que me interesa aquí destacar— un cambio radical en la forma de producir, almacenar y distribuir la información. Y con ellas, como han defendido McLuhan y sus seguidores, cambios sustanciales en las formas humanas de vida y representación¹⁵.

-
- 11 También el mismo Aristóteles, como ha señalado Jacqueline de Romilly, en *Ética a Nicómaco* (V, 10, 1134b) defiende la superioridad de la ley no escrita, la ley natural, sobre el componente convencional que incorporan las *nomoi* (*Op. Cit.*, p. 48).
- 12 Cfr. Michel Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres I y II*. Cours au Collège de France, 1982-83 y 1983-1984, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Gallimard, Éditions du Seuil, 2008 y 2009. Hemos hablado de emergencia política, porque, como Popper ha subrayado, el no reconocimiento de autoridad alguna emergió fundacionalmente para la práctica filosófica con la Escuela de Mileto. Concretamente, dice que es aproximadamente entre el siglo VI y V a.n.E. cuando podemos encontrar en la antigua Grecia una nueva actitud: en lugar de transformar dogmáticamente la doctrina del maestro, con el único fin de conservar la *palabra* auténtica, encontramos una discusión crítica de la misma. «La duda y la crítica existían ya sin duda antes de este estadio —señala Popper—. Lo nuevo, sin embargo, reside en que esa duda y crítica se convierten a su vez en parte integrante de la tradición de la escuela. Una tradición de orden superior sustituye la tradicional conservación del dogma, en lugar de la teoría tradicional —en lugar del mito— nos encontramos con la tradición de criticar teorías (que al principio difícilmente pueden ser algo más que mitos). Sólo en el transcurso de esta discusión crítica se recaba el testimonio de la observación. No puede ser un mero accidente que Anaximandro, el discípulo de Tales, desarrollase explícita y conscientemente una teoría que se apartaba de la de su maestro, ni que Anaxímenes, el discípulo de Anaximandro, se apartase de un modo igualmente consciente de la doctrina de su maestro. La única explicación plausible es que el propio fundador de la escuela desafiaba a sus discípulos a que criticasen su teoría y los discípulos convirtieron esta nueva actitud de su maestro en una tradición.» (POPPER, K.R., *Conocimiento objetivo*, Madrid, Tecnos, 1975, p. 313).
- 13 Platón siempre se opuso al «igualitarismo epistémico» presupuesto en esta idea, pues en el fondo la negativa de Protágoras y su escuela de admitir la asimetría entre ciencia y opinión le pareció siempre fuente de conflictos. Bruno Latour comenta en *La esperanza de Pandora* que los griegos inventaron la democracia y la demostración, pero fueron incapaces (como aún, quizás, lo seguimos siendo), de tener ciencia y democracia a la vez, de hacer compositibles excelencia y democracia (LATOURET, B., *La esperanza de Pandora*, Barcelona, Gedisa, 2001, p. 261). Por eso, la primera tentativa de Platón fue presentar, por ello, a la filosofía (también la ciencia) como sustitutivo de la política. Sólo quienes con ocasión del hábil manejo de las letras y los números, disfrutaban de lo eterno, oyen y ven lo ideal, saben, pueden y deben gobernar. Tengamos en cuenta que aquí la proporción geométrica juega su papel: del mismo modo que su más estricta observancia hacía posible una buena demostración matemática, nadie debe atribuirse en la sociedad mayor proporción que la que le ha tocado en suerte ni alterar el orden de las cosas: la Ciudad es justa porque cada parte cumple su función en ella; y los ciudadanos son justos en la medida de su participación es proporcionada en la Ciudad (*República*, 519e — 520a).
- 14 E.G. Turner en «Los libros en la Atenas de los siglos V y IV a. C.» [1975], escribió: «Muy probablemente Isócrates siguió el ejemplo de Protágoras y utilizaba la voz de un discípulo, dado que, como repite a menudo, carecía de requisitos esenciales como energía y el saber impositar la voz. Pero estos *logoi* se ponen también en circulación en varias copias a partir de una lista de distribución: *diadidonai* es la palabra usada por Isócrates. De su discurso *Contra los Sofistas*, que es citado en la *Antidosis*, dice 'una vez escrito, lo puse en circulación'» (Véase: CAVALLO, G., *Libros, editores y público en el Mundo Antiguo*, Madrid, Alianza, 1995, p. 40).
- 15 «La explosión de las pantallas es tal que en diez años —la edad de Internet— hemos presenciado una auténtica revolución copernicana que ha dado la vuelta incluso a la forma de estar en el mundo» (LIPOVESTKY, G., SERROY, J., *La pantalla global*, Barcelona, Anagrama, 2009, p. 270).

Pero volvamos a nuestra hipótesis de partida y preguntémosnos si es posible corroborarla a la hora de analizar la revolución inducida por el desarrollo de las tecnologías de la información y comunicación. Constatemos en principio, que las nuevas tecnologías han asumido en los últimos años gran parte del impulso de transformación social que ha perdido la política. No faltan incluso voces que, conscientes de los cambios acontecidos en el proceso de globalización, han profetizado una cercana Computopía; el predominio de los valores simbólicos sobre los materiales, la comunicación universal y la descentralización del poder; esto es, «una *sociedad* —en palabras de Masuda— *sin clases, libre de un poder dominante y cuyo núcleo social serán las comunidades voluntarias*»¹⁶.

Los trabajos de Armand Mattelart han rastreado de un modo sobresaliente los imaginarios que, desde el Renacimiento y los grandes viajes de descubrimiento, han acompañado los intentos de integración de las distintos pueblos en un conjunto supranacional. Y nos han enseñado a ser cautelosos: desde el desplome en los ochenta del bloque soviético y el fin de la guerra fría, la *Pancomunicación* se ha convertido en la nueva religión de los ideólogos de la globalización, de los globalitarios, que dentro de la gestión simbólica del capitalismo postindustrial, no han dudado en explotar el sentimiento de humanidad que hicieron suyo en distintas épocas el cosmopolitismo, el internacionalismo, etc., a fin de integrar las distintas sociedades en un gran mercado mundial¹⁷. Nos ha recordado en este sentido que el libre flujo de la información (*free flow of information*), aunque es constitutiva de los nuevos medios de telecomunicación, siempre estuvo como idea presente en la diplomacia norteamericana. De hecho, en el mismo proceso fundacional de la UNESCO, tras la II Guerra Mundial, EE UU aprovechó la negativa de Stalin a participar en el organismo internacional, para hacer triunfar la tesis liberal con un único fin: facilitar la libre circulación (comercio) de las ideas y productos de las industrias culturales norteamericanas, objetivo que logró en la Conferencia Internacional de las Naciones Unidas sobre «Libertad de Información», que tuvo lugar en Ginebra (1948), dando paso así a una nueva fase de la colonización: esta vez —escribe Mattelart— de lo mental y cultural¹⁸.

Sin embargo, no podemos transformar la cautela en tecnoescepticismo ni mucho menos en tecnofobia. Las nuevas tecnologías no solo han posibilitado la expansión de la *market mentality* y la idea de un Nuevo Oeste norteamericano. De acuerdo con la hipótesis inicial, las nuevas tecnologías reflejan los valores y aspiraciones de quienes han trabajado y trabajan para gestar y desarrollar la base tecnológica de la nueva sociedad de la comunicación y esos valores están desafiando los fundamentos valorativos de las formaciones económicas, políticas y culturales establecidas. En concreto, siguiendo a Pekka Himanen, la hipótesis con la que trabajo es ésta: en la génesis y desarrollo de nuestra era tecnológica se halla, al

16 MASUDA, Y, *La sociedad informatizada como sociedad post-industrial*, trad. cast. de J. Ollero y F. Ortiz Chaparro, Fundesco & Tecnos, Madrid, 1984, p. 172. Masuda pensó que el siglo XXI haría realidad un mundo «cuyo monumento histórico serán sólo unos cuantos *chips* de un centímetro cuadrado metidos en una cajita. Pero esta cajita almacenará muchos datos históricos, incluyendo el expediente de cómo cuatro mil millones de ciudadanos del mundo vencieron la crisis energética y la explosión demográfica, lograron la abolición de las armas nucleares y el desarme completo y crearon una rica simbiosis entre Dios y el hombre sin la compulsión del poder o la justicia, sólo con la cooperación voluntaria de los ciudadanos para poner en práctica sus aspiraciones globales comunes» (p.177).

17 MATTELART, A., *Historia de la sociedad de la información*, Barcelona, Paidós, 2002, pp. 141 y ss.

18 MATTELART, A., *Diversidad cultural y mundialización*, Barcelona, Paidós, 2006, pp. 58-59.

lado de los emprendedores, un grupo de expertos informáticos, autodenominados hackers (no crackers ni ciberterroristas), que han trabajado y trabajan para desarrollar Internet, el ordenador personal, así como buena parte del software utilizado, y que asumen unos valores —de creatividad, interés social, transparencia y libre acceso—, que desafían la ética protestante tal y como la expuso hace un siglo Max Weber; una ética que, basada en la laboriosidad diligente, el valor del dinero, la aceptación de la rutina y la primacía del beneficio privado, animó desde sus orígenes las formaciones sociales y culturales capitalistas.

El capítulo más importante en la historia del hackerismo informático vino con el nacimiento de Internet, la red de computadoras de alcance mundial que ofrece servicios como el correo electrónico o el World Wide Web. Sus verdaderos inicios se remontan a 1969, momento en el cual los hackers Ken Thompson y Dennis Ritchie escribieron la primera versión de Unix. ARPA (Advanced Research Project Agency), la unidad de investigación del Departamento de Defensa estadounidense, desempeñó un papel importante al crear el antecesor directo de Internet, el Arpanet, pero el alcance y la significación de la intervención gubernamental se suelen exagerar. En *Inventing the Internet*¹⁹, la historia más completa de la génesis de Internet, Janet Abbate demuestra cómo la designación de antiguos investigadores universitarios para ocupar puestos de gestión y dirección hizo que Internet se desarrollara conforme a principios de autoorganización. De hecho la parte más importante de ese desarrollo pronto pasó a ser dirigido por el Network Working Group, un grupo de hackers seleccionados entre estudiantes universitarios con talento, que siempre funcionó de acuerdo con el modelo de acceso libre al código fuente: cualquiera podía participar aportando sus ideas, que luego eran desarrolladas colectivamente. Los códigos fuentes de todas las soluciones fueron publicados desde el principio, de modo que otros los pudieran utilizar, verificar y desarrollar. Este modelo aún es utilizado hoy en día, bajo los auspicios de la Internet Society, fundada por Vinton Cerf y cofundador de Network Working Group.

Tampoco el World Wide Web, la red mundial de redes, el hipertexto global construido sobre la base de Internet para servir, con su lenguaje HTML (HyperText Markup Language), de medio de comunicación de textos, gráficos y otros objetos de multimedia, fue una construcción debida a la empresa comercial o al gobierno. El primero en mover sus hilos fue un inglés formado en Oxford, Tim Berners-Lee, que empezó proyectando el diseño de la Red en 1990 cuando trabajaba en el centro de investigación de partículas elementales (CERN) de Suiza. Y con una clara finalidad social: mejorar la interacción y el trabajo en equipo de los investigadores. Berners-Lee organizó una comunidad similar a la Internet Society de Cerf, el World Wide Web Consortium, en un esfuerzo por impedir la absorción comercial de la Red.

Un último dato conocido, pero que hay que recordar: el sistema operativo Linux, fue creado en 1991 por el hacker finlandés Linus Torvalds y ha supuesto uno de los desafíos más serios a la primacía de Microsoft. Como sabemos, cualquiera puede descargar Linux gratuitamente, pero ésta no es la diferencia primordial entre Linux y Windows. Lo que distingue a uno de otro es su transparencia, su libre acceso, lo que permite que, como si se tratara de una comunidad de investigación, otros de su mismo campo de investigación examinen y utilicen sus hallazgos, para verificarlos y desarrollarlos.

19 ABBATE, J., *Inventing the Internet*, California, The MIT Press, 2000, cap. 4, pág. 113 y ss.

Ahora bien, ¿cómo están impregnando los valores comentados a los procesos sociales? No se trata tan solo de que los hackers, viviendo como piensan y no pensando como viven, hayan perturbado los hábitos mentales de la gente y la manera en que trabajan se comunican o meditan —cosa que ya los habría hecho pertenecer para Foucault a la auténtica élite creativa de la sociedad²⁰. Es algo más. Lo ha dejado escrito Castells: *sus valores y creaciones han modificando la base material de nuestra sociedad*. En efecto, las tecnologías digitales transfieren la misma arquitectónica que las constituyen, su lógica interna: su forma reticular. Se trata de un nuevo paradigma en la relación entre tecnología y organización social, que es la clave del nuevo espíritu del informacionalismo.

De todos modos, los análisis marxianos han de demostrar en este punto su potencial explicativo, pues los conflictos de valores entre industrialismo e informacionalismo pueden tener su fundamento en el desigual desarrollo de las nuevas fuerzas técnico-productivas y las viejas relaciones de producción (propiedad). La crisis de las industrias culturales, las estrategias *copy-left*, las licencias *creative commons* pueden ser efectos ya visibles.

Con todo, lo que es evidente es que la arquitectura reticular ha hecho que los nuevos *media* nacidos en los entornos digitales difieran radicalmente de los *mass media* tradicionales, en su génesis analógicos, por mucho que se adapten a los nuevos entornos. En efecto, éstos son medios, pensados para la comunicación unidireccional, como medios de comunicación *de masas*, han estado y siguen estando ligados a organizaciones piramidales, jerarquizadas —*fordistas*, podríamos llamarlas— de los procesos de producción, almacenamiento y circulación de información; donde, por tanto, el flujo de información y opinión aparece siempre limitado y controlado: por el poder político, por las gerencias, por los consejos editoriales, o por las élites culturales²¹. Y hablamos de fordismo, porque el modelo organizativo-gerencial, que Henry Ford popularizó a principios del XX, caló profundamente en el industrialismo y, por tanto, en la *gestión de la opinión pública* propia de la democracia de masas. La crítica que los frankfurtianos hicieron en 1944 a la industrialización de la cultura incidía en este punto. Denunciaron la imbricación de los medios de comunicación de masas y el poder, principalmente económico, con lo que sus productos llevaban la impronta de su industrialización: serialización, estandarización, división del trabajo, etc²².

Pero, a diferencia de la prensa escrita, la radio y la televisión, Internet y los contenidos que circulan por ella no son medios de comunicación de masas. Su arquitectura, como ya

20 Son los papeles que Foucault atribuye al intelectual a la hora de participar en la formación de la voluntad política como un ciudadano más (véase: «Le souci de la vérité», en *Dits et écrits*, París, 1994, IV, pp. 676-677).

21 Como apunta J. L. Cebrián en *La red* (Madrid, Taurus, 1998, pp. 58-59), «En la historia de la humanidad todos los movimientos de liberación se han caracterizado por la ruptura de los códigos secretos que garantizaban la dominación de las élites que los poseían sobre el resto de la comunidad».

22 En el fondo, los frankfurtianos estuvieron atentos al cambio de contexto provocado por el gigantesco desarrollo de los medios en los años 20 y 30 del siglo pasado, que afectaron a las características de la comunicación política, la estructura y organización de los partidos políticos y gobierno, y que motivaron teorías, como la de Walter Lippmann (*Public Opinion*), sobre la «aguja hipodérmica» o «la bala mágica» que presuponían la capacidad ilimitada de los *mass media* para influir en la opinión y el voto de un gran número de personas de manera directa y uniforme, «inyectándoles» o «disparándoles» mensajes específicamente diseñados para generar una determinada respuesta, y que, por tanto, alertaban de los riesgos para la calidad de la misma democracia de esta uniforme «fabricación» mediática de la realidad (Vid. Horkheimer, M., y Adorno, Th., «La industria cultural. Ilustración como engaño de masas», cap. 4 de *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1994, pp. 165-212).

hemos visto es reticular. Como lo era la del telégrafo o la del teléfono²³. La diferencia con la arquitectura piramidal es esencial: las redes por su misma lógica descentralizan el flujo de información entre emisor y receptor. Son bidireccionales, interactivas. Por definición, una red no tiene centro. No es jerárquica ni unidireccional. Funciona de acuerdo con una lógica en la que los nodos no son centros sino enlaces; sólo existen y pueden funcionar como componentes de la red. La red es la unidad, no el nodo. Estos pueden ganar o perder conexiones, pero la red garantiza los flujos de información. Precisamente es la flexibilidad y descentralización de las redes, las que en cualquier caso tensan y hacen inviables en todos los planos las jerarquías, la unidireccionalidad y los cierres²⁴. Los casos recientes de China, Túnez o Egipto son claros²⁵.

De este modo, si, al menos potencialmente, en la sociedad-red cada uno puede actuar en tiempo real sin intermediarios, sin filtros, ni jerarquías, y, en consecuencia, puede llegar a ser más libre, transparente, creativa, igualitaria y participativa, no resultará extraño que se vea en las nuevas tecnologías una de las posibles salidas a la crisis de la democracia representativa, en el sentido de una *democracia directa* en la que los «ciudadanos sin cargo» puedan ganar en participación y poder decisorio. Y, por supuesto, en transparencia. Wikileaks (de *leak*, ‘fuga’, ‘goteo’, ‘filtración [de información]’) es hoy, en este sentido paradigmática. Como sabemos, se trata de una web, nacida en el 2006, fundada por Julian Assange, y gestionada por una organización mediática internacional, *The Sunshine Press*, sin fines lucrativos, que publica informes y documentos sensibles en materia de interés público, preservando el anonimato de sus fuentes y desvelando comportamientos no éticos por parte de gobiernos, organizaciones, empresas y particulares relevantes.

En el fondo la impronta de los creadores iniciales del informacionalismo desafía a los poderes. Las redes, sobre todo las redes sociales desafían los poderes establecidos,

23 Los mismos frankfurtianos entendían que la bidireccionalidad del teléfono impedía que se lo concibiera bajo los parámetros de los medios de comunicación de masas. En el trabajo antes citado, Horkheimer y Adorno escriben: «*Por el momento la técnica de la industria cultural ha llevado sólo a la estandarización y producción en serie y ha sacrificado aquello por lo cual la lógica de la obra se diferenciaba de la lógica del sistema total. Pero ello no se debe atribuir a una ley del desarrollo de la técnica como tal, sino a su función en la economía del beneficio actual. La necesidad que podría acaso escapar al control central es reprimida ya por el control de la conciencia individual. El paso del teléfono a la radio ha separado claramente los papeles. Liberal, el teléfono dejaba aún jugar al participante el papel de sujeto. La radio democrática, convierte a todos en oyentes para entregarlos autoritariamente a los programas, entre sí iguales, de las diversas emisoras.*» (*Dialéctica de la Ilustración*, pp. 166-167).

24 Podemos comprender, desde esta perspectiva que el informacionalismo con su énfasis en la desregulación y la liberalización ha hecho las veces de un verdadero Caballo de Troya de una diplomacia como la estadounidense, que siempre vio en Internet un Nuevo Oeste para los norteamericanos, como lo demuestra el hecho de que ha terminado por hacer realidad la diversidad cultural, finalmente reconocida mediante Declaración Universal en la Convención Internacional de la UNESCO en 2005, curiosamente con la oposición estadounidense.

25 Por ejemplo, cuando Mubarak impidió la circulación por Internet y los sms, el grupo de activistas Telecomix y Anonymous iniciaron un envío masivo de faxes a Egipto, en los que difunden una manera alternativa de acceder a Internet: llamando a números de teléfono internacionales a través de los que se pueden conectar con un módem. Otra iniciativa ciudadana consiste en animar a los internautas internacionales a usar Tor, un sistema que cifra la información y protege la navegación privada y anónima. El movimiento Access Now pidió en su web a los usuarios que se descargasen el programa, donando ancho de banda y formando así parte de su red. De este modo, cuando la conexión fuera reestablecida en Egipto, los usuarios de Tor en el país hubiesen podido acceder a sitios como Facebook y Twitter sorteando la censura del Gobierno.

generando nuevas ágoras —en este caso, electrónicas; en el fondo espacios públicos en los que resulta factible para cualquier ciudadano el principio griego de *parresía*, de *libertad total de palabra*, transformado por Habermas en *comunicación libre de dominio*, un principio procedimental básico para la democracia directa y para la misma búsqueda de la verdad, pues una comunicación libre de coacción exige una distribución simétrica de oportunidades a la hora de acceder a los medios, participar en cualquier debate y defender los propios puntos de vista, sin verse obligados a seguir las *rutas obligadas* que marcan los poderes políticos, económicos y culturales.

Siguiendo al último Foucault²⁶, diríamos que los nuevos medios son parresiásticos por excelencia: poseen las tres dimensiones básicas de la parresía: aumentan el coraje del decir verdad; son medios de participación ciudadana y de contrapoder y, por último, son *ethopoyéticos*, esto es: contribuyen a la formación del *ethos*, a la formación del sujeto en relación con los otros.

No faltan, incluso quienes tomando en serio la posibilidad ofrecida por los medios telemáticos hablan de una auténtica revolución social, pues acontece el ocaso de la sociedad de masas y la emergencia de una sociedad de *multitudes inteligente*. Es el caso de Howard Rheingold. En su libro *Smart Mobs: The Next Social Revolution*²⁷.

Reparemos en el concepto de *multitud*, pues desde diferentes análisis²⁸ se plantea como una categoría política opuesta a la de *masa* y hecha realidad en Internet y sus redes sociales (la Web 2.0). El concepto de multitud supone una cultura política que pone en primer plano el «nosotros» (universalidad empática) y no tanto el «yo»²⁹. Ahora bien, en cuanto que pone en valor la autoorganización ni es heterodirigida como la masa (que necesita siempre un líder o caudillo) ni su pluralidad es asimilable al anonimato o al impersonal «se» de la masa (universalidad «patética»). La masa posee unidad; la multitud heterogeneidad; no existe en ella una sola voluntad. Una multitud siempre presupone pautas de racionalidad y deliberación (universalidad del logos), un juego abierto de relaciones. No simplemente adhesión. Por eso, a diferencia de la masa, la participación o membresía no está sometida a la presión de los demás. Por último, hay dos rasgos destacables que asumen las multitudes: uno, las multitudes no están sujetas a restricciones espaciales o geográficas: puede ser a la vez local y global. Es esencialmente ubicua, nómada. Y, segundo, toda multitud, a diferencia de la masa, que es siempre sincrónica, no está sujeta a limitaciones o restricciones temporales: es ucrónica.

En *L'Intelligence collective* (1997), Pierre Levy, consideró, en este sentido, que la sociedad actual vive atrapada en un momento de transición, cuyo resultado se desconoce, pero que tiene enorme potencial para transformar las estructuras existentes de conocimiento y poder. Levy consideró que la «desterritorialización» de los conocimientos, provocada por Internet, así como la rápida comunicación de muchos a muchos, podría permitir nuevas formas de ciudadanía y la comunidad. De hecho, distinguió grupos sociales orgánicos (familias, clanes, tribus...), los grupos sociales organizados (naciones, instituciones, religiones, corporaciones)

26 FOUCAULT, M., *The courage de la verité. Le gouvernement de soi et des autres*, II, Course au Collège de France, 1984, p. 62.

27 Rheingold, H., *Multitudes inteligentes: la próxima revolución social*, Barcelona, Gedisa, 2004.

28 Véase Michael Hardt y Antonio Negri, *Multitud*, Barcelona Debate, 2004.

29 En este sentido de comunidad postradicional Scott Lash (*Crítica de la información*, Buenos Aires/Madrid, Amorrotu, 2005, p. 73) no habla de «asociaciones», sino de «sociaciones».

y los grupos auto-organizados, como las comunidades virtuales de la Web. Observa la disminución de la lealtad de los individuos a los grupos intermedios (organizados) y un aumento exponencial de las lealtades o afiliaciones voluntarias, temporales y tácticas, que se define a través de empresas colectivas intelectual y emocionalmente guiadas. Son auto-organizaciones de inteligencia e interés, que se mantienen unidas temporalmente a través de la producción mutua y el intercambio recíproco de información.

Kuhn demostró que las comunidades científicas, las verdaderas productoras de conocimiento, tienden a limitar lo máximo posible la flexibilidad interpretativa. Lo mismo les sucede a los partidos políticos. Salvo en época de cambios, la comunidad científica (también la política) —en el fondo, «fordista»— tiende a evitar las controversias, el disenso. En esto creo que se equivoca Himanen cuando habla de la comunidad científica o la universitaria como modelo, frente al monasterio —inspirador de la fábrica en el industrialismo— de sociedad abierta. Pese a todo, es la apertura lo que posibilitan los *media* digitales. Son espacios abiertos de inteligencia colectiva, *topoi* en los que triunfa el principio de la falibilidad popperiano: *no hay ninguna autoridad ni inmunidad frente a la crítica*. Es verdad que, en cuanto espacios abiertos a la comunicación siempre están expuestos a ruidos³⁰, pero es claro que esos se minimizan cuando se colectiviza la información, el conocimiento y sus productos.

Claro que entonces nuestro desafío en este nuevo siglo es el de *aprender y enseñar el arte de vivir y orientarse en un mundo sobresaturado de información*, lo que pasa por, finalmente, hacer, contra Platón, compatibles ciencia y democracia; por aceptar los límites de las inteligencias individuales y admitir, con las palabras que Foucault finaliza su curso del 84, que *la alteridad es el lugar esencial para la instauración de la verdad*.

Así pues, contra todo elitismo y aristocracia intelectual, en un mundo donde ya no hay certidumbres, ni siquiera científicas; en el que la complejidad de los problemas es un hecho y en el que los riesgos son globales, una cultura de expertos o de liderazgo siempre será peor que aquella que promueva la integración de perspectivas plurales y globales. O sea, fundamentemos la política, y también el conocimiento, no en lo simple, homogéneo y cerrado sino en lo complejo, heterogéneo y abierto. Y aquí Internet y los nuevos *media* —quizás por los valores del hackerismo que los han animado— tienen ventajas que debemos explorar.

30 De hecho, *Wikipedia* ha sido víctima en los últimos años de entradas fraudulentas. Dos de las más sonadas fueron las de dos grandes multinacionales como la **Exxon-Mobil** y **Microsoft**. La primera para minimizar la catástrofe del *Exxon Valdez*; la segunda para eliminar las críticas a su videoconsola *Xbox 360*. Sin embargo, la *historia efectiva* de las mismas es muy corta.