

GLOBALIZACIÓN, CIUDADANÍA, INTERCULTURALIDAD Y CIBERESPACIO

GLOBALIZATION, CITIZENSHIP, INTERCULTURALISM AND CYBERSPACE

MANUEL FERNÁNDEZ DEL RIESGO
Universidad Complutense de Madrid
riesgo@filos.ucm.es

ANDONI ALONSO PUELLES
Universidad Complutense de Madrid
andoni.alonso@pdi.ucm.es

RECIBIDO: 04/04/2011

ACEPTADO: 24/05/2011

Resumen: Este artículo recuerda cómo la globalización se ha entendido demasiado a menudo como una cuestión económica, olvidando nociones básicas como la justicia y los principios morales. Para recuperarlos se propone un gobierno cooperativo en la esfera internacional que evite la estandarización cultural y sus peligros, tales como el nacionalismo radical. Es necesario así abrir un espacio para los ciudadanos dentro de un diálogo intercultural.

Palabras clave: globalización, interculturalidad, ciudadanía, gobierno cooperativo, software libre.

Abstract: This paper deals on how globalization has been understood many times as a economic issue and has forgotten basic questions such as justice and moral principles. To do so it is required to propose a cooperative government for the international sphere. Also culture suffers a process of standarization with clear dangers such as radical nationalism. Then it is necessary to open a space to citizens with an inter-cultural dialogue.

Keywords: globalization, interculturality, citizenship, cooperative government, free software.

El reto de la globalización

Es cierto que el concepto de “Globalización” no es algo nuevo. David Held y Anthony McGrew nos recuerdan que los orígenes de este término “se remontan al trabajo de muchos intelectuales del siglo XIX y principios del XX, desde Karl Marx y sociólogos como Saint Simon hasta especialistas en geopolítica como MacKinder, los cuales reconocieron que la modernidad estaba integrando al mundo” (Held, D; McGrew, A., 2003: 13). En verdad, durante el siglo XIX la revolución industrial ya inició una cierta globalización por medio del comercio internacional, y hubo multinacionales que desarrollaron las comunicaciones, especialmente el ferrocarril. No obstante, el concepto de “globalización” adquirió especialmente una difusión en los años 70 y 80 del siglo pasado, pero ya

con una connotación no sólo económica, sino también política, social y cultural. Desde entonces ha ido *in crescendo* una conciencia crítica y polémica sobre los problemas y retos que este macrofenómeno implica¹.

La reflexión crítica se ha cebado especialmente sobre la dimensión económica de la globalización. Así se ha denunciado que la competitividad sin trabas, la flexibilización y la desregulación están al servicio de los intereses crematísticos de los empresarios y especuladores. El mercado mundial que se autorregula según el neoliberalismo, y que escapa al control político de los Estados Nacionales, alumbró relaciones asimétricas de dominación económica. Ello implica una mundialización de un mercado único protagonizada por empresas transnacionales o “nómadas”, y una “planetización” del flujo de capitales, gracias al desarrollo de los transportes y de las telecomunicaciones vía satélites. Por ello ya se habla de *cibereconomía*, *economía-red*, *cibermercado* y *economía ingravida* (J. Rifkin). Los procesos productivos, de gestión y de distribución se benefician del desarrollo y posibilidades de las nuevas tecnologías. Y la mundialización de los mercados monetarios y la informatización de la bolsa hacen que la especulación sea ya planetaria. Piénsese por ejemplo en el flujo electrónico de divisas, cuyo monto diario supera la suma del PIB de varias economías avanzadas. Una globalización que desde luego no universaliza la participación democrática y equitativa en los procesos claves de decisiones económicas, sino que heterodirige desde los centros de poder con consecuencias internacionales. La reestructuración económica ha sido llevada a cabo por los grandes bloques económicos. Algunos han hablado de la “trilateralización de la economía”, donde juegan y deciden EE.UU.-Canadá, Unión Europea, y Japón y el Sudeste Asiático (Corea del Sur, Hong-Kong, Taiwan y Singapur). Y aunque la liberalización mundial del comercio y la producción ha permitido el ingreso en los circuitos internacionales de países en vías de desarrollo como Chile, Brasil, China, Indonesia, África del Sur y Rusia, los beneficios de la globalización siguen repartiéndose de modo desigual. Muchas voces se levantan contra un proceso que no es en absoluto equitativo si se introducen factores como acceso a la educación, sanidad, alimentos, nuevas tecnologías... Esta globalización se puede entender como la prolongación o fase actual del capitalismo colonial, donde el protagonismo de los imperios de antaño ha sido asumido ahora por las multinacionales y consorcios internacionales (Cf Petras, J; Veltemeyer, H., 2002). El protagonismo del capital financiero, fruto de la sobreacumulación, ha dado lugar a lo que se ha llamado una “geoeconomía

¹Cfr. Peter Sloterdijk quien mantiene la existencia de 4 globalizaciones anteriores: el imperio mesopotámico, la metafísica griega, el cristianismo y el descubrimiento del nuevo mundo y finalmente la globalización tecnológica (*Esferas*, vol. 1, 2, 3, 2003-2004-2006, Siruela, Madrid).

única” y la “desterritorialización del capital”(Beat Dietschy), fenómenos que han promovido un “capital vagabundo” (F. Hinkelammert) siempre por la maximización del beneficio, antes que por la creación de puestos de trabajo, y del desarrollo del tejido y la riqueza sociales. Esto ha significado una desvinculación del sector monetario de la economía real. Ello se concreta en que esta globalización económica, así planteada, no promueve, sin más, un intercambio comercial entre los Estados Nacionales, que podría favorecer la integración, y el crecimiento común y solidario a nivel mundial. Por el contrario, es una economía que está llevando al máximo el grado de interdependencia mundial, pero de un modo desintegrador y disfuncional. De modo que lo de un “solo mundo” habría que entenderlo, en gran medida, como un “solo caos”. Por ello, aunque hay optimistas que ven el proceso de liberación tecnológico-económico-mercantil como el que promueve un mundo cada vez más conectado e integrado, que se enriquece con posibilidades de bienestar y progreso hasta hace pocos años inimaginables, los niveles de exclusión, de opresión, y desintegración social lo desmienten. La globalización de los mercados viene presidida por “la liberación del egoísmo” que promueve lo que se ha denominado “la religión del mercado” (Cf Tamayo Acosta, J.J., 2004: 99-109). En los países desarrollados se da el paro estructural, la precariedad del empleo, y las bolsas de pobreza, y en los subdesarrollados, por simplificar la tipología socioeconómica, la falta de cobertura de las necesidades más básicas y la miseria. Los índices de pobreza se disparan no solo en la relación entre países pobres y ricos sino también en términos absolutos. Además aparece un cuarto mundo –las bolsas de pobreza y marginación- radicadas en el primer mundo, como es el caso de Estados Unidos. Desgraciadamente, hoy por hoy, la hegemonía del dinero ha encontrado en la globalización su forma más evolucionada. Todo ello nos lleva a la conclusión de que la globalización económica, tal como está planteada, la convierte en un obstáculo y un desmentido de los valores fundamentales de la civilización occidental: la libertad, la igualdad, la justicia y la solidaridad. (Cf Hinkelammert, F. 1996).

Esta realidad negativa nos confirma en la necesidad de reivindicar el primado de la política y de la moral sobre una plutocracia global que es un atentado a la democracia. La complejidad e interdependencia de la realidad económica hace necesaria, más que nunca, una concepción de la política que instrumente una racionalidad solidaria y eficaz de cara a la solución de los problemas que padecemos a nivel planetario. Es urgente una negociación y cooperación transnacionales, cogestionadas por estados nacionales, y unas nuevas reglas y condiciones marco para una economía más interdependiente y solidaria. En este sentido, el gran reto pendiente de una solución satisfactoria es

cómo conseguir una democratización de la economía, que integre al mercado como elemento dinamizador y racionalizador; cómo encontrar un mayor nivel de coparticipación en la gestión de los procesos de acumulación, en las decisiones sobre inversiones e innovaciones, y en los objetivos de los procesos productivos. Hallar, en definitiva, nuevas formas de propiedad social y de estructuras sociales de acumulación. (Cf Escudero, M., 1992: 22, 136; Giddens, A., 1999: 119-120; Fernández del Riesgo, M. 2005:13-23).

Ciertamente, la globalización económica obliga, en la actualidad, a replantear las posibilidades y límites de la autonomía-soberanía de los Estados. El protagonismo de los Estados desde luego no puede desaparecer, pues como afirma Ulrich Beck, ellos deberán seguir teniendo una responsabilidad en la política de impuestos, en la sanitaria, en la educativa, y en la social en general. Pero su legítimo protagonismo no será ya el único a la hora de regular la política internacional. De lo que se trata es que la *nueva economía globalizada* no se acuerde del Estado sólo para “afrontar las crisis económicas y los costes sociales”; de lo que se trata es de buscarle una “reubicación en un nuevo entorno”. (Pérez Tapia, José Antonio. 2003: 121). La globalización obliga a acotar nuevos espacios de cooperación económica, tecnológica, energética, educativa, cultural y de seguridad. Los Estados deberán dejar oír su voz colegiadamente en los círculos e instancias supranacionales, con el objetivo de encontrar soluciones más justas y solidarias a problemas que afectan a todos, y que sobrepasan las jurisdicciones nacionales. Pensemos en problemas como la regulación económica, la escasez y el agotamiento de los recursos, el reto ecológico, la deuda externa, las drogas, el terrorismo, y el derecho internacional obligado a ampliar continuamente sus competencias (los derechos humanos, leyes reguladoras de la guerra, los crímenes contra la humanidad, los problemas medioambientales, etc..). (Cf Beck, U. 2003: 50). La salida que se vislumbra como la más razonable, de cara a encontrar soluciones solidarias e integradoras, es una acción multilateral coordinada, que se canalice por medio de una estructura institucional que integre el gobierno local, con el nacional y el supraestatal. Ello permitiría a la *Aldea Global* ser protagonista de nuevos niveles de integración económica, social, de gobierno, y de justicia; ser elemento, en definitiva, de desarrollo y de convergencia (Cf. Beck, U. 1998). Sin un *gobierno cooperativo internacional*, la “globalización de la insolidaridad” será un grave impedimento para que el poder político pueda influir e intervenir eficazmente sobre los procesos económicos, de cara a reconciliar, en alguna medida, la rentabilidad económica con los intereses sociales. globalizados. (Cf Stiglitz, J.E. 2002). Y es que, en un futuro, no muy lejano, sólo un *gobierno global* podrá negociar con una *industria global* de cara a concretar pactos globales para el

desarrollo. En este sentido se oyen cada vez más voces que piden un “congreso mundial” un órgano supranacional -como es el caso de Benjamin Barber (Barber, 2004) o Georges Monbiot (Monbiot 2004)-, capaz de encontrar una instancia ordenadora defensora de los intereses de los ciudadanos y no de las corporaciones. Lo grave es que la realidad inmediata de la política internacional no mueve al optimismo. Recordemos simplemente los exiguos resultados que se ha conseguido tras la “Declaración del Milenio” (Nueva York, setiembre del 2000), y la “Cumbre sobre el hambre” (Nueva York, septiembre del 2004). Vamos camino de un mundo cada vez más contradictorio, más injusto, y “explosivo”. Frente a ello, los excluidos comienzan a llamar desesperadamente a las puertas del mundo rico, reivindicando sus derechos legítimos a participar también de los recursos, de los bienes y en los circuitos económicos. Cada vez es más notable el drama de la emigración ilegal o clandestina, organizada por mafias. Y esta preocupante realidad sólo podrá ser corregida mediante una “democratización de la globalización”, a base, repetimos de una imbricación de niveles sociopolíticos que irían desde lo local, a lo estatal, y a lo internacional-global. (Cf Held, D; McGrew, A. 2003: 149ss; Sebastián, L. 2002: 93-98, 197; Fernández del Riesgo, M. 2005: 23-26).

Ahora bien, la globalización no sólo alcanza a la economía y a la política, sino que también está afectando a otras dimensiones de la realidad humano-social. Se observa una cierta uniformización en los comportamientos sociales y laborales. En el plano tecnoeconómico cada vez nos parecemos más, como consecuencia de una implantación mundial de la lógica tecnológica y del mercado. Y lo mismo ocurre con relación a ciertos usos y costumbres. Lo que el sociólogo José M^a Mardones denominó una “macdonalización”² o “uniformismo en el consumo de la cultura trivial”. Se va imponiendo una “mundialización” en usos, aficiones, modas, ideas y valores, facilitada por el ciberespacio, y la “cultura.punto.com”. Los jóvenes de Madrid, Nueva York, Tokio o Sao Paulo se parecen cada vez más.(Cf Álvarez Prieto, J.J., “Globalización y localización, cultura y consumo”. En VV. AA., 2002: 53). El volumen y la intensidad de las comunicaciones culturales globales están implicando un salto cualitativo. “Las culturas híbridas y las corporaciones mediáticas transnacionales han conseguido adentrarse de una manera significativa en las culturas e identidades nacionales” (Held, D; McGrew, A. 2003: 47). A través de los nuevos medios de interacción comunicativa se van filtrando pautas, estilos de vida y comportamientos sociales homogeneizadores., lo que lleva a algunos sociólogos a hablar de “occidentalización” o “americanización”. Una “globocolonización” que puede

² También de Barber en Mac World.

amenazar las singularidades culturales a base de un “monoculturalismo empobrecedor”, o “diseño uniformizante” (Fornet-Betancourt), que olvida que cada cultura es una “reserva de humanidad”. Una “asimilación monocultural” que propicia un “cierre categorial” que puede dejarnos indefensos frente a las actuales relaciones de dominación, hipnotizados por las imágenes del consumo. Lo que Guy Debord denominó “sociedad del espectáculo” y J. Baudrillard llamó “la cultura del simulacro”, que no da respuestas a nuestras necesidades de sentido más profundas. Respuestas que necesitan de la sabiduría que podemos encontrar en las tradiciones culturales, y en relaciones personales y comunitarias. Los ciudadanos de la *Aldea Global* pueden estar experimentando una crisis de identidad causada por una disociación esquizofrénica entre el mundo económico-instrumental y el simbólico-cultural, que queda cada vez más marginado. “Nos aqueja un funcionalismo que nos uniformiza en una suerte de mundialización económica y cultural, de mercado y consumo, de utilitarismo y eficacia y, por otra parte, experimentamos la crisis de identidad y de sentido, de quienes no se pueden acoger con regularidad a ninguna tradición o sentido. Esta ruptura entre funcionalidad y sentido de la vida, entre técnica y mercado, por una parte, y tradiciones y comunidad, por otra, es la enfermedad de nuestro tiempo” (Mardones, J.M. 1998: 212).

No obstante, como reacción defensiva, algunos intentan recuperar “lo propio”, “lo que diferencia”, “la memoria cultural” que nos pueden ayudar a recuperar la propia identidad. Se observa actualmente un recrudescimiento del fenómeno nacionalista. La España de las autonomías, la Europa de las regiones, y la traumática fragmentación de la antigua Unión Soviética y de la antigua Yugoslavia, son fenómenos sociales que, aparte de motivos e intereses políticos y económicos, están probablemente también modelados por factores culturales y reivindicativos de la propia identidad. (Cf Corm, G. 2004: 83ss). Y lo más preocupante es que el cosmopolitismo despersonalizador de la *Aldea Global*, puede alimentar como reacción un fenómeno localista exacerbador de la conciencia societal y étnica, que puede acabar alimentando una actitud hostil e incluso violenta. Y es que algunos de los que padecen la exclusión económica y política ven en la recuperación de las propias tradiciones culturales y religiosas un arma legitimadora, para condenar y oponerse a los que les excluyen. Ciertamente el “cosmopolitismo”, como alternativa a las identidades locales es un lujo que sólo una clase muy reducida puede permitirse. De la misma manera la indefensión ante los flujos económicos que provocan lo que Castells denomina como “bombas económicas nucleares” se torna en un rechazo ante un poder difuso pero no por ello menos letal y que adopta la vuelta a lo local de forma violenta en ocasiones. Por ello el propio Castells titula uno de sus trabajos como

“la fuerza de la identidad” y apuesta por lo “glocal”, la actuación local con alcance global.

Esta crisis económica e identitaria es una de las claves de nuestra era. Con ella está relacionado el auge que han adquirido los fundamentalismos culturales y político - religiosos, que condenan y estigmatizan a los que ven como explotadores y encarnación de la inmoralidad y de la injusticia. Basta recordar el conflicto palestino-israelí, las confrontaciones en la antigua Yugoslavia, y la reciente “guerra preventiva” en Irak. El fundamentalismo político y sobre todo el religioso es una grave patología con la que se enfrenta el siglo XXI (Cf. Tamayo Acosta, J.J. 2004: 74). Un fenómeno que puede alimentarse de resentimientos por injusticias padecidas durante largo tiempo, por envidias alimentadas por fracasos y agravios comparativos, que propician visiones simplistas, reduccionistas, dualistas, maniqueas y fatalistas, aunque también por la paranoia y la inseguridad. Todo ello lleva a algunos hasta la sacralización de la actividad criminal terrorista. Y en este sentido como nos recuerda Luis de Sebastián, “La globalización, al unirnos con los vínculos que crean las comunicaciones y los transportes, nos hace más próximos unos a otros y también más vulnerables a las posibles reacciones de la frustraciones y rabias de los otros, sobre todo de los desesperados. (Sebastián, Luis de 2002:144; Fernández del Riesgo, M. 2005: 27-30).

Las graves disfunciones de la globalización nos hacen tomar conciencia de la necesidad del diálogo, y de encontrar nuevas formas de organización e integración participativa en el ámbito económico, cultural y político, que nos ayuden a superar tantas sufrimientos e irracionalidades de nuestro mundo.

La hora de la ciudadanía

La última afirmación del epígrafe anterior nos obliga a caer en la cuenta de que hay que volver a recuperar y profundizar en el protagonismo y responsabilidad del ciudadano en la hora en que nos ha tocado vivir. Sin ello difícilmente alumbraremos alternativas frente a los graves retos que nos acucian.

Desde la filosofía política clásica sabemos que el ser humano es social por su misma condición, de tal manera que necesita de una colectividad, que se dota de una autoridad política al servicio de la misma, instrumentando su cohesión y organización. La raíz de la convivencia social está en la misma naturaleza humana, lo mismo que la autoridad funcional que la colectividad necesita. Una autoridad que los teóricos del contractualismo, desde la modernidad (Locke, Rousseau, Stuart Mill, etc.), nos enseñaron que dimana del mismo pueblo y del

ejercicio de la libertad de sus miembros. El sujeto político en el que se institucionaliza la autoridad política es el Estado, aunque, ciertamente, éste no agota toda la vida y las manifestaciones públicas de la sociedad. No hay que olvidar que la sociedad también se manifiesta en las diversas actividades económicas, profesionales, artísticas, educacionales, religiosas, etc. En sintonía con ello, la sociedad democrática y plural es defensora de un espacio público libre para el diálogo respetuoso de todas las ideologías, pensamientos y creencias, y la toma de iniciativas de toda índole, incluida también las de carácter político. Es una exigencia de justicia que tiene que ver con los derechos de los ciudadanos, que no son sino los derechos humanos. Sin ellos, los hombres y mujeres no serían sujetos activos y corresponsables de sus propias historias personales y sociales. Lo importante es que los ciudadanos, como agentes sociales activos, definan el bien común, y construyan el orden democrático mediante la razón comunicativa y la práctica de la solidaridad. Deberán buscar un ordenamiento racional básico, a base de un razonamiento deliberativo, que articule derechos fundamentales. Una concepción de la justicia, que se concrete en principios distributivos y normas básicas de convivencia. Ello supone un uso público de la razón por parte de una asociación de ciudadanos libres e iguales. Ello también ayudará a compatibilizar el pluralismo cultural y la viabilidad de un vínculo social. “El ideal de la ciudadanía - como nos recuerda John Rawls – impone un deber moral, no un deber legal, el deber de civilidad, para ser capaces de explicarse unos a otros, cuando se trata de cuestiones fundamentales, como los principios y las políticas por las que ellos abogan y votan pueden apoyarse en valores de la razón pública. Este deber también implica una buena disposición a escuchar a los otros y una ecuanimidad a la hora de decidir cuándo resultaría razonablemente acomodarse a sus puntos de vista”. (Rawls, John. 1996: 252). Ahora bien, estos valores políticos y principios justificados mediante un lenguaje asequible para todos no significa negar la existencia de otros valores en lo personal, familiar y asociativo, que pueden estar relacionados con teorías generales, que presentan una concepción global de la verdad, el bien y la felicidad. Es más, éstas últimas, en el discurso entrecruzado, pueden ayudar al establecimiento de ese orden constitucional básico. De tal modo que los principios de la regulación, mantenedores de la cohesión social, trascenderán, pero también podrán alimentarse de las diversas cosmovisiones. En este sentido las religiones, como otras cosmovisiones filosóficas, pueden contribuir a la fundamentación del vínculo común, siempre que su aportación se traduzca razonablemente en los valores políticos.

Ahora bien, la ciudadanía entendida como la relación política entre el individuo y la comunidad, gracias a la cual el ser humano se convierte en

miembro de pleno derecho de dicha comunidad, y a la que le deberá, en principio, una lealtad, se vertebrada en diversos niveles de coparticipación y responsabilidad. Y así hoy cabe hablar de una *ciudadanía política* ubicada en la participación en los diversos niveles de codecisión de la vida y el poder políticos, como referéndums, elecciones generales y locales, militancia en partidos políticos, y asunción de cargos públicos en los diversos niveles locales, nacionales o paraestatales. De una *ciudadanía económica*, por desgracia todavía muy poco desarrollada, ubicada en sindicatos, que deberían ser auténticamente independientes, (para esforzarse en que el salario no esté siempre por debajo de los precios y de los beneficios de los empresarios, y sea siempre “el pagano” de la inflación y de los ajustes de plantilla), y en la participación en los órganos de decisión empresarial, que como mecanismos insuficientes, hoy exigen buscar nuevas formas de codecisión en lo local y lo transnacional. Se trata de esta manera de una *ciudadanía civil* ubicada en la participación en asociaciones no políticas ni económicas pero importantes para la socialización del individuo, y que pueden ser fuentes de innovación y conciencia crítica, como asociaciones civiles, voluntariados, ONGS, y comunidades religiosas. Existe un “tercer sector” que está más allá o más acá de las prácticas políticas estandarizadas. Y teniendo en cuenta las actuales posibilidades de comunicación interactiva, gracias al desarrollo de las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación, y la cada vez mayor interdependencia de un mundo globalizado, son muchos los que ya hablan de que la *ciudadanía civil* debe traspasar el ámbito local y nacional, para constituirse en una *ciudadanía cosmopolita*, que admitiendo el hecho del multiculturalismo y la polietnicidad, fomente el respeto a toda cultura, y su derecho a la supervivencia y a la convivencia con otras. Se trataría de un cosmopolitismo desde lo local hacia lo global, hacia la interrelación entre particulares hacia una globalidad, lo que Castells denomina con el neologismo “glocal”. Ciudadanía que también puede ser fuente de innovación, y de fórmulas de integración enriquecedora, que pueden y deben iluminar la vida política y social cada vez más limitada por las formas tradicionales de “politeia”. Una ciudadanía glocalista que puede ser un medio para luchar contra el racismo, la xenofobia, la intolerancia, y los fundamentalismos políticos y religiosos, que, como hemos visto, alimentan la crispación y la fractura de un mundo injusto y dislocado. Esta *ciudadanía cosmopolita* puede verse estimulada y convertirse en portadora del diálogo intercultural.

En definitiva podemos decir que una “globalización del peligro” exige hoy respuestas globales de alcance económico, político y cosmopolita-cultural, a cuya elaboración deben de coadyuvar todas las modalidades de la ciudadanía a

las que hemos aludido. Pero en nuestra reflexión queremos hacer hincapié en las posibilidades del diálogo intercultural, que debería de protagonizar la *ciudadanía cosmopolita*, y que puede encontrar en el ciberespacio un instrumento eficaz. Y es que las respuestas a las grandes cuestiones cruciales en las que hoy nos jugamos nuestro sentido y destino, sólo podrán emerger “desde las redes de significado que tejen las diversas culturas, las cuales, actualmente sometidas a la presión “desculturizadora” de la universalidad economicista del mercado global, han de encontrar, resistiendo a ese falso universalismo tan unilateral y remozadamente imperialista, las zonas de confluencia ética y política para que germine en ellas el *sentido* de la humanidad compartida sin el cual no será posible abrir paso a una diferente *globalización solidaria*, apenas vislumbrada como posible”(Pérez Tapia, José Antonio. 2003: 29).

El diálogo intercultural

El fundamentalismo, ya sea político o religioso, como pensamiento precrítico y ayuno de método hermeneútico, reifica la tradición “momificándola”, e impide la asunción crítica y personalizada de los propios referentes. Referentes que son necesarios para construir la propia identidad. El que padece la “desfiliación” y pierde la “memoria” no sabe quién es. El presentismo relativizador y nihilista de la postmodernidad, a la postre se consuela con la pseodocultura del tener y del consumismo. Pero el fundamentalismo impide la posibilidad de que la propia tradición, como referentes orientadores que ha ido descubriendo y construyendo nuestro propio entorno sociocultural, nos ayude a iluminar los retos que se nos presentan, gracias a una hermenéutica contextualizada, que permite aprovecharnos de las potencialidades de la tradición, y de la oportuna recreación. Algo propio de nuestra condición histórica, que obliga a una tensión incesante entre continuidad y discontinuidad. (Cf Duch, Ll., “Tradición”, en Mardones J.M. Dir. 1999: 88). En verdad, “la dialéctica entre tradición e innovación forma parte de flujo vital de cada cultura”. (Fornet-Betancourt, R. 2001: 224). Y en este mundo globalizado de la cultura trivializada y despersonalizada (“macdonalización”), de lo que se trata es de recuperar la propia identidad, como tarea viva, creadora y responsable. Tarea que puede, además, asumirse en el contexto de un diálogo intercultural, como medio para descubrir valores y referentes transculturales integradores, en un mundo globalizado, que, hoy por hoy, garantiza la insolidaridad y la fractura.

Ciertamente, en la *Aldea Global* nos encaminamos, gracias a la agilidad y rapidez de los transportes, y las técnicas de la información y de la comunicación,

hacia un mundo cada vez más ecuménico y policéntrico, que exige, como dice Eugenio Triás, “perspectivas abiertas”. Frente a ello, la llamada “filosofía de la interculturalidad” valora positivamente el pluralismo cultural, porque cree en el valor de la diversidad y de la discrepancia, como ocasiones para el propio enriquecimiento del individuo y de la sociedad. La interculturalidad entendida como la posibilidad de la interacción entre las culturas, o mejor como un encuentro existencial entre las mismas, presidido por un auténtico diálogo, presupone el reconocimiento y el respeto de todas las culturas, y la superación del arrogante etnocentrismo occidental. En este sentido es oportuna la ironía crítica de Ulrich Beck al describir la siguiente caricatura ético-política: “Los conquistadores españoles pisan en medio del brillo de sus armaduras, con caballo y armas, el suelo del Nuevo Mundo. “Hemos venido –dicen- para hablar con vosotros de Dios, la civilización y la verdad”. Y un grupo de nativos, mirándolos perplejos, responden: “Claro, ¿qué queréis saber?” (Beck, U. 2003: 36-37). Por contraposición, la interculturalidad contempla la posibilidad del contraste y combinación creativa de las culturas, que pueden alumbrar nuevas alternativas, que enriquezcan el proceso de la humanización, y el fortalecimiento de la dignidad humana. Encierra, una invitación a “la ecumene entre los pueblos”, en la que hablen todas las memorias históricas, y especialmente las olvidadas, despreciadas y agredidas por el monoculturalismo prepotente occidental. (Raimon Panikkar) *La ética de la alteridad* desarrollada por Emmanuel Levinas, ayuda a profundizar en la dimensión ética de la interculturalidad. El “extraño” se convierte en “compañero”, en el “tú de nuestro yo”, en “el envés de mi subjetividad”. Estamos originariamente referidos al “otro” del que debemos de sentirnos responsables. La “primacía del otro”, que él defiende, significa que no puedo justificarme moralmente, sin procurar la justificación del otro. Ello significa que nuestro proyecto de realización tiene “que pasar por los otros”. Se trata de una ética que se fundamenta en una existencia libre y solidaria con el destino del otro y que coloca a la *humanitas* como el límite inviolable. (Cf Levinas, E. 1977; 1998). La no indiferencia y la responsabilidad por el otro son presupuestos ético-antropológicos que invitan al diálogo intercultural, como medio de encuentro, comunión y mutuo enriquecimiento que rompe el prejuicio del etnocentrismo y la falsa superioridad. La intersubjetividad que nos constituye se fundamenta en una *estructura responsiva*, que se cimenta en tres momentos: la *interpelación* o dejarse interpelar por las otras culturas sin prejuicios de superioridad (todos podemos aprender de todos); el *testimonio* o exposición de la propia cultura, que posibilita el mestizaje enriquecedor; y la *dialogicidad* como elemento constitutivo (Cf González R. Arnaiz, G, “La interculturalidad como categoría moral”. En González R. Arnaiz, G. Coord. 2002:96). Y si nuestra

“subjetividad” es “intersubjetividad”, la interculturalidad se nos revela como una exigencia antropológica y moral, y pensamos que también política. Algo en lo que también ha insistido Raúl Fonet-Betancourt, pues también para él la subjetivización es solidaridad y opción ética a favor de la justicia, que promueve la “sociedad comunitaria y convivencial”, en la que todo individuo es “un convidado al convite de la *humanistas*”. Como defiende este autor, el diálogo entre las culturas debe estar al servicio de lo humano. Y la toma de conciencia de la parcialidad de toda cultura, situada en el tiempo, justifica una actitud hermenéutica anti-reduccionista y anti-etnocéntrica, negándose a absolutizar lo propio, e invitando, por el contrario, a contrastar e intercambiar ideas. Encierra la posibilidad de que cada cultura se deje interpelar por las otras y sus maneras alternativas de ver y evaluar las cosas, como ocasión para promover la propia autorrevisión crítica, la mutua fecundación, y el alumbramiento de nuevas alternativas que promuevan el entendimiento, la integración, y la solución de los problemas de la convivencia. Y es que el aprender a vernos como nos ven los otros, es un buen método para descubrir las propias limitaciones, contradicciones y carencias, a lo mejor desconocidas hasta ahora, y descubrir nuevas posibilidades, bien ocultas en nuestra propia tradición o aprendidas de los demás. Se trataría de aprender a conocer con los otros. Cabe incluso plantearse la posibilidad de una *transculturación como proceso de universalización* consistente en el descubrimiento y la aceptación de “*la solidaria equivalencia de los logos en los que hablan las culturas*”. De este modo también se puede descubrir lo universal en las diferencias, lo que podríamos entender por un *humanismo ecuménico*. Unidad y diferencia se sitúan ahora en un plan distinto, pues pueden convivir, sin buscarse la incompatibilidad, pues cada cultura encierra una versión de la verdad del ser humano. Y en la comprensión y enriquecimiento mutuos se pueden descubrir un horizonte de inteligibilidad compartido en el que podemos descubrir en lo que estamos de acuerdo, y en lo que no. (Cf Fonet-Betancourt, R. 2001, 31, 64, 99-100, 105, 310-313, 315-316, 320-321).

Desde estos presupuestos, la filosofía de la interculturalidad nos anima a descubrir, desde un diálogo que implica “una confianza mutua en una aventura común hacia lo desconocido”, y una comunicación y fecundación que se pretenden mutuas o recíprocas (Raimon Panikkar), cuáles son las preguntas fundamentales y los problemas presuntamente universales, que siguen acuciando a la humanidad, y que pueden referirse a cuestiones éticas, sociales, políticas y religiosas.

El diálogo intercultural puede ayudarnos a descubrir, en los diversos contextos relativos y existenciales ciertos “universales” o “invariantes

humanos”(Raimon Panikkar), que podemos llegar a considerar como “transculturales” en la medida en que sepamos descubrir sus equivalentes en las diversas culturas. “Invariantes” que remiten a características, necesidades y valores, que pueden ayudarnos a ir configurando el contenido de una “naturaleza humana”, concebida desde luego como “un concepto en relación trascendental con sus respectivas encarnaciones concretas” (Panikkar, R. “La interpelación intercultural”, en González R. Arnaiz, G. Coord. 2002: 44). En este sentido las diversas culturas serían expresiones de esas “constantes antropológicas”. Constantes que parecen ser la autoexperiencia original del yo la capacidad de autodeterminación (moralidad), la cognitividad, la mundaneidad, la corporeidad, la temporalidad, la comunitariedad, la historicidad y la religiosidad. Constantes que son en verdad una llamada a la creatividad y a la innovación permanente. Porque lo que está claro es que, como afirma Maurice Buechot, no hay una única forma o modalidad de realizar la naturaleza humana. Sin embargo la filosofía de la interculturalidad parece querer recuperar un reto abandonado tras el estructuralismo y la filosofía postmoderna: intentar hacerse de nuevo con *enunciados universales sobre el hombre*. Y ello es importante por sus consecuencias éticas, sociales y políticas. Y es que si no hay algo en común entre el “sapiens” del paleolítico inferior y el ciudadano cosmopolita del siglo XXI, nos quedamos sin argumento para convertir al otro en mi prójimo, y sin armas con las que combatir el “orden” socioeconómico y político, que hoy garantiza la globalización de la exclusión y la presión. (Cf Fernández del Riesgo, M. 2005:121-131)

De lo que se trata, por el contrario es de conseguir una defensa universal y transcultural de la dignidad y los derechos humanos, que puede incluso en lo sucesivo ir enriqueciendo sus propios contenidos, de cara a iluminar los desafíos que se nos vienen encima. Y en este sentido tiene razón el profesor Pérez Tapias cuando sostiene que una sociedad multicultural que quiera ser democrática tiene que ser necesariamente intercultural.

Por otro lado, en una época de circulación informacional como la que nos toca vivir, la interculturalidad se convierte en la única estrategia posible para que las culturas puedan sobrevivir en su identidad particular. El mestizaje se presenta como la posibilidad recombinante de avanzar y asumir los riesgos de la homogeneización globalizadora. A través de compartir las diversas soluciones ofrecidas por las diferentes culturas, cada una en particular podrá encontrar sus propias estrategias de supervivencia. La inclusión de todas las experiencias humanas bajo el esquema del neoliberalismo significa la eliminación progresiva de toda particularidad. Y por ello sólo en el diálogo intercultural, cada particularidad podrá reforzar su propia identidad al tiempo que refuerza las otras.

Así que, incluso desde una visión pragmática, sólo ese diálogo contiene la esperanza de la supervivencia, es decir, diálogo y no aislamiento, solidaridad y no exclusividad.

Sin un límite de lo humano, nos quedamos, por ejemplo, sin criterios y desarmados frente a las posibilidades pero también las amenazas, que se barruntan desde el campo de las ciencias y las tecnologías. La biogenética puede tener magníficas aplicaciones en el campo de la medicina, pero también en un futuro la posibilidad de alumbrar una sociedad de clones. La ciencia –tecnología ya especula en lo que hoy es todavía “ciencia ficción”, pero puede que no lo sea en un futuro no tan lejano: el alumbramiento de lo “ultrahumano”; androides mitad orgánico y mitad inorgánico, androides con sentido común y responsabilidad, gracias a la complementación de la inteligencia artificial y las redes neuronales. Un antecedente de todo ello es ya lo que se denomina el “hombre biónico” (integración del hombre y la máquina, gracias al control cerebral del artefacto). La neurociencia aspira a aliarse cada vez más con la robótica gracias a la conexión de electrodos con nervios. Y así, actualmente se experimenta con el ojo biónico para superar la ceguera (experiencias como por ejemplo el ojo Dobbelle que consiste en un implante directo en el cerebro de personas ciegas), con el *chip* que le haga recuperar la motricidad al tetrapléjico, y ya es una realidad, aunque a perfeccionar, la extremidad biónica para el que haya sufrido una amputación. ¿Se avanzará en ese terreno, sustituyendo, cada vez, más las neuronas por *chips*, y los nervios por cables? Las investigaciones en curso parecen testimoniar que la capacidad que tiene el ser humano para reconstruirse avanza a pasos agigantados. ¿Podremos hablar en un futuro de “tecnología animista”? y ¿terminarán los artefactos tecnológicos y los androides escapando al control humano? ¿La “tecnoevolución” terminará sustituyendo al sapiens por un conjunto de sistemas cibernéticos evolutivos? ¿No estamos a las puertas del “transhumanismo”, que acabará con el imaginario mítico-simbólico del *homo religiosus*, que ha sobrevivido en la versión secularizada del hombre prometeico e ilustrado de la modernidad? (Cf Winner, L. 1979; Hottois, G. 1990; Caudill, M. 1992; Mazlisch, 1999).

Ésta es la prédica de muchos de los movimientos transhumanistas que rechazan el “cuerpo” recibido por la naturaleza y al que consideran una molestia. De ahí la necesidad de reconstruirlo. Éste es el ideario de autores como Ray Kurzweill o Kevin Warwick, quienes consideran un deber superar las barreras físicas, las limitaciones, impuesta por la evolución natural gracias a la reinención tecnológica del cuerpo: *Nací humano. Pero esto fue un accidente del*

destino –simplemente una cuestión de lugar y tiempo. Pienso que es algo sobre lo que tenemos poder para cambiarlo (Warwick, 2000)³.

Está claro que el dilema humanismo-nuevas tecnologías es ya inevitable, y es urgente un debate en profundidad, porque en ello nos jugamos nuestro futuro. Lo que parece estar claro es que no podemos aceptar acríticamente los dictámenes de las nuevas tecnologías. No es de recibo el *imperativo tecnológico: lo posible es factible y debe ser realizado*. No podemos admitir la hegemonía del “interés tecnológico”, que debe de estar sometido al “interés humano”. La tecnología no tiene una justificación o legitimación en su propio desarrollo sin más, por mucho que oigamos un discurso persistente al respecto. Sin límites nos amenaza la autodestrucción, sin proporción en lo tecnológico entramos en peligros como los actuales: el problema medioambiental, el paro estructural, enfermedades asociadas al desarrollo tecnológico, etc. Y esto es ciertamente un peligro de la actual “idología de la tecnología”, que resalta los medios olvidando los fines. “...se constata que la cuestión de los medios se ha vuelto consideración dominante, incluso única, mientras que la cuestión de los fines para los que sirven esos medios se deja al albur de factores azarosos, cuando no expresamente reclusa en el ámbito de las opiniones privadas, irrelevantes públicamente en una cultura subyugada por el instrumentalismo de la razón científico-técnica que acapara el campo del saber”. Hoy nos encontramos con el déficit de “un entramado cultural muy potente en los medios, pero cada vez más desorientado en cuanto a los fines” (Pérez Tapias, José Antonio. 2003: 144-145, 163; Cf Graham, G.2001: 20ss). Hace falta pues una hermenéutica de la ciencia y las nuevas tecnologías, que nos posibilite resituarnos, y alumbrar tal vez una nueva manera de entendernos, pero que no puede significar romper totalmente con el *cordón umbilical* que nos une a nuestra historia pasada y su poso de sabiduría. Una hermenéutica que nos permita la continuación de la aventura humana con dignidad y libertad. Nuestra esencia o naturaleza se desvela cada vez más como abierta y en continua autosuperación, pero el reto está en que

³ Sin duda el libro de Catherine Hayles, *How We Became Post Humans*, es un diagnóstico claro y equivocado del fervor posthumanista: “La característica definitoria del momento cultural presente con la creencia de que la información puede circular sin cambios entre los diversos sustratos materiales. La perspectiva posthumana privilegia el patrón informacional sobre la instanciación material y cree que el cuerpo es la prótesis original que debemos aprender todos a manipular” (Hayles, 1999: 2, 3) Su posición es clara: Si mi pesadilla es una cultura habitada por posthumanos que miran a su cuerpo como accesorios de moda antes que el suelo del ser, mi sueño es una versión de lo posthumano que abraza las posibilidades de las tecnologías de la información sin dejarse seducir por las fantasías de poder e inmortalidad descarnada, que es consciente y celebra la finitud como una condición del ser humano y que entiende que la vida humana está empotrada en un mundo material de gran complejidad, del que dependemos para nuestra supervivencia continua.

procuremos que siga siendo humana. (Cf Molinuevo, J.L. 2004; Fernández del Riesgo, M. 2007:78ss). Frente a la rendición ante el autonomismo de la técnica, que se sobrepone al ser humano y sus necesidades, un pretendido determinismo o automatismo tecnológico que marca, sin más, el “progreso”, y somete al hombre a la tecnocracia, y el desánimo ante un regreso moral y político que otros constatan, afirma el profesor Molinuevo que hay que recuperar dos conceptos básicos de la Ilustración: la libertad y la responsabilidad. Y es que la criatura (la técnica) no puede sobrepasar a su creador (el hombre), ello significaría un mundo al revés, que sería expresión de la derrota del humanismo, y la victoria de la “estupidez tecnológica” que concibe a la tecnología como nuestro destino. El reto actual es intentar salvar a la humanidad en el seno de la nueva civilización tecnológica, sabiendo que “la tecnología no puede sustituir al hombre” (Dominique Wolton). Frente al “sonambulismo tecnológico”, que nos invita a incorporar de un modo ingenuo y acrítico las nuevas tecnologías, debemos, de modo perentorio, llevar a cabo una reflexión crítica sobre las potencialidades de esa nueva mediación. Y es que las posibilidades tecnológicas tienen que estar orientadas y delimitadas en su desarrollo por nuestros propios límites y necesidades genuinamente humanas. (Cf Winner, L. 1987: 21ss; 45ss; 68ss; Pérez Tapia, José Antonio. 2003: 173).

En la medida en que el diálogo intercultural puede ayudar a desvelar, como hemos dicho, esos invariantes humanos, y la condición paradigmática que tienen los derechos humanos, como patrimonio de la humanidad, como el ADN cultural de nuestra especie (J. Lorite Mena), puede tener una función de vigilancia crítica. Vigilancia, que puede iluminar los retos de la globalización a los que hemos aludido, y ayudar a descubrir nuevos modos de ser y estar en la realidad. Derechos que serán defendidos no sólo ya como un hallazgo de la razón occidental, sino más bien como “un conjunto de parámetros de conducta y de evaluación, concordemente destilados –por obra de todos los Estados- de tradiciones ideológicas y filosóficas, de preceptos religiosos y conceptos del mundo, y transformados por los Estados mismos en código internacional de conducta”. (Cassese, A. 1993: 227). Dicho de otro modo, el diálogo intercultural puede reforzar la defensa de unos criterios éticos transculturales a los que no deberíamos renunciar. Es por ello, como ha dicho Raimon Panikkar *una epifanía de la esperanza y un imperativo humano de nuestro tiempo*, que añado yo, debe iluminar los retos tecnológicos, sociales, éticos y políticos de la globalización. Como se pregunta el profesor Pérez Tapia, ante el reto de buscar el *sentido* de la travesía de nuestras existencias, “¿estamos condenados al vagar nihilista por una historia cuyos desarrollos tecnológicos la han vaciado de la tensión temporal que hace posible el horizonte de los *finés* de nuestra *humanidad*?”. La respuesta sólo

podremos encontrarla, si la hay, en ese “gran diálogo”, “al que hemos de autoconvocarnos los tripulantes de nuestra nave planetaria” (Pérez Tapia, José Antonio. 2003: 13). Si no es así, podremos, como “el aprendiz de brujo”, ser víctimas de nuestros propios monstruos. Hoy más que nunca es urgente ese diálogo en busca de un horizonte de sentido, sin el que la tecnociencia, “la revolución informacional”, y nuestra cultura digital nos convertirán en naufragos a la deriva.

Ahora bien, este diálogo intercultural no deberá ser tarea y responsabilidad sólo de los políticos, de los científicos que no quieran dejar de ser humanos, y de los intelectuales, sino también de la ciudadanía cosmopolita, de los internautas, que puede encontrar en el ciberespacio un instrumento muy oportuno. La ciudadanía cosmopolita será más eficaz si se convierte en ciudadanía digital.

La ciudadanía cosmopolita y el ciberespacio

Es amplia la opinión de que la ciudadanía, en estos tiempos de globalización, debe de aprovecharse de las posibilidades que ofrece la actual *tercera revolución industrial*, en la que lo más importante no son los *insumos de energía*, como fue el caso de las dos anteriores, sino los *insumos de información*. El actual desarrollo de las tecnologías de la información y de la comunicación (TIC), y especialmente el software libre (Richard Stallman) y el software de Código Abierto (Eric Raymond), por contraposición al software propietario que defiende un sistema de licencias de uso para la gestión de las tecnologías telemáticas, pueden ser un eficaz instrumento de información y conocimiento, de cara a universalizar criterios y valores, y alumbrar nuevas alternativas, frente a los retos que nos acucian. Y junto a éstos, la progresiva reivindicación de una cultura libre, de un conocimiento a disposición de los ciudadanos indica un camino posible y factible para poder “empoderar” a las culturas y a sus miembros. Nuestra esperanza puede estar, en parte, en la *ciudadanía digital*. Ello significa avanzar hacia el libre acceso a la información, al conocimiento, y a la innovación por parte de los ciudadanos, lo cual debería llegar a reconocerse como un nuevo derecho (lo que podríamos denominar “derecho cibernético o digital”, esto es, el derecho de toda persona a poder tener acceso libre a las redes telemáticas y a disfrutar, manejar, modificar y compartir contenidos). Ciudadanía digital que también implicaría pero en absoluto se reduce a la posibilidad de agilizar la interacción con la administración del Estado y los servicios públicos; y la aplicación de la red, especialmente, al mundo laboral y al espacio educativo (Basta recordar las posibilidades de la biblioteca electrónica, de repositorios como

el Proyecto Gutenberg o la Wikipedia, o de un metabuscador de información como *Google*) Todo ello supondría poner la tecnología telemática al servicio de la ciudadanía, de cara a avanzar en la racionalización y humanización de nuestra sociedad; aumentar las posibilidades de la razón dialogal, con su potencial crítico y hermenéutico; y profundizar en una democracia participativa y deliberativa. Es cierto que para que estas posibilidades sean viables debemos de evitar el predominio unilateral de la “cultura audiovisual”, portadora de una nueva forma de “inteligencia *simultánea*”, que desarrolla una lógica no-proposicional, y un lenguaje degradado (*chateo*) a base de “fórmulas alusivas y genéricas” y reforzado por elementos icónicos. Éste es el peligro de la trivialización del poderoso instrumento tecnológico que constituye Internet. Esta cultura audiovisual debe ser complemento, pero no sustituto de la lectura de textos, de la lógica secuencial y su “potencial analítico, objetivante y argumentativo”, no puede constituirse así en un sustituto completo de todas las demás tradiciones que concurren en las culturas: desde las tradiciones orales a lo impreso, pasando por la fotografía, cinematografía, etc. Además, el conocimiento vía comunicación es algo más que el mero intercambio de mensajes informativos; la información ha de convertirse en conocimiento gracias a la elaboración dialógica o individual. La comunicación entre interlocutores implica el ejercicio de una relación dialógica portadora de las diversas formas de racionalidad, y que, junto al saber escuchar, posibilita la comprensión. La información de datos sobre el mundo y nuestro entorno no es suficiente, sino simple material para alumbrar significados (interpretar) respecto a nuestra realidad humana. Por todo ello, hoy estamos necesitados de compaginar y articular la visión con la escucha de la palabra que nos interpela. “No podemos ni debemos dejar de *ver* la realidad, pero *hay que escuchar para ver mejor*”. (Cf Pérez Tapias, José Antonio. 2003: 49, 158ss, 163). No obstante, la mediación de las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación (TIC), pueden ciertamente revolucionar las formas de relacionarnos, porque la disponibilidad digital abre un abanico de posibilidades enormes. Ente otras cosas, puede facilitar el desarrollo, en un futuro, de los márgenes de codecisión colectiva, que nos acercarán progresivamente al sueño de la democracia directa. Aunque este evidentemente es un camino todavía de largo recorrido gracias a las TIC se nos ofrecen nuevas formas de interrelación y organización. Basta pensar en las comunidades virtuales, la empresa-red, la escuela-red, el partido-red, etc. “Pero de la realidad de esas novedades no hay que sacar consecuencias precipitadas respecto a la realidad en su conjunto. “La sola tecnología es impotente para la recuperación del vínculo social”. Hay estructuras económicas y políticas y una anorexia moral que no desaparecen de hoy para mañana. Sin embargo “hay que pensar lo *aún*

imposible para que alguna vez llegue a ser posible” (Pérez Tapias, José Antonio. 2003:184; 196; cf. Graham, G. 2001: 71ss). De momento de lo que se trataría es de mejorar la organización democrática de los partidos, la participación ciudadana en la elección de sus representantes, y el control de la ciudadanía sobre la praxis de las instituciones políticas. Todo ello son posibilidades que depende del uso inteligente y político de la tecnología, de su apropiación social, cosa que no existe en su diseño.

En nuestro país, por ejemplo, ya hay políticos que plantean la conveniencia de replantear el modelo de organización de los partidos, de cara a su profundización democrática, y a agilizar su comunicación con la ciudadanía en general. Hacen falta estructuras más flexibles e innovadoras en una sociedad cada vez más compleja y plural desde el punto de vista cultural e ideológico. En un futuro tendrá cada vez más protagonismo la videopolítica, el activismo digital, la ciberafiliación, y los cibervoluntarios. Las redes digitales cada vez desarrollarán más su formidable capacidad de movilización. Es cierto que ello también conlleva el peligro de las estrategias elitistas, que aprovechen la brecha digital para heterodirigir y manipular, fomentando la obediencia acrítica y el reclutamiento dogmático. Pero frente a esa práctica antidemocrática, que puede funcionar al principio, la red digital tiene un arma poderosa en su carácter horizontal, que sustituye, como comenta Pérez Tapias, la comunicación unidireccional (“de uno a muchos”), por otra multidireccional (“de muchos a muchos”), que se abre a la interacción simétrica, rompiendo con los esquemas reificados y autoritarios, y propiciando el desarrollo de las capacidades individuales. En principio, la red digital favorece cada vez más el micropoder del ciudadano de a pie pero insistamos en que no hay nada decidido. Ello abre la esperanza, frente a los abusos monopólicos, de alterar las relaciones entre dirigentes y dirigidos. A la larga, y a pesar de los riesgos, la libertad de expresión y comunicación, es el mejor antídoto contra la deshumanización y la alienación, y contra la utilización torticera de los medios de comunicación, de cara a la manipulación de la opinión pública. Como bien sabía Jefferson, el conocimiento es la garantía básica de la democracia y la cultura del pueblo la defensa más fuerte para evitar los abusos. Evidentemente el “cuarto poder” es la “gran tentación” del poder político y del económico. Ella propicia la tecnocracia y la ausencia de una ciudadanía activa y crítica. Por contraposición, la práctica de la red digital acaba identificándose con: “placer por el conocimiento compartido y por la creación colectiva de contenidos; alergia al adoctrinamiento ideológico; rechazo a la verticalidad organizativa; fórmulas más abiertas y puntuales de colaboración; nuevos códigos relacionales y de socialización de intereses; reconocimiento a los liderazgos que crean valor; sensibilidad por los temas más

cotidianos y personales; visión global de la realidad local y creatividad permanente como motor de la innovación”. (Gutiérrez-Rubí, Antoni, “El nacimiento del ciberactivismo político”. *El País*, 22-6-2008). Sólo así podremos pasar de una “democracia mediatizada” por los propios medios de comunicación, por las técnicas plebiscitarias de encuestas de opinión, y el marketing político, que anula el protagonismo responsable de los ciudadanos, a una “democracia mediática”, (J.B. Thompson) que pondría a Internet y las nuevas tecnologías al servicio de la participación deliberativa y crítica.

Ciertamente Internet revoluciona la comunicación modificando el espacio social. Por ello es un poder que necesita de una regulación pública y de una intervención por parte de la sociedad civil. Pues Internet por sí mismo no es democrático ni antidemocrático. Alguien lo definió como una tecnología de pasado militar, presente anarquista y futuro probablemente empresarial. Las transformaciones en su carácter son bien evidentes en su historia, nada más lejos de Vannevar Bush, cuando se pone al frente de la red Arpa, que alguna vez esta tecnología se convirtiera en una forma de comunicación dialógica y con evidente interés político. Y es que, como seguiremos insistiendo en nuestra reflexión, la tecnología, a pesar de sus posibilidades no basta, pues sin determinados presupuestos éticos, y sin una voluntad política, no se pondrá el espacio cibernético o el “ágora electrónica” al servicio de las libertades políticas, y la posibilidad de la “ciberatenas” (Andoni Alonso, I. Arzo) se esfumará como un espejismo. La pelota sigue en el alero en la medida en que Internet no es todavía un espacio libre, pero tampoco ha confirmado la profecía orwelliana (M. Castells) (Cf Pérez Tapias, José Antonio. 2003: 124ss; 132ss; Cairo Carou, Heriberto Edición. 2002).

Sin embargo, con esos presupuestos, a los que todavía tenemos que aludir, el gran protagonista podría ser un ciudadano digital que podría ser, cada vez más, un ciudadano de una sociedad abierta a la interacción y convergencia con otras sociedades. Y ello desde su propio domicilio (“cosmopolita doméstico”). Esto lo permite la configuración de comunidades virtuales protagonistas de una comunicación no-presencial, que trasciende incluso las fronteras nacionales. Es la posibilidad de la *Telópolis* o ciudad a distancia, desterritorializada, que puede alcanzar nivel planetario (Cf Echeverría, J. 1994; Echeverría, J. 1995). Un nuevo “espacio-tiempo social”, *infosfera* (Douglas Rushkoff), que ahora sobrevuela y sobredetermina, el entorno natural, el ámbito cultural, y el espacio nacional y político. (Cf Pérez Tapias, José Antonio. 2003: 47; Graham, G. 2001). ¿Para bien o para mal? Eso lo dirá el futuro próximo. Lo que sí parece claro es que donde crecen las posibilidades también aumentan los riesgos. Nadie puede sostener

seriamente que los caminos que tome Internet o las futuras tecnologías de la información sean completamente distintos a los que ahora sigue.

No obstante, parece que la “ciudadanía solidaria” puede encontrar en el software libre y en el conocimiento libre, un instrumento revolucionario, donde la sinergia se opone a la competencia por el control y comercialización de los nuevos productos, y donde rige la exclusividad y la escasez, como catalizadores de la oferta y la demanda, y la especulación de los precios. Pero ahora se abre un nuevo modelo económico, que no busca primariamente la comercialización del conocimiento con la finalidad de obtener beneficios. Frente al “Capitalismo cognitivo”, cuya fuerza de trabajo es el “cognitariado”, productor de artefactos, de comunicación e información, y almacenadores de conocimiento, surge una revolución en el ámbito telemático, pues “Internet es valiosa porque muchos tienen acceso a ella, y suma el acervo aportado por sus propios usuarios. Al contrario de lo que ocurre con los medios materiales, la riqueza basada en la información no se consume, no se agota. Se automultiplica al compartirse, sin que pierda valor por ello. Cuantos más miembros de la comunidad virtual acceden al servicio, mayor es el valor del mismo para todos” Es lo novedoso de la “noo-riqueza” (J. Echeverría). (Bustamante, Javier, “Cooperación en el ciberespacio: Bases para una ciudadanía digital”. En *Argumentos de Razón Técnica*, nº 10, 2007: 307; cf 322; Ayestarán, Ignacio. “Capitalismo cognitivo en la economía *High Tech Y Low Cost*: De la ética Hacker a la Wikinomía”. En *Argumentos de Razón Técnica*, nº 10, 2007: 89ss.; VV. AA. 2004). Frente a la sociedad del mercado, se recorta en nuestro horizonte, una *sociedad del intercambio*, donde los usuarios pueden relacionarse e intercambiar conocimiento, sin la mediación de la empresa mercantil. Y es que la sociedad del conocimiento está abriendo la posibilidad de una nueva manera de articular y construir la sociedad de incalculables posibilidades en todos los órdenes, desde el económico, y el político, al intelectual en general. Estas posibilidades, parecen, pues, estar exigiendo, como indica el profesor Javier Bustamante, una nueva forma de contrato social, que rompa el alicorto concepto de propiedad hasta ahora vigente. Y es que a medida que aumentan las posibilidades de la interacción participativa y mutuamente enriquecedora en el orden del conocimiento y de la codecisión, el carácter exclusivista de la propiedad se torna cuestionable. Se trata, pues, de contraponer, como afirma Javier Echeverría, el “conocimiento libre” al “conocimiento propietario”, para favorecer una sociedad abierta e inclusiva frente a una sociedad cerrada, que propicia los “feudos de la información” y los monopolios y oligopolios (“Señores de las Redes”) La digitalización y telematización da ocasión para la privatización de determinados bienes-conocimientos. Por eso ahora es un reto político importante el poner

límites a la mercantilización de las TIC. En esa línea el software libre implica una nueva gestión del conocimiento (almacenamiento y distribución libre), que potencia la innovación epistémica y tecnológica, gracias al “libre examen” y “la libre interpretación del conocimiento heredado”, por parte no sólo de los fabricantes, sino también de los suministradores y usuarios expertos. El conocimiento como bien común “debe ser producido en abierto”, pues un conocimiento compartido es potencialmente mucho más innovador. Y es que evidentemente, “Las propuestas innovadoras pasan más filtros si los procesos de valoración son abiertos”. Algo que dificulta el conocimiento patentado, que permite el uso del software, pero no transmite la propiedad de las TIC al que las usa, para la manipulación y posible mejora de los tecnolenguajes (“códigos fuente, sistemas operativos, lenguajes de programación, etc.”) (Cf Echeverría, Javier, “Sociedad abierta del conocimiento”. En *Argumentos de Razón Técnica*, nº 10, 2007: 69ss; Castells M. Himanen, P. 2002). El software libre promueve una cierta socialización de la información y una positiva redistribución del conocimiento. Y en este sentido también podría convertirse en instrumento de cara a la creación de “una esfera pública de discusión tecnológica” de cara a iluminar desde el punto de vista ético y político las posibilidades de las nuevas tecnologías. (Cf Pérez Tapias, José Antonio. 2003: 196) El enemigo de esta posibilidad, hoy más soñada que una realidad triunfante, es la tecnocracia capitalista, un capitalismo que olvidándose de los ideales democráticos pone a las nuevas tecnologías a su servicio.

No olvidemos que el diálogo, la política y en muchos sentidos la tecnología no son reducibles a mera economía. Tal como señala Franco Berardi: Internet no es una máquina de hacer dinero. No lo ha sido nunca y no puede convertirse en ello. Esto no quiere decir que la red no tenga nada que ver con la economía. Por el contrario, se ha convertido en una infraestructura indispensable para la producción y la realización del capital. Pero su cultura específica no puede ser reducida a la economía. Internet ha abierto un capítulo completamente nuevo del proceso de producción. La inmaterialización del producto, el principio de cooperación, la continuidad inseparable entre producción y consumo han hecho saltar los criterios tradicionales de definición del valor de las mercancías. Quien entra en la red no cree ser un cliente sino un colaborador, y por eso no quiere pagar. Ni AOL ni Microsoft ni los demás tiburones pueden cambiar este hecho, que no es sólo un rasgo cultural un tanto anarcoide, sino el corazón mismo de la relación de trabajo digital. No debemos pensar que Internet es una especie de isla extravagante en la que ha entrado en crisis el principio de valorización que domina el resto de las relaciones humanas. Más bien, la red ha abierto una grieta conceptual que está destinada a agrandarse. El principio de gratuidad no es una

excepción marginal, sino que puede convertirse en el principio universal de acceso a los bienes materiales e inmateriales” (Berardi, 2003, 56). Pero es evidente la necesidad de una resistencia, de la activación de los movimientos sociales, desde una perspectiva intercultural, para que pueda darse una verdadera emancipación tecnológica.

La nueva forma de la cultura, la cibercultura que reflexiona críticamente sobre esta novedad, es también la práctica de un nuevo nivel de información, y de conocimiento interactivo que puede aumentar, en progresión geométrica, nuestras capacidades críticas y epistemológicas en todos los campos del saber, y nuestras capacidades de toma de decisiones y de acción colectivas. Desde la Ilustración sabemos que sin libertad de pensamiento y comunicación es difícil, o se frena, el avance del conocimiento. En sintonía con ello, hoy es necesario abundar en “la liberalización de los medios de su elaboración y transmisión”, teniendo en cuenta las posibilidades de las nuevas tecnologías, que pueden potenciar la interacción como fuente de crítica e innovación. Ello es así hasta tal punto que “la condición de expresión del conocimiento forman parte de las condiciones de su generación.”. De ahí la importancia del software libre. (Cf Molinuevo, José Luis, “Hacia un lenguaje de la ciudadanía en las nuevas tecnologías”. En *Argumentos de Razón Técnica*, nº 10, 2007: 47).

La cultura digital se puede convertir por ello en una poderosa fuente de regeneración e innovación social. Con relación al desarrollo del conocimiento, gracias a la interacción comunicativa, la red digital en expansión puede convertirse en un medio excepcional de cara a ese diálogo intercultural, tan necesario para el acercamiento de los pueblos, y la recíproca comprensión mutuamente enriquecedora, que posibilite la reflexión crítica de todos y el alumbramiento de alternativas globales con criterios de humanidad. Ésta sin duda una posibilidad que está a nuestro alcance pero que necesitamos concretar.

La tecnología de la comunicación puede ponerse al servicio de la democracia, al potenciar las posibilidades de la participación ciudadana, y con ello del autogobierno. La telemática puede hacernos verdaderos ciudadanos cosmopolitas, ciudadanos de la aldea global, potenciando nuestras capacidades de participación, de control y de cogestión a diversos niveles, ya sea el regional, el estatal o el paraestatal. Podemos acceder a esa “glocalidad” que afirma Castells. ¿Seremos, cada vez más, sujetos de nuestra propia historia? ¿Nos acercaremos al auténtico ideal democrático, de ser, cada vez más, menos gobernados y más gobernantes? ¿De constituir un poder de todos, que, cada vez más, será un poder de nadie? ¿Conseguiremos, en fin, algún día que las nuevas tecnologías de la información y el conocimiento, la democracia, y la socialización constituyan un “continuo” de liberación?

Pero todo este planteamiento puede pecar de ingenuo si olvidamos algo fundamental. Acabamos de afirmar que el software libre y el conocimiento libre pueden ser un instrumento muy útil de cara a mejorar nuestras capacidades humanas en pro de una sociedad más justa y más humana. Pero ello exige un cambio de paradigma ético, que plantee la conveniencia de programas con códigos abiertos y no cerrados, donde “el concepto de de derechos de autor se transmuta para dar paso a un sistema basado en el altruismo y la compartición de productos, mientras que las comunidades de intercambio muestran la reaparición de una cultura del trueque entre internautas que dinamita los cimientos del comercio de productos culturales”. (Bustamante, Javier, “Cooperación en el ciberespacio: Bases para una ciudadanía digital”. En O.C., 310). En este sentido, hay un aspecto fundamental en el que la condición humana no ha cambiado mucho: la necesidad de que la razón instrumental (ciencia y tecnología) sea embridada por la ética y por la política, de cara a alumbrar un proyecto realmente humanizador. Se trata de asegurar una tecnología y una globalización de la liberación y de la solidaridad. Algo que ni la ciencia, ni la telemática pueden resolver por sí mismas. Y es que en verdad, como afirma el profesor Molinuevo, las nuevas tecnologías no harán con nosotros sino lo que nosotros queramos ser y hacer. O como sostiene Manuel Castells, *Internet no es ni una utopía ni una distopía*, eso dependerá de nosotros. Intrínsecamente no es ni instrumento de libertad ni de dominación “Sin embargo, al igualar relativamente las condiciones en que distintos actores e instituciones pueden proceder con la manipulación de símbolos y al ampliar las fuentes de comunicación, contribuye sin duda a la democratización” (Castells, M.2001: 187). Y en este sentido debemos de huir de los extremos de la *tecnofobia* y de la *tecnofilia* acrílicas. Las redes de telecomunicación pueden potenciar e innovar los canales de comunicación, pero no su uso, ni por tanto el contenido o flujo de los mismos. Basta recordar que Internet ha sido instrumentalizado por muchos internautas para agravar el individualismo de nuestra sociedad (“solitarios electrónicos”) También ha sido el objetivo de numerosos grupos de presión económico que contemplan su existencia como “un mercado perfecto, sin fricciones” (Gates & Bravo, 1999).

En el caso de los individuos, se trata de personas incapaces de asumir relaciones *cara a cara*, con la problemática psicológica que ello conlleva, y que caen en la tentación de construir falsas identidades. El “individualismo en red” puede fomentar la pseudoidentidad y la alienación. Junto a ello nos enfrentamos con la guerra de la información, el terrorismo electrónico y la propaganda de ideologías fundamentalistas *En este sentido creo que la cibercultura está llamada, dicho kantianamente, a una reflexión trascendental; esto es, a una crítica sobre sus condiciones de posibilidad, que garanticen su dimensión*

*liberadora. Y ello la vincula necesariamente con los presupuestos éticos de la utopía democrática, y, en definitiva con los derechos humanos, a los que puede ayudar a expandir y a desarrollar. Y es que la tecnología, mal que les pese a algunos incondicionales entusiastas, no libera ni salva por sí misma. El que se convierta, en una poderosa infraestructura de liberación no es un a priori ni un destino necesario. Ella también puede ser sacralizada como fin en sí misma promoviendo una pseudoliberación. (Cf Noble, D. F. 1999). Si no somos conscientes de ello, podemos convertirnos en internautas perdidos en “un viaje hacia ninguna parte”. El problema radica en que hay que estar convencidos de la conveniencia ética y política de fomentar la participación pública y el intercambio libre de ideas y creencias, por encima de otros intereses, ya sean los crematísticos o los de la “erótica del poder”, de cara a alumbrar respuestas más humanas y solidarias a los problemas de la convivencia, y a la búsqueda del bienestar. Pero me temo que en esta cuestión no hemos adelantado mucho. Basta recordar la pugna de los gobiernos y de las empresas multinacionales por determinar los estándares de comunicación de Internet, de la telefonía móvil, y de controlar el ciberespacio en general. Y no digamos en países con subdesarrollo democrático. El caso de Cuba, y el de China en las recientes olimpiadas son bien significativos. Pienso modestamente que el software libre, como aquel “que puede ser usado, copiado, estudiado y redistribuido libremente”, y que permite, frente a los programas y sistemas privativos, “el escrutinio de su código fuente o modificación por parte del usuario”, pudiendo mejorarlo (Bustamante, Javier, “Cooperación en el ciberespacio: Bases para una ciudadanía digital” en O.C., 318), sigue siendo hoy día un ideal, más que una realidad que esté ganando la batalla sin más. Es cierto que existen programas *freeware*, (GNU/Linux) y comunidades de intercambio (*Kazaa*, *Emule*), pero ¿en términos cuantitativos, no siguen siendo la excepción que confirma la regla, lo mismo que la solidaria *ética de hackers* (un algoritmo descubierto es un código que debe ponerse a disposición de todos para ahorrar esfuerzo)? El reto y dilema fundamental no es nuevo: se alumbró una nueva fuente de poder, como lo han sido antes los medios de producción industrial, las nuevas fuentes de energía, y el conocimiento privilegiado. Ahora se trata de las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación (TIC), que pueden ser un elemento discriminador, o ponerse al servicio de la humanidad, con la pretensión de que sea cada vez más solidaria y convergente. Ciertamente el software libre, con un código abierto que puede ser manipulado y mejorado por los usuarios que comparten los productos, puede permitir una democratización y expansión del conocimiento y del desarrollo tecnológico, al sustituir un modelo jerárquico por un modelo en red, que permitiría organizaciones más flexibles y dinámicas, y*

puede, en fin, coadyuvar a la democratización de la sociedad en general, al poder promover nuevas formas de desarrollo comunitario. Pero el que el software sea libre, es decir pueda contribuir a la creación de un patrimonio público informático, o no, no depende de la tecnología, sino de una opción económica, ética y política. Y ciertamente existe hoy en día una importante batalla en el terreno comercial. En este sentido, todo el progreso tecnológico-telemático, no deja de tener una carga de ambigüedad, pudiendo ser instrumento de humanización o deshumanización. Es cierto que la tecnología puede encarnar nuevas formas de poder y autoridad vinculadas con nuevas posibilidades y con criterios de eficacia. Pero ello nunca será totalmente ajeno a la propia decisión moral y política de los seres humanos. Opción que se recorta sobre distintas visiones del mundo y de la sociedad, conectadas con diversos intereses y valores. *La apuesta por el software libre no tendrá un éxito real sin la apuesta por una sociedad más democrática, que quiera profundizar en el autogobierno, en los valores de la libertad y la igualdad de oportunidades, y en definitiva en los derechos humanos.* En este sentido “no podemos dejar de ser modernos” (Pérez Tapia, José Antonio. 2003: 58).

En este caso se puede comprobar y aplicar el juicio crítico del profesor Langdon Winner: hay intereses que, en sus orígenes constituyen elementos intrínsecos de la innovación científica. Elementos no científicos ni técnicos que, sin embargo condicionan el hecho mismo de la innovación científico-tecnológica, y la manera de evaluarla y usarla. Cosa, que por otro lado, no es de extrañar, porque toda iniciativa humana está motivada e interesada. Es lo que R. Dharendorf ha denominado la “antecámara de la ciencia”. Dicho de otro modo, toda innovación científica y tecnológica está ubicada en un contexto social e ideológico. Todo invento no es posible, y probablemente no es nada sin la sociedad que lo produce. Los formidables retos de las nuevas tecnologías, por las posibilidades que encierran, y que pueden afectar a nuestro modo de entendernos y a nuestra forma de vida, están vinculados a una dimensión ética y política, *que puede obligar a replantear los presupuestos no-técnicos de que se partió.* Probablemente estos fueron: el excesivo optimismo moderno e ilustrado, tan criticado por J.J. Rousseau, que se identificaba con el binomio *desarrollo científico – progreso humano* defendido por los enciclopedistas, y que tuvo su máxima expresión en la Ley de los Tres Estados de A. Comte, y sobre todo los intereses empresariales y crematísticos, que buscaban poner a su servicio la agilización y potenciación de la información-comunicación. *Las nuevas tecnologías necesitan, pues, de una nueva “cultura política”, iluminada por los presupuestos éticos y jurídicos de la utopía democrática.* Sólo así, las nuevas tecnologías podrán fomentarlos y convertirse en “tecnología de la liberación”.

He ahí un círculo hermenéutico digno de ser profundizado. En este sentido tiene razón Javier Bustamante cuando afirma: “Las relaciones entre tecnología y democracia no están basadas en hechos objetivos cuyo significado llega perfectamente consensuado o establecido, sino en la forma en que los diferentes agentes sociales asignan su usos y significados a los objetos técnicos”(Bustamante, Javier. “¿Qué puede esperar la democracia de Internet? Una reflexión sobre la crítica de Langdon Winner al poder político transformador de la tecnología”. En *Argumentos de Razón Técnica*, nº 7, 2004: 27). Ahora bien, teniendo en cuenta las actuales características de nuestro mundo globalizado, a las que hemos aludido al inicio de este trabajo, donde sigue pesando la hegemonía de las grandes corporaciones multinacionales, pienso que nos enfrentamos a una tarea ardua, aunque no imposible. Y es que la “ciudadanía digital” se convertirá en una falsa metáfora, propia de una “cultura del simulacro” (J. Baudrillard), si no sirve para profundizar y reivindicar las exigencias éticas, políticas y económicas de la democracia. No hay que olvidar que, en definitiva, lo tecnológico está cooptado por lo económico y gran parte del desarrollo tecnológico se debe a una visión de la economía -crecimiento ilimitado, bondad de la avaricia, desigualdad estructural- y que tal modelo impone sus premisas también en lo tecnológico.

Como afirma el profesor Molinuevo, la “ciudadanía digital” puede promover la confusión, cuando lo digital se convierte en sustituto de lo real, enmascarando su dramática ausencia. Algo que puede ser propiciado por esa fluidificación de las fronteras entre lo virtual y lo real, que ha propiciado las TIC., y que puede ponerse al servicio de la tecnocracia.

En este sentido me gustaría hacer una última matización. Es cierto, como afirma, el profesor Pérez Tapia, que la tecnología en nuestra cultura se ha convertido en el principal determinante de nuestra relación pragmática y cognoscitiva con el mundo, sin embargo la ética que debe de iluminar a la racionalidad tecnológica, no debe de responder exclusivamente al “para qué”, respondiendo porque es “útil” (sirve para un fin, o produce provecho, beneficio), es “eficaz” (produce el efecto deseado), o es “eficiente” (tiene la facultad para obtener dicho efecto). No es la ética la que tiene que adecuarse a una racionalidad tecnológica, que acabe identificando el deber con el poder y la funcionalidad, sino que es ésta última la que tiene que ser orientada por criterios éticos, que pongan la utilidad, la eficiencia y la funcionalidad de la técnica al servicio de las necesidades y capacidades humanas, desde la salud y el desarrollo del conocimiento, y la vida estética, a la libertad creadora. En definitiva el “para qué” no puede desvincularse, en último término, de un “porqué”, que remite al concepto del deber y a la defensa y expansión de los derechos humanos, en los

que se vertebra y explicita la dignidad humana. En realidad, todas las preguntas sobre medios no tienen sentido completo sin la referencia a los fines. La tan traída “eficacia” es un término insaturado que sólo en un contexto político, cultural y social adquiere pleno significado. Por ello el transporte público es más eficaz que el privado en términos ecológicos y sociales.

La tecnología “ha invadido otras esferas de la realidad social y ha impuesto en ellas su reduccionista racionalidad que todo lo somete a los criterios de la utilidad y la eficiencia”, dejándonos sin la auténtica sabiduría, que puede iluminar un sentido humano compartido. Sin un sentido humano, que tiene que ver con posibilidades y valores humanos, la tecnología se convierte en algo ambiguo y potencialmente peligroso. (Pérez Tapias, José Antonio, 2003: 176, cf 177ss). Personalmente me intranquiliza que la verdad pragmática predomine sobre la teórica y la práctico-moral. Porque si es así, el puro criterio de la eficacia operativa, podría alumbrar una sociedad tecnológica “muy funcional”, pero donde muchos seres humanos podrían vivir alienados de su dignidad. Algunas famosas antiutopías del siglo pasado, ya denunciaron este peligro (Basta recordar *Un mundo feliz* de Huxley, y *1984* de Orwell). Al respecto tiene razón el profesor Javier Bustamante cuando sentencia: “Si el significado de la tecnología se pierde para el hombre, también el hombre se siente perdido en el laberinto de la tecnología” (Bustamante, Javier, “¿Qué puede esperar la democracia de Internet? En O.C., 21). Y es que lo puramente funcional es un criterio ambiguo desde el punto de vista ético., que a mi modesto juicio lo convierte en un instrumento de metodología y pedagogía éticas peligrosas, aunque reconozco que pueda tener éxito en alguna ocasión, tal como lo quiere plantear el profesor Ramón Queraltó con su argumento-estrategia del *Caballo de Troya al revés*. (Cf Queraltó, R. 2003). Y es que, la, aunque sea aparente o estratégica, subordinación a criterios funcionales y mercantilistas, encierra sus riesgos, porque llegará un momento en que tendrán que ser domesticados y ubicados en una jerarquía de bienes e intereses. Es posible que el deber y el interés sean convergentes, pero lo bueno o moralmente correcto debe ordenar la combinación de los intereses. Y está claro que sin la bondad moral no seremos felices. Ella es condición necesaria para la felicidad, aunque también debemos de reconocer que no es condición suficiente para conseguirla., porque estamos atravesados por el enigma del mal, que nos sobrepasa. (Cf Fernández del Riego, Manuel. 2007: cap 2 y 6).

Podemos pensar que ser ético vale la pena, porque, a la larga, ello coadyuva al buen funcionamiento de la sociedad. Pero resulta que ese buen funcionamiento no es posible sin la igualdad, la justicia, la solidaridad, en definitiva, sin el respeto y desarrollo de los derechos humanos, incluidos los de la cuarta

generación, que engloba los del ciberespacio. En este sentido, “Democracia o tecnocracia es la alternativa a la que nos confronta el capitalismo *globalizado*”. Y en la medida en que la tecnocracia alía la eficacia técnica con el beneficio económico “Trabajar políticamente contra las nuevas formas de exclusión y dominio es hoy resistir a la tecnocracia” (Pérez Tapias, José Antonio. 2003: 191, 192).

Bibliografía

- Barber, Benjamin (2004): *Democracia fuerte: política participativa para una nueva época*, Almuzara, Madrid.
- Beck, Ulrich. (1998): *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuesta a la globalización*, Paidós, Barcelona.
- Beck, Ulrich. (2003): *Sobre el terrorismo y la guerra*, Paidós, Barcelona, Buenos Aires, México.
- Berardi, Franco (2003): *La fábrica de la infelicidad*, Traficantes de Sueños, Madrid.
- Cairo Carou, Heriberto (Edición de). (2002): *Democracia digital. Límites y oportunidades*, Trotta, Madrid.
- Cassese, Antonio. (1993): *Los derechos humanos en el mundo contemporáneo*, Ariel, Barcelona.
- Castells, M. (2001): *La galaxia Internet. Reflexiones sobre Internet, empresa y sociedad*, Plaza & Janés, Barcelona.
- Castells, M y Himanen, P (2002): *El Estado de bienestar y la sociedad de la información: el modelo finlandés*, Alianza, Madrid.
- Caudill, M. (1992): *In Our Own Imagen. Building an Artificial Person*, Oxford University Press, Nueva York, Oxford.
- Corm, G. (2004): *La fractura imaginaria. Las falsas raíces del enfrentamiento entre Oriente y Occidente*, Kriterion, Tusquets, Barcelona.
- Echeverría, J. (1994): *Telépolis*, Destino, Barcelona.
- Echeverría, J. (1995): *Cosmopolitas domésticos*, Anagrama, Barcelona.
- Escudero, M. (1992): *La transición al postcapitalismo*, Sistema, Madrid.
- Fernández del Riesgo, Manuel, (2005): *Una religión para la democracia. Fe y dignidad humana*, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid.
- Fernández del Riesgo, Manuel. (2007): *Antropología de la muerte*, Síntesis, Madrid.
- Fornet-Betancourt, Raúl. (2001): *Transformación intercultural de la filosofía*, Desclée de Brouwer, Bilbao.

- Gates, B. y Bravo, J. A. (1999): *Los negocios en la era digital*, Plaza & Janés, Barcelona
- Giddens, A. (1999): *La tercera vía. La renovación de la socialdemocracia*, Taurus, Madrid.
- González R. Arnaiz, Graciano (Coordinador). (2002): *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Graham, G. (2001): *Internet. Una indagación filosófica*, Cátedra, Madrid.
- Hayles, C. (1999): *How We Became Post Humans*, Chicago University Press, Chicago
- Held, David y McGrew, Anthony. (2003): *Globalización/Antiglobalización. Sobre la reconstrucción del orden mundial*, Paidós, Barcelona, Buenos Aires, México.
- Hinkelammert, F. (1996): *El mapa del Emperador*, DEI, San José (Costa Rica).
- Hottois, G (1990): *El paradigma bioético: una ética para la tecnociencia*, Anthropos, Barcelona.
- Levinas, Emmanuel. (1977): *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca.
- Levinas, Emanuel. (1998): *Humanismo del otro hombre*, Caparrós, Madrid.
- Mardones, José María. (1998): *Neoliberalismo y religión*, Verbo Divino, Estella.
- Mardones, José María, Director. (1999): *10 palabras clave sobre fundamentalismos*, Verbo Divino, Estella.
- Monbiot, George (2004): *La era del consenso*, Anagrama, Barcelona
- Kurzweil, R. (1999): *La era de las máquinas espirituales*, Planeta, Barcelona.
- Mazlisch, M. (1993): *La cuarta discontinuidad: la coevolución de hombre y máquinas*, Alianza, Madrid.
- Molinuevo, J.L. (2004): *Humanismo y nuevas tecnologías*, Alianza, Madrid.
- Noble, D. F. (1999): *La religión de la tecnología. La divinidad del hombre y el espíritu de invención*. Paidós, Barcelona.
- Pérez Tapias, José Antonio. (2003): *Internautas y naufragos. La búsqueda del sentido en la cultura digital*, Trotta, Madrid.
- Petras, J., y Veltemeyer, H. (2002): *El imperialismo en el siglo XXI: la globalización desenmascarada*, Popular, Madrid.
- Queraltó, R. (2003): *Ética, tecnología y valores en la sociedad global. El Caballo de Troya al revés*, Tecnos, Madrid.
- Rawls, John. (1996): *El liberalismo político*, Crítica, Grijalbo, Mondadori, Barcelona.
- Sebastián, Luis. (2002): *Un mundo por hacer. Claves para comprender la globalización*, Trotta, Madrid.
- Sloterdijk, Peter (2003): *Esferas I: Burbujas. Microsferología*, Siruela, Madrid.

- (2004): *Esferas II: Globos. Macrosferología*, Siruela, Madrid
- Stiglitz, J.E. (2002): *El malestar en la globalización*, Taurus, Madrid.
- Tamayo Acosta, J.J. (2004): *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, Trotta, Madrid.
- VV. AA. (2002): “La Globalización”. *Cuadernos de Realidades Sociales*, nº 59/60, Madrid.
- VV. AA. (2004): *Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva, Traficantes de Sueños*. Madrid.
- VV. AA. *Argumentos de Razón Técnica* (2004): número 7. Universidad de Sevilla.
- VV. AA. *Argumentos de Razón Técnica* (2007): número 10. Universidad de Sevilla.
- Warwick, K. (2000): “Cyborg 0.1, Revista Wired, Los Ángeles, <http://www.wired.com/wired/archive/8.02/warwick.html>
- Winner, L. (1979): *Tecnología autómatas*, Gustavo Gili, Barcelona.
- Winner, L. (1987): *La ballena y el reactor. Una búsqueda de los límites en la era de la alta tecnología*, Gedisa, Barcelona.