

**Taula**  
**núm. 40, 2006**  
**TÈCNICA, SENTIT**  
**I CONEIXEMENT**



## LA CRISIS DE LOS NÓMADAS DIGITALES

**José Luis Molinuevo**  
Universidad de Salamanca  
molv@aida.usal.es

**ABSTRACT:** Algunos han adelantado el comienzo del siglo XXI a 1989, año de la caída del muro de Berlín, y símbolo de importantes cambios sociales, políticos, económico. También del auge de las telecomunicaciones y de la revolución digital. Surge una nueva clase, la «clase virtual», la de los nómadas digitales. Estos creen que las nuevas tecnologías cambiarán las vidas, desmaterializándolas, y conduciéndolas a un futuro post-humano. Esa clase social es capaz de unir el anarquismo libertario de la Nueva Izquierda con el neoliberalismo de mercado de la Nueva Derecha. Su modo de expresión es una estética postmoderna y neobarroca. Ha hecho crisis a comienzos del siglo XXI con fenómenos como el terrorismo y la inmigración. Y obliga replantearse el sentido de una vida ahora en «tiempo real».

**RESUMEN:** Some voices claim that the twenty-first century commenced in 1989, the year the Berlin Wall, symbol of major social, political and economic changes, came down and the start of the boom in telecommunications and the digital revolution. A new «virtual class» has emerged: digital nomads who believe that new technologies will change lives by dematerialising them and channelling them to a post-human future. This social class has combined the New Left's libertarian anarchism with the New Right's market neo-liberalism. Its mode of expression is a post-modern and neo-Baroque aesthetic and it is undergoing a crisis at the onset of the twenty-first century with phenomena such as terrorism and immigration, which has forced it to reconsider the meaning of life in «real time».

### Entre dos siglos

Decía Bacon en los albores de la modernidad que «la verdad es hija del tiempo». Y pocas divisas parecen más apropiadas para caracterizar este tiempo de las nuevas tecnologías. Él reclamaba una filosofía «activa», creadora, frente a las ensimismadas, aletargadas y estériles filosofías medievales, una filosofía que respondiera a las necesidades de su tiempo. Algo de esto resuena en las palabras de Zizek: «Porque, si lo decimos de una manera algo patética, hoy vivimos en unos tiempos extremadamente interesantes en los que una de las principales consecuencias de desarrollos tales como la biogenética, la clonación, la inteligencia artificial y otros es que, quizás por primera vez en la historia de la humanidad, nos encontramos en una situación en la que lo que antes eran meros problemas filosóficos, ahora son problemas que atañen a todo el mundo, que todo el mundo discute por todas partes»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> ZIZEK, S. (2006): p. 56.

La verdad es hija de su tiempo, pero ¿de qué tiempo? A comienzos del siglo pasado, cuando hace eclosión la técnica, la pregunta era, ¿cómo es posible la vida en el «tiempo ahora»? A comienzos de este siglo, en el desarrollo vertiginoso de las nuevas tecnologías, la pregunta a la que tenemos que hacer frente es: ¿Cómo es posible la vida en tiempo real?

Hay dos cosas referidas a las nuevas tecnologías que parecen haber cambiado en este comienzo de siglo respecto al pasado. Una, es el final del sueño de la revolución digital, otra, el despertar de la pesadilla de las distopías asociadas preferentemente a las biotecnologías. Me voy a referir a lo primero, pero sin ignorar que está íntimamente relacionado con el segundo, pues como ya destacó Huxley la amenaza viene provocada por el lado amable y sonriente de las biotecnologías, y no por su cara adusta y opresora. Este aspecto ya fue desarrollado hasta la náusea por los hijos de Debord y su crítica a la sociedad del espectáculo, devenida ella misma hace tiempo espectacular, nihilista e -insincera. También le secundó Postman con su «divertirse hasta morir». Y Stahlman recordó que los partidarios de la revolución digital eran precisamente aquellos «nuevos samurais» de lo que habló Wells en su obra *Una Utopía moderna*<sup>2</sup>. Tecnorromanticismo y tecnoorientalismo se mezclan en esa papilla metafísica que es la espiritualidad *New Age*, soporte de la revolución digital. No tiene mucho sentido distanciarse diciendo que es un producto de la mentalidad estadounidense. En Europa estamos en plena inmersión de lo que he preferido llamar también (tomando prestado el término a Houellebecq) «estéticas edificantes».

La revolución digital es una utopía que ocupó los diez últimos años del siglo pasado, un siglo que comenzó con las revoluciones políticas, como la soviética de 1917, y que algunos hicieron finalizar con la caída de su símbolo, el muro de Berlín, en 1989. Coincidió y hay una cierta relación causal, con el auge de las telecomunicaciones, y en particular la generalización del uso de Internet. Ésa es también la fecha en que va a empezar a conocer su mayor auge la revolución digital, tanto en Estados Unidos como en Europa, y, más concretamente, en Francia. Si se leen los textos de la contracultura, de la generación *cyberpunk*, (especialmente sus imágenes en el cine), y más tarde de la cibercultura, late la «creencia» de que las tecnologías cambiarán nuestras vidas y el mundo de una manera decisiva, ya sea para bien o para mal. El fundador de la revista *Wired* definió con toda claridad el sentido de la revolución digital: «Para mí, esta es la verdadera revolución digital: no ordenadores, ni redes, sino cerebros conectándose a cerebros»<sup>3</sup>. Se habló de cerebro, de inteligencia colectiva, de comunidades virtuales, de una democracia directa gracias a Internet ya que Internet, al parecer, es en sí democrática. Esta revolución del cerebro, de la mente, no era tan revolucionaria en el terreno del pensamiento y se situaba sin problema en la estela del idealismo platónico. Como es sabido, la llamada «era de la información» es la era de las formas platónicas.

¿Qué ha quedado de todo eso? A muchos la pregunta les parecerá irreverente, pues de esas esperanzas se vive todavía, especialmente en su vertiente estética y ética edificantes. Porque, todo hay que decirlo, la revolución digital tuvo un componente eminentemente estético, de anuncio, no en el sentido de publicitar un producto a través de

---

<sup>2</sup> STAHLMAN, M. (1997).

<sup>3</sup> Entrevista a Louis Rossetto por David Hudson, recogida en HUDSON, D. (1997): p. 241.

imágenes, sino de ser un producto de imágenes y de metáforas. A través de ellas se vendió una economía de libre mercado, un tecnoliberalismo, que hoy se encuentra en muchas de las comunidades virtuales e incluso en formas de resistencia del arte digital. Hay que reconocer que sigue siendo casi irresistible hoy día esa ideología que es capaz de unir el anarquismo libertario de la Nueva Izquierda con el neoliberalismo del nuevo mercado de la Nueva Derecha. Hablar de estos temas lo es de algo que ha pasado, pero también que está pasando, de un acontecimiento, de una ideología propia de la generación de 1989, en la que la revolución de sus padres y abuelos ha quedado fuertemente estetizada, y no se ve ningún horizonte de alternativa al sistema capitalista de mercado. Uno de sus resultados son las ideologías neohistoricistas encabezadas con el «post» o el «neo», caducas ya en el momento de su nacimiento.

Pero, ¿ha habido realmente una revolución digital? Bueno, lo cierto es que ya no se habla de ella, en el sentido de que no se emplea la palabra «revolución». Y ha quedado reducida a su justa expresión: una metáfora. Nada menos. Y es que las metáforas han determinado nuestra forma de entender las tecnologías. Desde Blumenberg ha quedado constancia de que la historia del pensamiento occidental es la historia de sus metáforas. Ellas designan un modo de conocer, que va más allá de lo conocido, y un modo de ser, que significa la irrupción de lo extraordinario en la vida ordinaria. Lo que expresa estéticamente la categoría de lo sublime. Categoría muy apropiada cuando se trata precisamente de entender las llamadas «nuevas» tecnologías y los cambios producidos en la vida a través de su «impacto». Esta palabra supone considerar a las tecnologías como «cosas en sí» (la aseidad de Mario Costa), independientes de nosotros, y que entran en contacto con nosotros «impactando» sobre nuestro cuerpo y nuestra mente. La palabra «impacto» es una más de las metáforas tomadas del mundo físico para explicar el mundo de los nuevos medios. Y las consecuencias van más allá de una simple denominación. En palabras de Postman: «Sea que experimentemos el mundo por medio de la lente de la lengua, de la palabra escrita, o de la cámara de televisión, nuestras metáforas de los medios de comunicación nos clasifican el mundo, lo ordenan, lo enmarcan, lo agrandan, lo reducen, lo colorean, planteando así los argumentos para explicar cómo es el mundo»<sup>4</sup>.

## Arcaísmo y modernidad

Ahora bien, ¿se han acuñado nuevas metáforas para esas nuevas realidades? Curiosamente, cuando se querido acentuar su carácter de «nuevas» se ha elegido, no tanto un neologismo, como una antigua metáfora, que caracterizaba a los nuevos medios, pero desde los viejos, a las tecnologías digitales, desde el medio de la escritura. De ahí que merezca la pena hoy día revisar, por muchos motivos, el carácter de «nuevas» de las TIC. Guattari caracterizó acertadamente en *Caosmosis* de «cóctel subjetivo contemporáneo», esa mezcla difícil de explicar entre modernismo tecnológico y arcaísmo cultural<sup>5</sup>. A lo segundo pertenecen diversas formas de neohistoricismo encabezadas por los prefijos «post» y «neo». A lo primero la ideología del progreso técnico ligada a las tecnologías.

---

<sup>4</sup> POSTMAN, N. (2001): p. 14.

<sup>5</sup> GUATTARI, F. (1996): p. 14.

Es preciso insistir en esto último, en el modernismo tecnológico. Porque cuando se habla de él con frecuencia se asimila a la modernidad, y en realidad no se trata tanto de ésta como del modernismo propiamente dicho, es decir, de la ideología de la segunda mitad del siglo XIX, que une el progreso científico y tecnológico con el progreso humano<sup>6</sup>. Y que es el espíritu de una clase social, de la burguesía. En un discurso plano, históricamente hablando, autores como Heidegger han hecho derivar la técnica del espíritu de la modernidad, de la subjetividad, del cálculo, del afán de dominio y de explotación de la tierra, lo que fácilmente enlaza con los discursos del desarraigo y de la deshumanización. Pero, ni era esa la modernidad, ni tampoco las tecnologías son hijas suyas. Esto va más allá de una simple hermenéutica histórica, ya que incide en problemas del presente. Por ejemplo, las discusiones desencadenadas en Francia el año pasado ante determinadas leyes y acontecimientos sociales, que han repercutido también en España, en las que los viejos ilustrados se convierten ahora en nuevos reaccionarios. Sirva como ejemplo el libro de Finkielkraut *Nous autres, les modernes*, en el que apoyándose en Heidegger y en Benjamin concluye: «hay que hacer descarrilar Internet».

Este modernismo, no la modernidad, tiene elementos arcaicos. De hecho existe el llamado «modernismo reaccionario» (Herf), que mezclaba sin ningún problema los ideales tecnorrománticos con el progreso tecnológico. Un ejemplo de ello lo tenemos en el nazismo, en ese «romanticismo de acero» de que hablaba Goebbels, que les permitía ser modernos en la técnica y románticos en la ideología. Por tanto, las tecnologías, de por sí, no son un producto moderno, ni están ligadas a los ideales de la modernidad. La prueba la tenemos en que su eclosión en las dos guerras mundiales dieron al traste con esos ideales, y también, hoy día, en su utilización por movimientos terroristas de signo fundamentalista. Por otra parte, en varias ocasiones me he referido al «nazismo residual» de las tecnoimágenes, en la línea del emblemático estudio de Susan Sontag.

Prestemos ahora atención a las viejas metáforas de los nuevos medios. ¿En qué sentido «nuevos medios»?

## Homo navigator

Hablar de «nuevas» tecnologías significa hoy dar un paso adelante respecto al modelo antropológico vigente a mediados del siglo pasado, y que intentaba resucitar una cierta modernidad. Ese modelo es el del *homo videns* y está siendo desplazado por el del *homo navigator*. En otros términos: el ordenador está desplazando a la televisión, e internet a los programas de televisión. A la estética del espectador le está sucediendo una estética, no tanto de la recepción, cuanto del acceso y de la interactividad. Ya no se habla tanto de «impacto» de las tecnologías como de «creación» digital. Y en este punto, tampoco de las tecnologías como extensiones del ser humano, en una pervivencia del humanismo platónico.

---

<sup>6</sup> Puntualiza Debray: «Nuestra hipótesis: existe una relación constante entre los factores llamados de progreso y los factores llamados de regresión. La historia de la humanidad se escribe en un libro de contabilidad por partida doble. Cada desequilibrio suscitado por un progreso técnico provoca un reequilibrio étnico», en DEBRAY, R. (1996): pp. 53-54.

Por eso, hoy día, las tesis de McLuhan sobre las tecnologías como extensiones del cuerpo y de la mente, que abren y amplían «las puertas de la percepción», se revelan muy dependientes de la contracultura de los años sesenta. A ellas está ligada la metáfora del «impacto», que no hace sino traducir las tesis de Burroughs sobre la relación entre imágenes y drogas, que se introducen en nuestro organismo modificándolo y mutándolo, tal como se nos presentó en las «impactantes» imágenes de las películas de Cronenberg. El poso que nos dejó esa contracultura es la visión de las tecnologías como un nuevo Renacimiento de artistas ingenieros que, en expresión de Leary, serían capaces de «pilotarlas» (cibernética) realizando el ideal ilustrado de emancipación de la humanidad. Maravilloso, para ser cierto. En cierto modo, la revolución digital devoró a sus hijos, y en el mejor de los casos, llegaron a la conclusión de que si no se puede cambiar el mundo, al menos sí que se puede cambiar nuestro modo de percibirlo, creando nuevos entornos en el arte digital. No sin sorna se ha hablado del culto a la «Inmaculada Percepción», una conquista en arte fruto de una derrota política.

Y esto significa situarnos a finales de los años 80, donde comienza la aventura de los nómadas digitales.

### Nómadas digitales

En la expresión «nómadas digitales» coinciden una vieja metáfora, la de los «nómadas», y los nuevos medios de las TIC. El nómada digital es el habitante de esos «espacios de flujos», que es como Castells ha descrito la sociedad «informacional». Esta idea de flujo, de vida móvil, frente a lo estático es esencial al nómada. Éste, como sujeto móvil, comparte con el «navegante» el espíritu de aventura que, según dicen, caracterizó a la filosofía en sus inicios como una «aventura colonial» (Ortega). Suya es la divisa de los argonautas: «navegar es necesario, vivir no». Tiene una concepción de la existencia, que Negroponte resumió como el «ser digital», y más en general, que Heidegger criticó como que el ser es información, es decir, intercambio de noticias. A su pesar, o quizá no, han rescatado su «ser-en-el-mundo» en la nueva fórmula del «ser-en-la-red».

Cabe remontarse todavía más en los orígenes. No sin humor hay quien ha enlazado estas ideas con el relato bíblico del Génesis en que «Dios planeaba sobre la superficie de las aguas», declarando a Dios el primer surfista. Y quizá por ello todos, más menos, practicamos con verdadera delectación el *ego-surfing*, la búsqueda de sí mismo en la red<sup>7</sup>. Esa búsqueda tiene las características de una experiencia narrativa. Weinberger ha insistido con acierto en ello. Según él, la *Web* significa un retorno a la experiencia perdida por la filosofía. Es una experiencia narrativa cuya unidad no la da la proximidad de tiempos o su inmediatez, sino el interés de la historia. Los enlaces de la red son los puntos de unión de las diferentes narrativas. Y eso dota a la red de un carácter espacial. Siguiendo a Bachelard, afirma que son las cosas las que crean el espacio y no al revés.

---

<sup>7</sup> Tomo la afortunada expresión de WEINBERGER, D. (2002): p. 68. El libro es una transposición (un tanto ingenua) del ser-en-el-mundo heideggeriano al ser-en-la-red. Su tesis es que somos «pequeñas piezas» en la *Web* y tendremos que juntarnos de manera distinta a como lo hacíamos antes. Lo que implica otra forma de ver lo humano. También desde una perspectiva heideggeriana o mejor de Merleau-Ponty, CLARK, A. (1998).

Y así las páginas *Web* crean el espacio de la red, como espacio de lugares vividos. La forma de configurar ese espacio es a través de las diferentes elecciones guiadas por el interés. La *Web* es el mundo que hemos hecho para los otros, y su geometría es la de nuestros intereses. En conclusión, hay, pues, una geografía de la red constituida por lo que llamaríamos en términos orteguianos una *geometría sentimental* de la red. Lugar de emociones, de intereses y de pasión: «nuestra pasión por la *Web* es, en cierto sentido, nuestra pasión por la pasión misma». Acaba Weinberger caracterizando al ser en la red en términos de «autenticidad», destacando su espíritu comunitario. De modo que, observa, si los alienígenas quisieran saber quiénes somos, no lo conseguirían leyendo nuestros periódicos, ni viendo la televisión, sino navegando por la red<sup>8</sup>.

### La casa digital

El ser de la red es el ser digital. Su ser y su morada son provisionales. La «casa» ha sido en los luminosos análisis de Bachelard (*Poética del espacio*) una gran metáfora de ser a lo largo de la tradición occidental. En la modernidad la emplea Descartes en su fundamentación del saber y en las reglas de una moral provisional. Merece la pena retener esto último. Advierte de la conveniencia de no derribar la vieja casa del saber hasta que no esté edificada la nueva. Esta segunda, no acabará de estar nunca edificada, por su carácter de nueva, por la misma imposibilidad de encontrar algo definitivo. De ahí que la moral sea necesariamente provisional, guiada, más que por la certeza, por la probabilidad. El habitante de la casa de la moral provisional cartesiana es el sujeto provisional de Hume: aquello a lo que nombramos en virtud de lo que hacemos. El sujeto es un nombre que ponemos a las acciones sin hombre. Eso es lo que aparece en el *Tratado de la naturaleza humana* de Hume.

Si la casa no es entendida en términos sustanciales, tampoco su habitante, y entonces bien puede ser la morada del nómada como sujeto móvil. Evidentemente, estamos hablando aquí de un modelo cultural que se inserta en la tradición occidental. En la última década del siglo XX se popularizó la versión del sedentario digital. Parecía insistir en las ventajas de las nuevas tecnologías para librarnos del estrés de la movilidad física, en cuántas cosas podíamos hacer desde casa, a teledistancia, sin vernos físicamente, trayendo el trabajo a casa... Pero, ahora, lo digital es el modo de la vida móvil en plenitud. Pues, y ocurre con frecuencia en las visitas digitales, cuando vemos algo físico virtualmente hay el deseo de verlo realmente, de estar en ello. Y así el nómada digital busca lo mismo que los viajeros románticos, es decir, *el camino digital a casa*. Una casa que ha ido transmutando su modelo: de rural a urbano y a digital.

Al hablar de nómadas digitales es difícil encontrar un punto intermedio o distinto entre el «colgado» cowboy de las novelas *cyberpunk* o el simpático zascandil posmo-

---

<sup>8</sup> Aunque no lo cita, Weinberger nos está ofreciendo una nueva versión de las tesis de *El hombre que cayó a la Tierra*. En esta película un alienígena, interpretado por David Bowie, pretende adquirir un conocimiento de lo que son auténticamente los seres humanos viendo lo que todos ven, es decir, a través de interminables sesiones de televisión. También bebiendo lo que todos beben, empujando el codo sin descanso. En ese contexto heideggeriano hasta cabe la posibilidad de que el papel del *Dasein* le fuera ofrecido a David Bowie. Al fin y al cabo, dice Heidegger en *Ser y Tiempo*, el *Dasein* «elige sus héroes».



dero. Son nómadas de espacios interiores. Y de ellos toma ejemplo el ciberespacio. El nómada digital se compone de todo esto. Pero no sólo de ello. Y está el nómada del ciberespacio más prosaico, que viaja por el espacio interior y exterior con la casa a cuestas digital: un ordenador, un móvil, un reproductor de música, agenda electrónica, en definitiva como verdaderas «arquitecturas andantes»<sup>9</sup>. Puede estar aislado o conectado, la palabra clave es «puede», es decir, elige. De tal modo que puede satisfacer el deseo de tantos habitantes de las grandes ciudades de convertirse por unos días en *anacoretas... electrónicos*. Un viejo sueño. De hecho ya hay muchos. Viven apartados de todos, pero conectados. Sus experiencias sinestéticas vienen favorecidas por el hecho de que cada vez más se tiende a que una máquina realice las funciones de las otras y, en ese sentido, sean intercambiables. Así sucede, por ejemplo, con el ordenador que es fax, impresora, televisión, teléfono, etcétera. A ello se añade el cumplimiento del «menos es más»: menor tamaño y menor consumo, junto con menor precio, proporcionan mayor velocidad y más prestaciones.

En conclusión: la metáfora del nómada digital acaba convirtiéndose en algunos casos en una interpretación ontológica y esencialista que sustituye a la estática que critica. Así, las tecnologías nos permitirían volver a los nómadas que somos y que dejamos de ser hace 10.000 años<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Cf. MITCHELL, W. (2003). Lo que replantea el tema de la nueva visibilidad, de la nueva narrativa digital. Esta tiene lugar en buena medida en la red. Ya no es sólo una labor de interiorización como los textos de Descartes, Montaigne o de Rousseau. Tampoco, fase más avanzada, el ser en la retina de los otros, sino, fase terminal, en la retina del ojo digital. Para ser más preciso, en el ojo de los buscadores, que definen un nuevo modo de ser: el ser en la red. Eres en *Google*. No se trata sólo de entenderlo como un vasto sistema de citas que satisfagan una vanidad sin criterio. Sino que responden a lo que Mitchell denomina (y recorre todo el libro) el «nomadismo en la red», o lo que vengo denominando como «nómadas digitales».

Dice Mitchell que el siglo XXI no va a ser como se pensaba el siglo de las telecomunicaciones, sino el del trabajador móvil, que de cualquier lugar puede hacer su sitio de trabajo. Esto refuerza el tema del nomadismo. No se trata ya de hacer del mundo una casa, para hacerle habitable, sino convertir el lugar de trabajo en una casa móvil. Y todo ello se reforzará con lo inalámbrico. No suprimirá los viajes físicos, sino que los aumentará. Da la impresión que se cumpliera en la modernidad digital el viejo sueño romántico de hacer del mundo una casa, en este caso móvil, propio de una existencia móvil. En ese sentido creo que es acertada la contraposición que hace Mitchell entre el «morar» de Heidegger y el «emigrar» que supone este nuevo tipo de vida, el del «nómada digital». El anterior correspondería al ideal de vida burguesa. Parece como si la generación del 14 del siglo XX, a pesar de todos sus intentos, no hubiera podido hacerlo. Esperemos que la generación del 14 del siglo XXI lo haga mejor.

<sup>10</sup> Es la tesis desarrollada por MAKIMOTO, T. y MANNERS, D. (1997). Para estos autores las consecuencias del nomadismo digital son: disminución del materialismo y nacionalismo, disminución del poder de los gobernantes, incremento del poder de las corporaciones, aumento de las relaciones humanas, relajamiento de las presiones urbanas. En conclusión: «Así pues este estilo nómada de vida, que trae consigo una reducción del materialismo, un incremento en el desdén por las posesiones, y un aumento de las relaciones humanas, puede ser una buena cosa para los ciudadanos del mundo civilizado», p. 201. De todas formas señalan los autores una diferencia no menor entre los beduinos y los nómadas digitales: lo que para aquellos es el camello para estos es la tarjeta de crédito bien nutrida. Y concluyen que, de momento, el estilo nómada de vida no es barato. Y, parece, que tampoco austero.

## La crítica a los nómadas digitales

La ideología de los tecnómadas ha sido acuñada en Europa por Deleuze y Guattari. Ha predominado durante los años 80 y 90 en el espacio europeo, y a finales de esa década ha sido puesta en cuestión en medio de una gran polémica. La inició con su libro y artículos Richard Barbrook, y por parte estadounidense las críticas de Paulina Borsook y David Hudson. El escándalo, en el caso de Barbrook, es que se atreviera a criticar a autores franceses considerados intocables, mostrando su convergencia con la ideología conservadora de la costa Oeste californiana<sup>11</sup>. De hecho, su denominación «la ideología californiana» se ha vuelto ya clásica. La postura que mantiene puede resumirse en cuatro tesis:

1. Hay una estetización de la política revolucionaria por los tecnómadas: «la revolución será digitalizada».
2. La red no puede ser el monopolio de unas elites de intelectuales.
3. Los ideales de participación y democracia directa son contradictorios.
4. Finalmente, y en resumen, hay una convergencia del esteticismo revolucionario de los tecnómadas franceses con el neoliberalismo de la contracultura digital californiana.

Para Barbrook, en los nómadas digitales europeos de inspiración francesa se lleva a cabo un proceso de «digitalizar la revolución», es decir, de trasladar a la red los ideales de la revolución perdida en las calles. Y esos ideales son los de la emancipación social, que vienen ya del situacionismo. Ahora bien, las tecnologías no son de por sí emancipatorias. Más bien, al contrario, según se desprende de la crítica de Barbrook a cómo han sido usadas. Por que el problema es, efectivamente, quiénes son los agentes emancipatorios y cómo lo realizan a través de las nuevas tecnologías.

Respecto a lo primero, conviene aprender de los problemas que se planteó en la ilustración clásica a la hora de abordar la ilustración virtual. Señala, con razón, Barbrook, que la ilustración en sentido tópico, por ejemplo la kantiana, siempre fue elitista, de arriba abajo y con los filósofos como representantes autonombrados del pueblo ante los poderes públicos. Esa Ilustración es piramidal. Lo que sería un elemento a evitar por los nómadas digitales estableciendo relaciones horizontales y no jerárquicas entre los individuos. La estructura rizomática de la red, los hipertextos, serían de gran ayuda para ello.

En según lugar, está el cómo, con qué medios, se llevan a cabo los ideales. La cruz de la modernidad, como la experimentó Kant, es la separación entre libertad de pensamiento y de expresión, siendo más bien la segunda condición de la primera, y no al

---

<sup>11</sup> Cf. GRAS, S. (1998). Dos ideas han tomado sobre todo de *Mil mesetas* (1980) rizoma y nómada. Conclusión: hay un influjo, pero sobre todo el autor constata una laguna en la presencia de estos autores en la concepción posmoderna del ciberespacio.

En 1983 aparece el primer capítulo «Rizoma» en traducción inglesa y en 1984 *Neuromante* de Gibson. Coincidencia, pero a juicio del autor muestra que esos años 83-84 son los rizomáticos por excelencia. Ejemplo ya de manual es el movimiento zapatista en la red, después de la masacre en Chiapas de 1997. La red ya no es sólo un elemento de comunicación sino también de acción directa y desobediencia civil.

revés. La existencia de la comunicación significaría el desarrollo de esas dos libertades. De ahí la posibilidad de una ilustración virtual a través de las TIC, transformando la información en conocimiento. Si ya no estamos en una ilustración piramidal, sino rizomática y horizontal, esto se traduciría en que, efectivamente, los individuos se emancipan, son capaces de hacer las cosas por sí mismos. Y en este terreno no habría diferencia de clases sociales. Los útiles e inútiles están en ambos lados.

Hasta ahora este planteamiento no presenta problemas. El problema, según Barbrook, está en las condiciones sociales que hacen posible el acceso a la comunicación. Es decir, las condiciones de acceso, de participación y de emancipación. La paradoja es que en la sociedad red esos ideales de los tecnónomas acaban con ellos precisamente porque se cumplen. La revolución digital devora a sus hijos en Francia. Es decir, si la gente sabe hacer las cosas por sí mismas, no necesita mentores, y menos los ilustrados. El desconocimiento de estas condiciones sociales de acceso a la información y a la comunicación habría sido la causa, según Barbrook, de las contradicciones en que incurren los tecnónomas. Y por ello acaban refugiándose en una estetización de sus planteamientos que les permiten seguir manteniendo sus privilegios de intelectuales y de *gurus*. Su libro está dedicado a un análisis minucioso de la experiencia francesa y a poner de manifiesto las contradicciones que hay entre participación y democracia en los nuevos medios<sup>12</sup>.

Los análisis finales van dirigidos a mostrar las contradicciones del ideal de la democracia directa como forma de participación en vista de las experiencias relatadas. Desde la Declaración de derechos de 1789, la libertad de los medios ha sido considerada como una forma de democracia participativa. Y durante 200 años los modelos sucesivos de este derecho humano han tratado de combinar participación y democracia en los medios. Pero en la práctica ha sido imposible realizar uno de los dos sin negar el otro. Barbrook señala el problema central de aguda actualidad: si se generalizan los medios para todos, entonces la participación individual se hace imposible, se convierte en espectador de lo que deciden los otros. Recientemente Finkielkraut ha señalado que si todos hablan a la vez, y gritan en internet, ¡aquí estoy yo!, si todo se convierte en una blogfera mundial, entonces no hay quien se entienda.

La conclusión de Barbrook es que una democracia directa es imposible a través de los nuevos medios y aboga a favor de mantener la representativa. Y es aquí donde el caso francés enlaza con el ejemplo californiano. Las tesis de Barbrook se pueden resumir en estos dos textos: «La ideología californiana es una mezcla de cibernética, mercado económico libre y libertarismo contracultural [...]». Y, «la ideología californiana ofrece una visión fatalista del triunfo natural e inevitable del mercado de alta tecnología, una visión que está ciega al racismo, la pobreza y la degradación medioambiental y que no tiene tiempo para debatir alternativas»<sup>13</sup>.

Apunta Barbrook que muchos *hippies*, influenciados por McLuhan creyeron que los medios tecnológicos ayudarían a transformar sus ideales libertarios en hechos políticos. Y así nacieron la «democracia electrónica directa» y el agora electrónico, en el que cada

---

<sup>12</sup> BARBROOK, R. (1995a).

<sup>13</sup> BARBROOK, R. (1995b).

uno podría expresar sus opiniones sin censura. Durante los años 70 y 80 muchos de los avances fundamentales en los ordenadores personales fueron producidos por gente que compartía ese optimismo de la nueva izquierda y la contracultura. Pero luego esos *hippies* se convirtieron en los 90 en propietarios de los negocios de nuevas tecnologías y la labor de los activistas de los medios fue incorporada por las industrias. Tomando la expresión de Kroker, se empieza a hablar de una nueva clase, *la clase virtual*, la de la tecnointelligentsia, la de los especialistas en comunicación, creadores de videojuegos, ingenieros de diseño, etcétera. La distancia entre el *hippie* y el hombre de empresa se borra. Así la ideología californiana une la disciplina de mercado y la libertad del artesano *hippie*.

Aquí confluyen la nueva izquierda y la nueva derecha: la libertad colectiva de los *hippies* radicales es sustituida ahora por la libertad individual dentro de la economía de mercado. Libertad individual e individualismo. Muchas de las novelas *cyberpunk* son un canto al solitario que lucha por sobrevivir en el mundo virtual de la información. No tratan las contradicciones del sueño americano: sólo unos individuos pueden prosperar a costa del sufrimiento de los otros. Toman como modelo a Jefferson que escribe una poética llamada a la libertad y a la democracia en la declaración de independencia, pero era uno de los mayores propietarios de esclavos. Los *yuppies* y sus hijos pueden jugar a ser *cyberpunk* sin codearse con sus pobres vecinos. Observa Barbrook: «abandonando la democracia y la solidaridad social, la ideología californiana sueña con un nirvana digital habitado solamente por psicópatas liberales». Pero «su mezcla ecléctica de economía conservadora y libertarismo *hippie* refleja la historia del la Costa Oeste, y no el inevitable futuro del resto del mundo».

A la crítica de Barbrook se une la de Paulina Borsook, una antigua colaboradora de *Wired*, y que por ello tiene un carácter más directo y personal<sup>14</sup>. Califica a los tecnolibertarios de «adolescentes desagradecidos»<sup>15</sup>, de «*teenagers* privilegiados y mimados», herederos de los mayores subsidios gubernamentales en desarrollo tecnológico, que se aprovechan de ello, pero huyen y se quejan de las obligaciones sociales que conlleva eso. Los tecnolibertarios creen en la libertad económica y social: la primera limita el poder y la presencia del Estado, la segunda promueve la libertad individual sin interferencias. Critican la regulación y confían todo al libre mercado excepto, naturalmente, en materias como la propiedad intelectual, que de no estar regulada les privaría de sus inmensos beneficios. Aprovechan los recursos públicos de una sociedad que a través de la regulación administra el gasto público. Odian la regulación a través de la cual consiguen sus beneficios. En definitiva, que se trata de un curioso anarquismo que va contra el Estado, pero que se aprovecha de sus subvenciones.

La segunda reflexión de Paulina se refiere a que el tecnolibertarismo es la religión de la «*high tech*». Parafraseando el Evangelio dice Paulina que allí donde dos o más gentes

<sup>14</sup> BORSOOK, P. (1996 y 2000). También la entrevista con Paulina Borsook por KREML, S. (2001).

<sup>15</sup> Langdon Winner ha sugerido que la ideología de los tecnolibertarios (creatividad ilimitada, búsqueda del beneficio propio y cultivo del yo, pero en la que no se oye la palabra responsabilidad para con las comunidades local, nacional o global) tiene una mascota, Peter Pan, el niño que no quiso crecer y que vuela flotando por el *Neverland* digital. Cf. WINNER, L. (1995).

del ordenador se reúnen, allí están los tecnolibertarios. Afirma que el tecnolibertarismo es más una religión que un movimiento político, un sistema de creencias, que buscar ampliarse a todo el mundo. El peligro está en que gente de fuera de la alta tecnología crea que son los «reyes filósofos» de nuestra época. Y esto en dos sentidos. Primero, hay que reconocer que esta variante de la cibercultura se ha convertido en una ciberfilosofía, una visión global del presente y con profecías de futuro. Y, en segundo lugar, están las críticas a la democracia representativa a favor de la democracia directa. Paulina no ve las ventajas del voto electrónico (e-democracia) sobre el manual. El problema fundamental estaría en la dificultad de que los electores se formen su propia opinión en esos plebiscitos instantáneos de Internet. Porque se necesita tiempo para formarse una opinión y, por otra parte, hay una gran capacidad de manipulación del voto emitido electrónicamente.

En conclusión: El texto de *Cyberselfish* enlaza con el tema del narcisismo/autismo de la red: antes se acusaba a los usuarios de la red, ahora a los programadores de la misma. Paulina hace hincapié en el contraste entre las comunidades virtuales y las reales, y critica que se mantengan paralelas sin interactuar. En realidad, la mejor forma sería que las comunidades virtuales formaran parte de las reales.

## Vida y tiempo real

Este punto me parece decisivo. Tengo la impresión de que filosóficamente no se han integrado dos mundos que vitalmente están integrados. Y aquí es cuando se vuelve al tema primero de las metáforas de lo digital, en cómo puede pensar la filosofía lo digital con unas categorías anteriores a ello. Difícilmente se encuentran en las tecnologías categorías surgidas desde su experiencia, es decir, nuevas categorías. Uno de los ejemplos más claros es el de lo virtual. No es nuevo, pero desde siempre se ha pensado como un mundo aparte, el de los poetas, el de las metáforas, y quien está en ese mundo está fuera de la realidad.

Pero, ahora, es y no es exactamente lo mismo. El mundo financiero es cada vez más virtual, las operaciones se realizan con elementos desmaterializados, pero nadie discutiría que se trata de un mundo material, real, aunque no físico. Las categorías de lo real, acuñadas para lo físico, deben ser reconsideradas ahora. El otro tema, el gran tema, es de los dualismos, que o bien se pensaban en tensión dialéctica, u obligaban a optar. Pero es así, y de ahí que desde el siglo pasado la ambición del pensamiento ha sido situarse *entre* esos elementos. Actualmente, la llamada brecha tecnológica no consiste sólo entre los que entienden y tienen acceso a las tecnologías y los que no, sino también en la llamada brecha ontológica, que hace que la filosofía cada vez está más separada de ello. La razón, es la ya expuesta antes, la pervivencia de idealismos y dualismos. El reto que tenemos pendiente es la superación del idealismo digital.

La sensación es que mientras en la vida estaban integrados lo virtual y lo real, el pensamiento los dividía y contraponía. Una de las razones es la cultura occidental, no de raíz pretecnológica (las nuevas tecnologías sí son nuevas, pero la técnica no, siempre hemos sido seres técnicos, en nuestra vida y como especie, cronológicamente hablando), sino no adaptada al aumento cuantitativo de lo virtual, especialmente desde la última década del siglo pasado. Lo mismo ocurrió con el aumento cuantitativo de la técnica a comienzos del siglo pasado y su enfrentamiento en temas como la deshumanización,

etcétera. Ahora pasa lo mismo con las nuevas tecnologías y la necesidad de pensar esa complejidad a través de categorías no simples, idealistas y dualistas. El modernismo tecnológico no se ha interpretado en las categorías de la modernidad plural y múltiple sino de las arcaicas, léase posmodernas y neobarrocas. Dentro de ese arcaísmo está la vuelta al caos, al desorden, el mito.

Saskia Sassen ha apuntado muy bien que «[e]l espacio digital se encuentra imbricado en unas estructuraciones sociales, culturales, subjetivas, económicas e imaginarias más amplias de la experiencia vivida y en los sistemas dentro de los cuales existimos y funcionamos»<sup>16</sup>. Este retorno a la experiencia vivida es fundamental para centrar el tema. Y dentro de ella están las nuevas tecnologías. Recogemos ahora la pregunta planteada al principio: ¿cómo es posible la vida en tiempo real? La respuesta tópica se ha realizado en términos spinozistas: es la vida en un tiempo instantáneo, ubicuo y simultáneo<sup>17</sup>. Es decir, la vida de dios, que tan perfectamente novelara Dick en su obra *Ubik*. Pero el llamado tiempo real, con toda su aceleración, no tiene esas características, y sigue implicando una sucesión que tiene su reflejo en la percepción humana, no simultánea, sino sucesiva. Es interesante apuntar que en las TIC se puede vencer al espacio y dar impresión de instantaneidad, etcétera, pero no en cuanto al tiempo. Baste con recordar los diversos usos horarios en los que la gente desarrolla su vida en tiempo real. En realidad, lo que se ha hecho es volcar el modelo del espacio sobre el tiempo cuando se habla de instantáneo, simultáneo, etcétera.

A ello se añade la concepción del tiempo real como un tiempo de excepción, extraordinario, fuera del tiempo físico y de la vida corriente. Es el tiempo de lo sublime tecnológico, que irrumpe y pone un paréntesis en el otro más lento, prosaico, el tiempo de lo cotidiano. Pero lo cierto es que en la vida humana ése tiempo es un tiempo que integra otros tiempos. Del mismo modo, que si a comienzos del siglo XX el llamado «tiempo ahora» se pensó como el tiempo de una generación, la de los jóvenes, éste otro integra todo tipo de generaciones. El tiempo real no es un tiempo de excepción sino que está integrado en otros tiempos de la vida.

Sin embargo, el tiempo de los nómadas digitales es un tiempo de excepción de una nueva clase social, la llamada clase virtual, heredera de los planteamientos idealistas anteriormente mencionados y expresada en sus metáforas. Lo cierto es que la condición nómada de la existencia, tal como se configura en los años 80 no tiene mucho que ver con nuestros antepasados nómadas, más allá de una concepción móvil de la vida, en un caso dictada por la necesidad y en otro por el lujo. En muchos casos (desde luego en el francés) es la traducción de un modo de vida académico, como tránsito de aeropuerto en aeropuerto, de un congreso o conferencia a otra. Tal como describió Lyotard en *Moralidades posmodernas*. Aquí es fácil constatar una deriva hacia el tribalismo.

---

<sup>16</sup> SASSEN, S. (2005): p. 343. Y precisa: «Más bien, mi interés reside en esta zona intermedia en la que se construyen las articulaciones entre el ciberespacio y los usuarios. Dicha concepción se apoya claramente en la proposición anterior según la cual el espacio electrónico está incrustado y no constituye un acontecimiento exclusivamente tecnológico», p. 348.

<sup>17</sup> MARESCH, R. (2001): p. 72.

Pero más peligrosa es la analogía del nómada digital con el depredador. Es el nomadismo capitalista multinacional. Serían como nómadas depredadores, que crecen y se van donde mejor les tratan y cuesta menos. En definitiva, que van, cogen, y no devuelven, no crean tejidos, estructuras. No queda clara entonces la relación entre nómada y ciudadano. Tampoco parece muy acorde con un pensamiento débil, ni con el aura de ese nómada digital.

Por otra parte, el nómada digital, no es sólo el que lleva a cuestras la casa digital, sino que convierte el propio cuerpo en una casa por medio de implantes. En el caso de los implantes en el cerebro, la dificultad y a veces la imposibilidad de distinguir lo real de lo virtual ha sido ampliamente difundida por la ciencia ficción.

El cosmopolitismo del nómada y sus experiencias son posibles por su emergencia como nueva clase socioeconómica. Su movilidad es distinta de otras movilidades impuestas, como por ejemplo la migración. Es la otra cara de la vida móvil. Así Canclini anota: «El pensamiento posmoderno redefine a los sujetos como nómadas. Basado en la experiencia de migrantes, artistas y exiliados, y tomando poco en cuenta las estructuras económicas y socioculturales, los flujos de mensajes y bienes que hacen posible la experiencia nomádica, estos autores exaltan la desterritorialización y ven el debilitamiento de lazos de pertenencia nacionales o locales como una liberación (Deleuze, Guattari, Lyotard). En vez de las estructuras durables de sentimientos, la relocalización táctica de experiencias y conductas». Y concluye: «En pocos autores posmodernos se registran como parte de las transformaciones los dramas de los sujetos individuales, familiares, étnicos, para los cuales migrar genera más desarraigo que liberación, vulnerabilidad que riesgo, más soledad que enriquecimiento por multiplicación de pertenencias»<sup>18</sup>.

Esa variedad de experiencias resulta a veces sólo aparente por la concentración de medios y por la dispersión y abundancia de las ofertas. Es la concentración de monopolios la que permite diversificar casi hasta el infinito las ofertas de experiencias únicas a los mismos para sentirse diferentes. El tema de la identidad en la diferencia ha quedado así definitivamente resuelto. Esto resulta especialmente llamativo en lo relativo a cuestiones de raza y de género, desarrollando lo que Nakamura ha denominado el «turismo de la identidad»<sup>19</sup>, prolongación de las «vidas en la pantalla» posmodernas que analizara Turkle. En el terreno socioeconómico la publicitada ironía posmoderna se vuelve contra sí misma y Zizek ha señalado en este contexto cómo el despido libre en los contratos significa para los jóvenes la posibilidad en ensayar nuevas identidades, de inventarse nuevos roles y personalidades sociales.

---

<sup>18</sup> GARCÍA, N. (2004): pp. 162 y 164.

<sup>19</sup> En el que la gente que adopta personalidades de otro género y raza, cree que las ha experimentado y sido realmente. Del mismo modo que los turistas creen que han conocido realmente a los «nativos» cuando viajan por los países. Los *digerati* forman una nueva clase en cierto sentido postracial, donde la raza es un espectáculo de diferencias, un punto en el que se desvanecen las identidades postmodernas. Pero, en realidad, se trata de lo que ella denomina como «multiculturalismo cosmético», una falsa impresión de igualdad racial o de «postracial cibermeritocracia», propia de aquellos emigrantes a USA, que provienen de diferentes países con una alta cualificación tecnológica, y que se sientan en pie de igualdad a una misma mesa. Cf. NAKAMURA, L. (2002): pp. 30 y 19.

Concluyendo, el tiempo real no es tiempo de la eternidad, los soportes tecnológicos no son los soportes de la inmortalidad con los que sueñan los transhumanistas. El tiempo real, el tiempo de los objetos tecnológicos, es el tiempo más efímero que ha existido<sup>20</sup>. Es el tiempo de la finitud por excelencia, el tiempo de lo obsoleto. Los objetos tecnológicos duran menos, no porque mueran, desaparezcan, sino porque se quedan obsoletos. Y eso plantea problemas menores cuando cambiamos de programas, pero es una dificultad casi insalvable para los que aspiran a descargar su cerebro en un *chip* de los de ahora. El tiempo de los objetos tecnológicos inaugura un tipo distinto de finitud humano. Los soportes y sistemas no envejecen, simplemente se quedan fuera de uso a una velocidad creciente. Es el tiempo de las nuevas ruinas tecnológicas, que forma parte de las experiencias vividas, pero todavía escasamente conceptualizado.

Desde ese tiempo, un tiempo que ya el propio Wiener vislumbró como el de los naufragos cibernéticos, digitales, que inauguraba un nuevo humanismo, es posible plantear otras formas de actuación. Empezando por cambiar de dirección. Hablaba al comienzo de dos certezas: una, es el final del sueño de la revolución digital<sup>21</sup>, otra, el despertar de la pesadilla de las distopías asociadas preferentemente a las biotecnologías. La denuncia de la utopía llevó a las visiones entrópicas, de modo que pareció natural proclamar a partir de ellas «menos utopía y más libertad». La utopía ha tenido mala prensa y parece haberse descalificado con las utopías biológicas de los tecnólogos transhumanistas, entusiastas de la revolución digital. Pero lo cierto es que como ha señalado Jameson «el problema político al que nos enfrentamos desde hace tiempo es que no hay alternativa a la utopía»<sup>22</sup>. Escarmentados por ciertas utopías, pero insatisfechos con las entropías, quizá haya llegado el momento de no caer en la trampa de enfrentar utopía y libertad. Lo que hizo que Huxley se pasara en resto de su vida retractándose. Quizá ha llegado ahora el momento de pedir más utopía y más libertad.

---

<sup>20</sup> Cf. para este tema CUBITT, S. (2000).

<sup>21</sup> Cf. MARESCH, R. y RÖTZER, F., op. cit. Ahí se afirma que los tiempos de la anarquía blanca y del crecimiento salvaje rizomático, de la autoorganización y de la autorregulación han llegado a su final. Y también aquellos sueños de que por medio de esos sistemas de información y de comunicación interactivos habría más libertad, más apertura y transparencia en la sociedad. Op. cit., p. 19. Dice Finkielkraut que ya no se emplea la palabra revolución para caracterizar nuestro destino ya se trate de las biotecnologías o de la informática. Cf. FINKIELKRAUT, A. (2005): p. 276.

<sup>22</sup> Ver la entrevista a JAMESON, F., 2004.



## Referencias bibliográficas

- BARBROOK, R. (1995): *Media Freedom. The Contradictions of Communication in the Age of Modernity*, Pluto Press, London.
- BARBROOK, R. (1995b): «The Californiam Ideology», *Mute* 3, Autumn.
- BORSOOK, P. (1996): «Cyberselfish», *Mother Jones*, July/August.
- BORSOOK, P. (2000): *Cyberselfish*, PublicAffairs, New York.
- CLARK, A. (1998): *Being There. Putting Brain, Body, and World Together Again*. MIT.
- CUBITT, S. (2000): «Cybertime: Ontologies of Digital Perception», *Society for Cinema Studies Chicago*, March.
- DEBRAY, R. (1996): *El arcaísmo posmoderno*, Manantial, Buenos Aires.
- GRAS, S. (1998): «Rhizomes, Nomads, and Resistant Internet Use», *Electronic Civil Disobedience*, July 7.
- FINKIELKRAUT, A. (2005): *Nous autres, les modernes*, Ellipses, Paris.
- GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR (2004): *Diferentes, desiguales, desconectados. Mapas de la interculturalidad*, Gedisa, Barcelona.
- GUATTARI, F. (1996): *Caosmosis*, Manantial, Buenos Aires.
- HUDSON, D. (1997): *Rewired*, Macmillan Technical Publishing, Indianápolis.
- JAMESON, F. (2004): «Posmodernidad y globalización», *Archipiélago*, nº 63.
- KREMPL, S. (2001): «Die Techno-Libertarians und die schöne neue Cyberwelt», <http://www.heise.de/tp/r4/artikel/9/9242/1.html>, consultada 18/10/2006.
- MAKIMOTO, T.; Y MANNERS, D. (1997): *Digital Nomad*, John Wiley & Sons, Chichester.
- MARESCH, R. (2001): «Electromagnetische Ilusionen», en Maresch, Rudolf y Rötzer, Florian (eds.), *Cyberhypes: Möglichkeiten und Grenzen des Internet*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- MITCHELL, W. (2003): *Me ++. The cyborg self and the Networks City*, MIT Press.
- NAKAMURA, L. (2002): *Cybertypes. Race, Ethnicity, and Identity on the Internet*, Routledge, New York y London.
- POSTMAN, N. (2001): *Divertirse hasta morir. El discurso público en la era del «show business»*, Ediciones de la Tempestad, Barcelona.
- SASSEN, S. (2005): «Materialidades localizadas que abarcan un espacio universal», en Howard, Philip N. y Jones, Steve, *Sociedad on line. Internet en contexto*, UOC, Barcelona.
- STAHLMAN, M. (1997): «Wired Magazine and the English Ideology», [http://www.culturewars.com/CultureWars/Archives/cw\\_recent/Wired.html](http://www.culturewars.com/CultureWars/Archives/cw_recent/Wired.html), consultada 18/10/2006.
- WEINBERGER, D. (2002): *Small Pieces Loosely Joined (a unified theory of the web)*, Perseus Books, Cambridge, 2002.
- WINNER, L. (1995): *Peter Pan in Cyberspace. Wired Magazine's Political Vision*, *Educom Review*, volume 30, Number 3, may/june,
- ZIZEK, S. (2006): *Arriesgar lo imposible. Conversaciones con Glyn Daly*, Trotta, Madrid.