
Cliqueo, luego existo. Filosofía, internet y demarquía

I click, therefore I am. Philosophy, internet and demarchy

EUGENIO MOYA

Universidad de Murcia
Departamento de Filosofía
30100 Murcia (España)
emoya@um.es
ORCID iD: 0000-0002-4811-3560

Abstract: Plato bequeathed to us a fundamental principle of epistemic-political constitution that remained dominant until the twentieth century: *truth and justice are not matters of the demos*. However, the revolution in information and communication technologies has begun to undermine this principle. Digital communication networks have revolutionized the material base of society so that traditional institutions of economy, politics and culture begin to reinvent themselves in an era of media convergence and collective intelligence in which the common citizen has displaced the elites and claims for itself, finally, to be an arbiter of truth and the good.

Keywords: demarchy; democracy; Internet; truth.

Resumen: Platón nos lego el principio fundamental de la constitución epistémico-política que ha sido hegemónica hasta el siglo XX: *la verdad y la justicia no son asuntos del demos*. Sin embargo, la revolución de las tecnologías de la información y la comunicación han empezado a cuestionar ese principio. Para el autor, las redes digitales de comunicación han revolucionado de tal manera la base material de la sociedad que las instituciones tradicionales de la economía, la política y la cultura empiezan a reinventarse a sí mismas en una era de convergencia mediática e inteligencia colectiva en la que el ciudadano común ha desplazado a las élites y reclama para sí ser finalmente árbitro de la verdad y el bien.

Palabras clave: demarquía; democracia; internet; verdad.

RECIBIDO: ENERO DE 2018 / ACEPTADO: MAYO DE 2018
DOI: 10.15581/009.52.3.006

INTRODUCCIÓN. DE LA CONCEPCIÓN EPISTÉMICA DE LA POLÍTICA
A LA VISIÓN DEMÁRQUICA DEL CONOCIMIENTO

P eter Sloterdijk ha defendido que todas las virtudes republicanas, asociadas desde Cicerón a la *humanitas*, son deudas del proceso de alfabetización promovido, tras la invención griega del alfabeto fonético, por la cultura escrita e impresa. Estamos de acuerdo. Aunque desde la legislación educativa de Solón, en el siglo VI a. C., los ciudadanos debían enseñar a sus hijos a leer, la producción intelectual siempre estuvo en manos de unos pocos (los *aristoi*), que aspiraban a ser leídos por otros pocos. Y no solo en la Antigüedad. Como ha mostrado Harris, buena parte de la historia occidental se ha caracterizado hasta el siglo XX por un analfabetismo funcional, pues los más solo eran capaces de leer sus nombres y escribirlos, sin ser competentes para la comprensión sistemática de textos escritos. Harris habla de *craftsman's literacy*¹. Es más: en el corazón de los humanistas siempre encontramos la fantasía de pertenecer a un selecto club en el que los elegidos son iniciados mediante ritos como el del trauma de la recepción de las primeras letras o la socialización con lecturas canónicas. No es extraño, por ello, que desde la *paideia* platónica la *polis* se haya querido organizar políticamente siguiendo el modelo jerárquico y selectivo de la alta cultura. Como afirma Foucault², la demofobia de la Grecia ática encontró su fundamento en la máxima de que *siempre lo más es peor*, máxima que termina trasladándose al conocimiento y la política, estableciendo que el mejor gobierno es el de los pocos, y que lo mejor para los pocos que saben es lo mejor para la *polis*. En último término, la mayoría nunca es tomada más que como fuente bruta de información, negándole la condición de agente cognitivo. Se dio carta de naturaleza, así, a una *Constitución epistémico-política*, que inicia Platón, pero que llega hasta el positivismo (y la tecnocracia), cuyo principal precepto suena así: *la verdad y la justicia nunca son asuntos del demos*.

-
1. W. V. HARRIS, *Ancient literacy* (Cambridge University Press, Cambridge, MA, 1989) 8.
 2. M. FOUCAULT, *The Courage of the Truth* (Palgrave MacMillan, Hampshire, 2011) 44.

Pero lo decisivo es que la cibercultura ha dejado obsoleto tal principio. Seguimos creyendo en los efectos *ethopoyéticos* de las letras, pero hoy, con porcentajes de alfabetización del 100%, ya no es sostenible la vieja ilusión de que las estructuras políticas y culturales deben organizarse siguiendo el modelo selecto de la sociedad literaria. Las nuevas redes sociocomunicativas digitales han revolucionado hasta tal punto las bases materiales de la cultura tipográfica, que en Internet y sus redes sociales han irrumpido tanto las *multitudes* como los *espacios de inteligencia compartida*, desconocidos para la cultura monológica. Cualquier internauta puede hacer circular informaciones y opiniones. Sin los filtros ni las restricciones que imponían los expertos o las élites en la cultura tipográfica. Pensemos en la comunicación científica o los consejos editoriales de la prensa escrita. En ellos suele limitarse (aunque no sea la propia voluntad de los actores quien lo persiga) lo máximo posible la flexibilidad interpretativa. En los espacios de inteligencia colectiva triunfa, en cambio, la *parresía* y el *pluralismo teórico*. No es extraño, por ello, como intentaremos argumentar, que la *experticia* o la *autoridad epistémica* estén hoy, como la misma idea de *verdad*, en franca crisis.

ESCRITURA, EPISTEME Y POLITELA

Las máquinas de escribir fueron algo tan cautivador en el siglo XIX como lo es hoy un ordenador portátil o un *smartphone*; pero también en muchos aspectos desalentador. La primera, que patentó por Giuseppe Ravizza en 1855 como “címbaro escribiente”³, resultaba siempre pesada y difícil de manejar. De ello da pruebas Nietzsche, uno de los primeros filósofos que la utilizó. Uno de sus poemas da cuenta de ello: Fue escrito el 16 de febrero de 1882:

*La máquina de escribir es como yo: de hierro
y con facilidad trastoca nuestros viajes.*

3. E. TENNER, *Our Own Devices: The Past and the Future of Body Technology* (Knopf, New York, 2003) 187 y ss.

*Paciencia y tacto se requieren en abundancia
así como finos dedos, para usarla.*

En todo caso, reconoce, en otra carta fechada en Génova cinco días antes que le resulta “más atrayente que cualquier otro modo de escribir”⁴. De hecho, un año antes, en 1881, Nietzsche había tomado la decisión de comprarla para completar su libro *Die fröhliche Wissenschaft*. Informó a su amigo Köselitz de sus contactos con el ingeniero Hansen. Había reunido casi quinientos francos suizos. Desde sus estancias en Suiza conocía el modelo *Remington 2*. Pero fue Paul Rée quien, finalmente, en 1882 le proporcionó una, modelo de 1878 con el número serie 125, pagada por su hermana Elisabeth.

Lo importante del episodio es que fue, precisamente, Köselitz quien primero comentó que el estilo nietzscheano se había transformado desde entonces. Había devenido telegráfico, aforístico. Quizá por ello, a fines de febrero de 1882, le respondió Nietzsche con una interesante observación: “el instrumento que usamos para escribir trabaja con nuestro pensamiento” (*Unser Schreibzeug arbeitet mit an unseren Gedanken*). Y añade con cierto desconsuelo: “¡Quién sabe cuándo conseguiré que mis dedos puedan imprimir una frase larga!”⁵.

No defiendo que el estilo aforístico nietzscheano fuese determinado o reforzado por la dactilográfica; por lo que se ha llamado su *maschinenschriftliche Kebré*⁶. Sí anoto que, al menos, era consciente de que las técnicas comunicativas, por muy simples que sean, tienen al ser usadas unos efectos que van más allá de la mera mediación comunicativa. Conforman un *espacio privado* en el que son gestadas nuestras ideas; un *espacio lógico* en el que se secuencian, ordenan y preparan para circular socialmente; un *espacio epistémico* en el que realizamos

4. J. M. VALVERDE, *La máquina de escribir de Nietzsche y la filosofía como lapsus linguae*, en R. RODRÍGUEZ ARAMA, J. MUGUERZA, F. QUESADA (eds.), *Ética día tras día* (Trota, Madrid, 1991) 433-440.

5. F. NIETZSCHE, *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*; edición de G. COLLI, M. MONTINARI, 8 vols. (W. de Gruyter, Berlin, 1986) KSB, 6, 172.

6. L. LÜTKEHAUS, “*Schreibkugel ist kein Ding gleich mir (...)*” *Von der Nichtentwicklung Friedrich Nietzsches zum Typewriter*, en S. DIETZSCH, C. TERNE (eds.), *Nietzsches Perspektiven: Denken und Dichten in der Moderne* (Walter de Gruyter, Berlin, 2014) 236.

reivindicaciones implícitas de validez; y, en último término, un *espacio político* en el que se presupone siempre a los otros con quienes resolvemos esas reivindicaciones de validez (también de justicia). Como señala Foucault en “L’écriture de soi” (1983), recordando textos de Atanasio, la escritura es un arte de uno mismo que mitiga los peligros de la soledad, ya que ofrece a una mirada posible lo que se ha hecho o pensado. Es más, cumple el mismo papel que el apremio de la presencia de otro ejerce sobre la conducta, pero en el caso de la escritura en el orden de los movimientos interiores de nuestra alma⁷. Nos recuerda, por eso, que Séneca la recomendaba como el mejor antídoto contra la estulticia: la lectura o la conversación infinita corre el riesgo de favorecer la agitación del espíritu, la inestabilidad de la atención, el cambio de las opiniones y de las voluntades⁸.

Wittgenstein, que se inclinó también por un estilo fragmentario, lo reconoce en *Vermischte Bemerkungen*:

Cuando pienso para mí mismo, sin la obligación de escribir un libro, salto de un tema a otro; ésta es mi forma natural de pensar. La obligación de pensar secuencialmente es para mí un martirio. ¿Debo tratar de hacerlo? Pierdo una energía inexplicable en ordenar pensamientos que quizás no tienen valor alguno⁹.

Lo que Wittgenstein veía como martirio, Heidegger lo convirtió en uno de los objetivos fundamentales de su crítica al pensamiento moderno. Los textos elaborados desde los años cuarenta hacen manifiestas sus censuras no solo a la máquina de escribir sino a todo artefacto o sistema tecnocomunicativo moderno: radio, televisión, cibernética... Heidegger recuerda, en este sentido, que el trabajo del pensamiento es un trabajo manual, una *Handlung*, una “acción”. La

7. M. FOUCAULT, *Estética, ética y hermenéutica*, edición de A. GABILONDO (Paidós, Barcelona, 1999) 290.

8. SÉNECA, *Epístolas morales a Lucilio I*, edición de I. ROCA MELIÁ (Gredos, Madrid, 1994) 98.

9. L. WITTGENSTEIN, *Vermischte Bemerkungen* (Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977) 60.

Handwerk no está “destinada, como otras profesiones, a la utilidad o a la consecución de un beneficio”. Y señala que como todo artesanía corre siempre el “peligro” de resultar dañada por la máquina; por el hacer mecánico: *Machenschaft*, término que remite al verbo *machen* (hacer) y que contrasta con el *lassen* o actitud no provocadora (*antigestelltica*, podríamos decir) sobre el ser que aparece en el vocablo *Gelassenheit* (serenidad, desasimiento); esto es, con la actitud de *aquiescencia*, con la reserva prudente que hace posible para Heidegger una relación libre con lo técnico¹⁰. En el caso de las técnicas comunicativas, esa relación supone volver a la conexión del pensar con el habla, con la oralidad, pues *la letra mata el espíritu*. Como señala Steiner, Heidegger fue siempre un *Wortgenie* —un *genio de la palabra*—, un pensador que vio en Sócrates el más puro de todos los filósofos porque no escribió nunca nada¹¹. Sin embargo, como señala Sloterdijk, sorprende no tanto su admiración del mundo antiguo, sino la incompreensión del proceso de modernización, al que caracteriza por su *errancia* (*Irre*), una *errancia* asociada al abandono de la *tierra*, de lo agrario¹². En el fondo, su arcadismo le condujo siempre a entender la historia de las técnicas comunicativas como algo que nos aleja progresiva e irremediamente del origen, de la verdadera *lógica del alma humana*, sin percatarse de que en cualquier sociedad populosa para que exista comunicación entre personas desconocidas el tránsito desde la *Face-to-Face-Kommunikation* a la escritura y texto impreso (*Medienkommunikation*) resultan obligados¹³.

A pesar de la crítica heideggeriana al proceso de *Mediatisierung*, hay algo en lo que acierta: el compromiso de la tradición hegemónica de la filosofía occidental (lo que él denunció siempre como metafísica platónica de la presencia o *Metaphysik der Handschrift*) con la cultura literaria. Por eso hoy, cuando vivimos una nueva revolución comunicativa, provocada por Internet y redes anexas, que han pro-

10. M. HEIDEGGER, *Serenidad* (Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994) 24.

11. G. STEINER, *Heidegger* (Fondo de Cultura Económica, México, 2005) 14-16.

12. P. SLOTERDIJK, *Sin salvación; Tras las huellas de Heidegger* (Akal, Madrid, 2011) 140.

13. Cfr. W. CHAFE, J. DANIELEWITZ, *Properties of spoken and writing language*, en R. HOROWITZ, F. J. SAMUELS (comps.), *Comprehending oral and written language* (Academic Press, New York, 1987) 105.

piciado una rápida circulación de información de *muchos a muchos*, posibilitando novísimas formas de inteligencia y ciudadanía, cabe preguntarnos si, conforme al vaticinio de Heidegger, no estaríamos asistiendo a nuevas formas de encarar los dos grandes problemas filosóficos de todos los tiempos: la verdad y el poder.

Partamos de una premisa con el fin de dar con una respuesta a esas cuestiones: la tecnología, si bien responde a una originaria y natural disposición técnica del ser humano, tiene efectos antropogénicos. Al construirse socialmente y ponerse en uso, induce alteraciones significativas en nuestras formas de vida y de pensamiento. No se trata de una hipótesis original. Desde 1962, McLuhan y su Escuela de Toronto han abonado con investigaciones históricas las ganancias y las pérdidas culturales asociados a las disrupciones introducidas por los inventos del alfabeto fonético, la imprenta y la televisión. En concreto, para esa Escuela, a diferencia del libro y los textos impresos, que potenciaron la conciencia individual y el individualismo moderno, telégrafo, teléfono, radio y televisión propiciaban la emergencia de una sola *tribu humana global*¹⁴. De hecho, la hipótesis filosófica fundamental con la que todavía trabajan los investigadores del *McLuhan's Programm* es que aquellos inventos hicieron posible una humanidad diferente. De ahí que hablemos del poder antropogénico de las tecnologías comunicativas.

Con luces y sombras, los más de cincuenta años de las investigaciones de McLuhan, Havelock, Ong, Olson, Kerkhove, etcétera, nos han permitido evaluar hasta qué punto el reemplazo platónico de los fundamentos ontoepistémicos de la cultura oral, poético-mimética, por nuevas estructuras ideales del pensamiento fueron posibles por el creciente compromiso de las élites culturales de la Grecia antigua con la invención del alfabeto fonético completo. Como sostiene Havelock en su *Preface to Plato* (1963), la *República* plantea, un modelo pedagógico en el que la poesía y la *mimesis* dejaban de ocupar un lugar primordial en la enseñanza¹⁵.

14. M. McLUHAN, *La galaxia de Gutenberg* (Planeta-De Agostini, Barcelona, 1985) 16.

15. E. HAVELOCK, *Prefacio a Platón* (Visor, Madrid, 1994) 26 y ss.

La poesía —la mimesis— instaura para Platón un *régimen perverso en el alma* (*República*, X, 605 a-c): la atrapa en el continuo movimiento de las apariencias y las opiniones verosímiles; nefastas no solo para el orden epistémico, sino también el político. La *República*, en definitiva, fue un diálogo que, al tomar conciencia de los efectos de la alfabetización, elevaba a rango cultural de primera importancia el tránsito de la oralidad a la escritura, en cuanto que ésta alejaba a la gente del espacio acústico; el de la memoria colectiva y las opiniones comunes, y las alojaba en un nuevo orden que permitía visiones descontextualizadas, objetivas y abstractas de la realidad; alejadas, en todo caso, del autor y de la situación de habla que se produce en cualquier comunicación oral.

Tengamos en cuenta que, aunque por la forma gráfica de los signos, la filiación del alfabeto griego con los semíticos y el egipcio, es clara¹⁶, hasta el invento del alfabeto griego, a partir del siglo VIII a.C., la capacidad expresiva del signo, muy vinculado hasta entonces a la imagen y representación similarista de los objetos, había adquirido severos límites. La revolución alfabética griega, con la introducción en el alfabeto fenicio de las vocales, significó la emergencia de un signo o grafía que no guardaba ninguna relación con el referente concreto que imitaba el pictograma. La abstracción era, pues, un hecho tras la interiorización de un medio de comunicación como las letras. No es extraño, por eso, que Platón en el *Fedro* (275 c y ss.) asociase el aprendizaje de la escritura al abandono de la memoria y los maestros y que vislumbrara el tránsito más importante desde los *derechos del autor* a la *autoridad del texto*. De hecho, al eliminar los vínculos físicos entre emisor y receptor, la cultura literaria fue propiciando la sistemática distinción entre una entidad, el *texto*, que se tomaba como dada, fija, autónoma, objetiva y siempre disponible, y otra, el *sentido* (la interpretación), que podía considerarse siempre inferencial, falible y subjetiva¹⁷. Un supuesto básico de la filosofía

16. J. L. CALVET, *Historia de la escritura* (Paidós, Barcelona, 2001) 121.

17. D. R. OLSON, *Cultura escrita y objetividad*, en D. R. OLSON, N. TORRANCE (comps.), *Literacy and orality* (Cambridge University Press, Cambridge, 1991). Véase también Ú. ECO, *Los límites de la interpretación*, "Revista de Occidente" 118 (1991) 5 y ss.

platónica y, con ella, de la ontoepistemología occidental como es el de la *commensurabilidad de los discursos* pudo venir de la mano de tal distinción, pues, siempre (hasta Kuhn) se pensó que cualquier controversia teórica podía ser clausurada racionalmente remitiéndonos a un *tertium* ajeno al juego de las interpretaciones.

No minusvaloremos tampoco la necesidad que tuvo el hombre alfabetizado, que usaba signos carentes de cualquier sentido, de encontrar en los mismos textos y en su forma de enlazar los contenidos (conceptos o juicios) su verdad. La lógica, la gramática y las matemáticas extrajeron toda su fuerza de aquella posibilidad¹⁸. Platón deja en el *Timeo* (53 b) escrito que solo en cuanto que el demiurgo dio *forma* y *número* a las cosas las tornó inteligibles; dialéctica y demostración devinieron en él operaciones reservadas a unos pocos privilegiados que pasaban a ser partícipes de la intención del Autor del orden de todas las cosas.

Como ya señaló Cassirer, el progresivo alejamiento del dato supuso la mayor conquista evolutiva de la humanidad. Transfigurada por el concepto, la pureza del dato nos ha parecido siempre desde Platón el terreno de lo parcial, de lo particular, concreto y opinable; algo que debemos completar siempre con la estabilidad y universalidad del concepto¹⁹. Solo éste aporta significado cognitivo. Con Platón aprendimos a salir de la caverna. Todo nuestro vocabulario teórico y práctico desde entonces consistió en palabras abstractas que no tienen ningún correlato en cosas visibles, y cuyo significado no podía trasladarse a imágenes. “Verdad”, “libertad”, “Estado”,

18. D. R. OLSON, *El mundo sobre el papel: el impacto de la escritura y la lectura en la estructura del conocimiento* (Gedisa, Barcelona, 1998) 77.

19. La importancia de las aportaciones lingüísticas griegas para la reflexión filosófica puede ilustrarse reparando en los efectos de la introducción del artículo determinado —el único que existió en el griego culto. Éste, como es sabido, se introdujo partir de pronombre personal o demostrativo que expresaba la tercera persona, un pronombre que, a diferencia de las formas de primera y segunda persona, eminentemente déicticas, tuvo siempre una función anafórica. La misma pregunta metafísica de los primeros filósofos: “¿qué es esto?”, intenta superar la pura presencialidad del objeto, la simple mostración (esto) por medio de una generalización conceptual. O sea, pregunta, no por lo dado, el *hic et nunc*, sino por lo universal. Véase L. BLOCK DE BEHAR, *Medios, pantallas y otros lugares comunes* (Katz, Madrid, 2009) 37-52.

“soberanía”, “representación”, etcétera, son nociones que nos han permitido pensar el mundo, conocerlo mejor y, por supuesto —aunque esto haya tenido sus indeseables consecuencias— controlarlo.

No es extraño que en la Galaxia de Gutenberg, en la cultura del libro impreso, hayamos crecido con la convicción de que debíamos ser articulados, estructurados, que el lenguaje tenía que ser rico, preciso, sagaz; que distinguir era mejor que confundir. La lectura y la comprensión de textos escritos han exigido siempre el establecimiento de relaciones, la realización de inferencias, la activación del saber de fondo, la síntesis de ideas fundamentales, la búsqueda de la coherencia argumentativa. La alta cultura reprodujo, por eso, siempre los caracteres de una buena lectura: devoción, sacrificio, tenacidad, meditación...

Fueron los sofistas quienes generalizaron la práctica de la publicación de sus escritos (*logoi*). Hacían circular copias manuscritas entre un auditorio²⁰, sin embargo fue la tradición literaria la que progresivamente transformó el texto escrito y la socialización mediante textos canónicos en un poderoso sustento de formas canónicas de habitar el mundo y pensar sobre él. Por eso, los griegos, que inventaron la democracia y la filosofía —ambas ligadas a la cultura literaria— fueron incapaces de hacer compositibles una y otra²¹. Salvo los sofistas, comprometidos con una concepción *doxástica* de la democracia, la filosofía hegemónica pensó con Platón que sólo quienes son capaces del hábil manejo de las letras y los números, están preparados para salir de la caverna y disfrutar de lo eterno, pues, al ver lo ideal, saben y deben gobernar.

Arendt le confesó a Günter Gaus, en una célebre entrevista, que *está presente siempre en la mayoría de los filósofos una suerte de hostilidad hacia toda política*²². Y la filosofía platónica, a pesar del giro pragmático de *El Político*, fue en esto ejemplar. Con la multitud, manifestaba Platón, ni tan siquiera hablo (*Gorgias*, 473c – 474a); su

20. Véase G. CAVALLO, *Libros, editores y público en el Mundo Antiguo* (Alianza, Madrid, 1995) 40.

21. B. LATOUR, *La esperanza de Pandora* (Gedisa, Barcelona, 2001) 261.

22. H. ARENDT, *Ensayos de comprensión 1930-1954* (Caparrós Editores, Madrid, 2005) 18.

alma no conoce la jerarquía de la razón; los deseos y apetitos crecen desmedidos (*República*, 559c-e). El vulgo es como una gran bestia, que llama bueno a aquello con lo que ella goza, y malo lo que a ella le molesta (*República*, 495 a-c). No está pues capacitada para gobernar. La *República* (415 a-b) es un diálogo claro en este asunto:

Pero escucha ahora el resto del mito. «Sois, pues, hermanos todos cuantos habitáis en la ciudad —les diremos siguiendo con la fábula—; pero, al formaros los dioses, hicieron entrar oro en la composición de cuantos de vosotros están capacitados para mandar, por lo cual valen más que ninguno; plata, en la de los auxiliares, y bronce y hierro, en la de los labradores y demás artesanos...».

El mito de la caverna, como ha sostenido Arendt, fue fundacional para la *filosofía política* (en sí misma un oximorón). La tradición filosófica siempre ha defendido casi sin excepción que lo más pernicioso es convertir al *populus* (los hombres de bronce) en medida de lo verdadero y justo.

REDES DIGITALES, MULTITUDES INTELIGENTES Y DEMARQUÍA

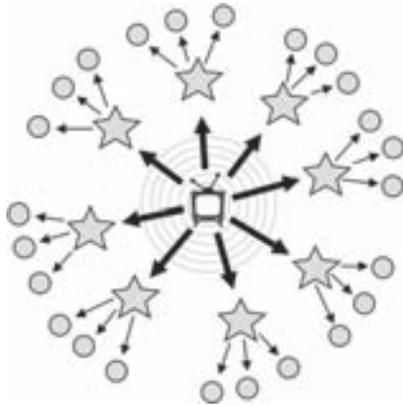
La revolución digital, en la medida en que ha supuesto un cambio radical en la base material de la sociedad²³, ha transformado la forma de producir, almacenar y distribuir la información, verdadero capital de la nueva sociedad del conocimiento. Las nuevas redes sociocomunicativas tienen estructuras y dinámicas radicalmente distintas a las de la vieja cultura tipográfica.

En efecto, toda red está compuesta de nodos (también llamados “vértices” o elementos) que son más o menos centrales en la red, pero los nodos no son sustantes, sino enlaces: sólo existen y pueden funcionar como componentes de la red. La red es la unidad. Por otro lado, es la conectividad (transitividad) de los nodos la que de-

23. M. CASTELLS, *La era de la información*. Vol. 1: *La sociedad red* (Alianza, Madrid, 1997) 26.

termina su posición en la red, o sea, su relevancia; su capacidad para inducir nuevas dinámicas²⁴. Por su estructura, debemos diferenciar entre *redes centralizadas* y *descentralizadas*. En las primeras, solo un nodo es central; los demás periféricos, pues sólo pueden interactuar a través del nodo principal. El flujo informativo depende de su actividad. Son, por tanto, redes jerárquicas, en las que el flujo informativo es unidireccional. Son las redes características de la cultura monológica, que se generalizaron en la modernidad y que se plasmaron en las estructuras “fordista” del industrialismo, una paradigma tecnoeconómico en el que el sistema de producción e intercambio económico dependía de la fábrica; en el que se gestó un sistema administrativo centralizado para la prestación de servicios públicos; en el que los medios de comunicación de masas dirigían los hábitos de pensamiento y consumo y en el que los planes de estudios de escuelas y universidades se organizaban a nivel nacional.

Watts y Dodds propusieron hace unos años una imagen acertada de las estructuras reticulares centralizadas²⁵.



Evidentemente, podemos recurrir a diagramas análogos, como el que aparece más abajo, pero en todos los casos, el flujo informativo

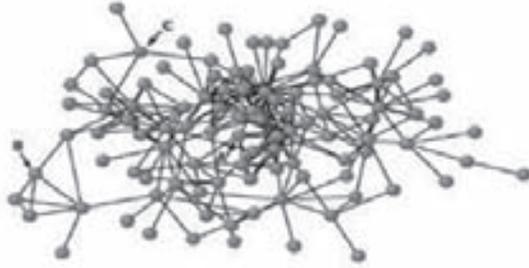
24. N. A. CHRISTAKIS, J. H. FOWLER, *Conectados* (Taurus, Madrid, 2010) 28 y ss.

25. D. WATTS, P. S. DODDS, *Influentials, Networks, and Public Opinion Formation*, “Journal of Consumer Research” 34 (2007) 441-458.

se produce de *uno a muchos*, de centro a periferia y siempre a través de mediaciones. En el diagrama siguiente, B solo puede intercambiar información con C a través de A.



Las redes descentralizadas o multicentradas son distintas. No existe en ellas nodos centrales, aunque siempre existen *hubs* o nodos concentradores del tráfico reticular; sin embargo la caída de uno no tiene por qué llevar a la desaparición de la red. Estamos hablando, en este caso, de redes no jerarquizadas, en las que ningún nodo o *cluster* tiene poder de filtro de la información. Redes *poliárquicas*. Desaparece en ellas la divisoria entre centro y periferia. Son redes *P2P* (*peer-to-peer*) en la que todos los nodos son emisores y receptores, con lo que, como redes superpuestas a la Red de Redes: Internet, permiten el intercambio directo, sin mediaciones, de información a través de todos los enlaces reticulares. Es más, las redes *peer-to-peer* aprovechan, administran y optimizan la conectividad de los demás usuarios de la red para obtener así más rendimiento en las transferencias de información. Un ejemplo de red descentralizada sería el que reproducimos en el siguiente diagrama, en el que diversos actores (A, B, C y D) son al mismo tiempo nodos y enlaces de la red, sin que el flujo informativo se produzca de una manera unidireccional.



Los estudios comparados de Jenkins en el MIT de California, donde fundó y dirige el *Comparative Media Studies Program*, inciden en que la accesibilidad, usabilidad y profesionalidad de las nuevas herramientas infocomunicativas hacen que la producción de contenidos digitales (textos, imágenes, música, vídeos...), reservados en el informacionalismo a élites productoras, se socialicen. En su introducción a *Convergence Culture*, Jenkins, escribe:

Mostraré cómo las instituciones arraigadas están tomando sus modelos de las comunidades populares de fans, y reinventándose a sí mismas para una era de convergencia mediática e inteligencia colectiva: la industria publicitaria se ha visto obligada a reconsiderar las relaciones de los consumidores con las marcas, los militares utilizan videojuegos multijugador con el fin de restaurar las comunicaciones entre civiles y militares, los juristas se afanan por comprender qué significa “uso justo” en una época en la que muchas más personas llegan a ser autoras, los educadores reafirman el valor de la educación informal, y al menos algunos cristianos conservadores hacen las paces con formas recientes de cultura popular²⁶.

Además de estructura, las redes poseen dinámicas. Podemos distinguir, en este sentido entre *redes organizadas* y *autoorganizadas*. A éstas últimas las conocemos desde las investigaciones de Barabási

26. H. JENKINS, *La cultura de la convergencia de los medios de comunicación* (Paidós, Barcelona, 2006) 33.

como *scale-free network*²⁷. Son redes que tienen enlaces distribuidos de forma muy dispareja y en las que, aunque hay patrones de crecimiento, no existe un parámetro de escala que permita predecir con certidumbre que dado un cierto número de enlaces ya no puede ganar con el tiempo más o que debe hacerlo más lentamente. Y es relevante esta propiedad, porque Internet, la World Wide Web (como Hipertexto Global) y las redes sociales asociadas a ellas, son *redes complejas aleatorias libres de escala*; su trayectoria no está sujeta a planificación, por lo que es indeterminable con certeza el momento en que un fenómeno nacido en su seno (por ejemplo, un movimiento social como el 15-M en España) puede viralizarse.

Son redes que por no ser heterodirigidas tensionan la lógica de las organizaciones de producción, poder y cultura hegemónicas hasta finales del siglo XX. Estados-nación, Iglesias, ejércitos, partidos políticos, universidades tradicionales, etcétera, están, por ello, en franco replanteamiento estratégico. También, por supuesto, los *mass media*. Castells ha escrito:

A esta nueva forma histórica de comunicación la llamo *autocomunicación de masas*. Es comunicación de masas porque potencialmente puede llegar a una audiencia global... Al mismo tiempo, es autocomunicación porque uno mismo genera el mensaje, define los posibles receptores y selecciona los mensajes concretos o los contenidos de la web y de las redes de comunicación electrónica que quiere recuperar. Las tres formas de comunicación (interpersonal, comunicación de masas y autocomunicación de masas) coexisten, interactúan y, más que sustituirse, se complementan entre sí. Lo que es históricamente novedoso y tiene enormes consecuencias para la organización social y el cambio cultural es la articulación de todas las formas de comunicación en un hipertexto digital, interactivo y complejo que integra, mezcla y recombina *en su diversidad* el amplio

27. A. L. BARABÁSI, R. ALBERT, *Emergence of scaling in random networks*, "Science" 286 (1999) 509-511; A. L. BARABÁSI, *The physics of the Web*, "Physics World" 14/7 (2001) 33-38.

abanico de expresiones culturales producidas por la interacción humana²⁸.

En todo caso, como reconoce el mismo Castells, siguiendo a Jenkins, la dimensión más importante de la convergencia comunicativa *se produce dentro del cerebro de los agentes individuales y a través de su interacción social con los demás*. No es extraño, en este contexto, que Internet lo podamos concebir como un auténtico *cerebro extendido o exosomático* y que comencemos a hablar de *mentes en conexión o mentes extendidas*.

En efecto, Andy Clark en 1998 lanzó, junto a David Chalmers, la idea de *extended mind* para dar cuenta de un fenómeno cognitivo: los sistemas cognitivos naturales humanos subcontratan trabajo con máquinas de calcular, de procesar información o con otras personas, construyendo redes extendidas y reforzadas. No son algo que ocurre en el interior de los límites físicos del cerebro y/o mente individual²⁹. Pues bien, *Internet es el soporte de una mente extendida*, aunque su potencial para acrecentar las capacidades cognitivas humanas ha provocado profundos debates filosóficos. Nicholas Carr cuestiona que Internet nos haga más inteligentes. Giovanni Sartori escribe sobre la regresión cognitiva del *homo videns*. No duda ninguno de su carácter antropogénico, pero la crisis de la cultura literaria es percibida como una auténtica catástrofe. La cibercultura, como continuación de la cultura audiovisual que impuso la televisión, ha modificado *sustancialmente la relación entre entender y ver*. En la cultura tipográfica el mundo y sus acontecimientos se nos relataban; hoy —vienen a defender— simplemente se muestran en imágenes, y el relato (su explicación) está prácticamente sólo en función de las imágenes que aparecen en cualquier pantalla³⁰. La cultura ha dejado de desarrollarse en el ámbito del *mundus intelligibilis*; la televisión y ordenador han revertido el proceso, limitando la cognición al simple

28. M. CASTELLS, *Comunicación y poder* (Alianza, Madrid, 2009) 88.

29. A. CLARK, D. CHALMERS, *The extended mind*, "Analysis" 58 (1998) 7-19; A. CLARK, *Supersizing the mind: Embodiment, action and cognition extension* (Oxford University Press, Oxford, 2008).

30. G. SARTORI, *Homo videns. La sociedad teledirigida* (Taurus, Madrid, 1998) 40.

ictus oculi, al simple acto de ver. Y el resultado no es sino un regreso a la caverna platónica.

Existe el riesgo —*concluye Sartori*— de que el usuario no experto se pierda en la masa de informaciones disponibles, que dé vueltas en el vacío [...], de la misma forma que existe el riesgo, que no hay que infravalorar, de obtener un aprendizaje fragmentario carente de coordenadas generales y sin trabajo de síntesis [...]. El hipertexto va a solidificar la ‘cultura del entretenimiento’ que caracteriza a todo el video-ver. [El video-niño] no leerá ningún texto, y después de un recorrido escolástico que no le dejará ni un rasguño, seguirá viviendo jugando con Internet y las cibernavagaciones³¹.

Carr coincide con Sartori en que los nuevos media se han configurado como una nueva *paideia*; durante los últimos años —confiesa— ha tenido la sensación de que alguien, o algo, ha trasteado su cerebro. Su mente se ha transformado; sobre todo al realizar determinadas operaciones intelectuales como la lectura. Ésta le permitía la inmersión en textos llenos de argumentos. Pero:

[...] mi concentración empieza a disiparse después de una página o dos. Pierdo el sosiego y el hilo, empiezo a pensar qué otra cosa hacer. Me siento como si estuviese siempre arras-trando mi cerebro descentrado de vuelta al texto.

Considera que pasa mucho tiempo *online*. Delante de pantallas (del ordenador, del *smartphone*...).

Los beneficios —*escribe*— son reales. Pero tienen un precio. Como sugería McLuhan los medios no son solo canales de información. Proporcionan la materia del pensamiento, pero también moldean el proceso de pensamiento. Y lo que parece estar haciendo la Web es debilitar mi capacidad de concentra-

31. *Ibidem*, 187-189.

ción y contemplación. Está online o no mi mente espera ahora absorber información en la manera en que la distribuye en la Web: en un flujo veloz de partículas. En el pasado fui un buzo en un mar de palabras. Ahora me deslizo por la superficie como un tipo en una moto acuática³².

McLuhan fue capaz de ver en *Comprender los medios de comunicación* (1964) que lo que estaba en juego en la emergencia de los “medios eléctricos” (cine, radio y televisión) era el pensamiento secuencial, de mentes aisladas y fragmentadas, encerradas en la lectura e interpretación privada del libro impreso. Y la cibercultura ha profundizado esa crisis. Hoy la idea de *inteligencia de las multitudes* empieza a hacerse un hueco importante en el vocabulario gnoseológico. También en el político³³. La clave, en todo caso, está en evaluar si debemos ver esa transformación como pérdida o ganancia.

Internet es hoy un *espacio de inteligencia colectiva*. Como decíamos, cualquier internauta puede hacer circular informaciones y opiniones. Los principios que rigen la publicación y permanencia son diferentes de las *redes sobre-incrustadas*³⁴, es decir, aquellas que tienden a limitar lo máximo posible la flexibilidad interpretativa, las controversias. En los espacios de inteligencia colectiva triunfan, en cambio, dos de los principios esenciales del racionalismo crítico popperiano y de su defensa del pluralismo teórico: (a) *no hay ninguna autoridad*; (b) *debemos aprender de nuestros errores sin inmunizarnos contra la crítica*.

Es verdad que, en cuanto espacios abiertos de comunicación, los espacios de inteligencia compartida siempre están expuestos a

32. N. CARR, *Superficiales. ¿Qué está haciendo internet con nuestras mentes* (Taurus, Madrid, 2011) 11.

33. Véase E. MOYA, *La emergencia del pronet@riado. Revisión crítica del concepto habermasiano de “esfera pública”*, “Revista de Filosofía” 37/2 (2012) 7-30.

34. Son redes sobre-incrustadas las que muestran fuertes vínculos institucionales de los agentes que encuentran *limitadas sus posibilidades de acceso a nuevas ideas y a la generación de conocimiento*. Véase: A. VILLANUEVA-FÉLEZ, A. FERNÁNDEZ-ZUBIETA, D. PALOMARES-MONTERO, *Propiedades relacionales de las redes de colaboración y generación de conocimiento científico*, “Revista Española de Documentación Científica” 37/4 (2014) e068 (<http://dx.doi.org/10.3989/redc.2014.4.1143>).

ruidos. Internet y sus redes lo tienen. Mas, no son medios de desinformación; medios de posverdad. Es verdad que el reciente patrón de disrupción digital que se ha detectado en debates digitales en las elecciones de Estados Unidos, el Brexit o la independencia de Cataluña han mostrado que la narrativa de los poderes tradicionales puede quedar empequeñecida por una compleja red de mensajes originados en conversaciones digitales generadas por medios como *Russia Today* —televisión internacional por cable rusa—, que lograron viralizar sus mensajes mucho más que los de los medios tradicionales de comunicación como la BBC y RTVE, o que cabeceras privadas internacionales como *The Guardian* o CNN.

El debate intelectual y político está abierto. No faltan quienes entienden que las *fake news* obligan a una limitación del anarquismo epistémico y caos informativo de las redes. Para otros, la polifonía es una consecuencia más de una tecnología de la libertad que lo único que pone en peligro es cualquier clase de monopolio informativo. Byung-Chul Han ha defendido en el primer sentido —y siguiendo la senda heideggeriana— que el enjambre digital es posmetafísico y pospolítico. Disuelve la facticidad y desacredita el liderazgo político. Carece de espíritu unificador, congregante. Es un enjambre de “individuos aislados”³⁵, que conforma públicos de concentración efímera, de indignación, pero nunca un “nosotros” estable y transformador, con un “suelo” que obligue a establecerse³⁶.

Nuestra perspectiva es distinta. Consideramos que en las redes digitales empieza a hacerse sitio el concepto de *swarming*³⁷, un fenómeno bien estudiado en las dinámicas y trayectorias de diferentes

35. B. Ch. HAN, *En el Enjambre. Para una crítica de la opinión pública posmoderna* (Herder, Barcelona, 2014) 26.

36. *Ibidem*, 66.

37. La idea de *swarm intelligence* fue introducida en 1989 por Gerardo Beni y Wang Jing, en sus estudios sobre sistemas robóticos móviles. Extrapolaron al campo de la inteligencia artificial lo que la ciencia había observado en el comportamiento colectivo de sistemas biológicos auto-organizados, como el de las colonias de termitas, las aves en sus migraciones, o el crecimiento bacteriano (G. BENI, J. WANG, *Swarm Intelligence in Cellular Robotic Systems, Proceed. NATO Advanced Workshop on Robots and Biological Systems, Tuscany, Italy, June 26–30, 1989*. Véase G. BENI, *From Swarm Intelligence to Swarm Robotics*”, en E. SAHIN, W. SPEARS (eds.), *Swarm Robotics WS 2004* (Springer, Berlin-New York, 2005) 1-9.

sistemas biológicos: bancos de peces, termiteros, bandadas de aves, colonias bacterianas, etcétera; pero que consideramos imprescindible hoy en la investigación social para abordar de una manera científica lo que desde finales de los años 90 del siglo pasado Howard Rheingold pronosticara como la revolución de las *multitudes inteligentes* (*smart mobs*).

Pensemos que los *enjambreados* permiten que cualquier organismo individual optimice la información parcial de la que dispone y, por tanto, responda de un modo más inteligente y colaborativo a los requerimientos que le plantea su medio. En el caso de las termitas nos encontramos con una destacable habilidad del grupo a la hora de encontrar el camino más corto entre el alimento y el termitero, al seguir el rastro de feromonas dejado por otras termitas. Fenómenos análogos suceden en la migración de las aves o en las estrategias de defensa ante depredadores que siguen los bancos de peces. En el fondo, revelan en la naturaleza mecanismos colaborativos de resolución de problemas complejos en los que unidades autónomas interactúan para optimizar resultados.

Es importante destacar la idea de *autonomía*, pues, la sabiduría de las multitudes requiere diversidad e independencia de juicio. En todo caso, frente a la tendencia cartesiana a considerar la complejidad como un problema epistémico hoy solo podemos hacernos cargo de ella con estrategias colaborativas, no monológicas. Pensemos, por ejemplo, en Wazypark (2015), una aplicación de móvil, disponible para Android e iOS, basada en la geolocalización que es una buena muestra de *swarming social* en la economía informacional.. Su funcionamiento es simple: el usuario se registra en la aplicación, gratuita, y señala la posición de su coche; a partir de ahí, Wazypark enviará una alerta con todos los sitios disponibles a una distancia máxima de un kilómetro desde la ubicación, en función de la información sobre los sitios que dejan libres otros conductores registrados en la red. También informa del tiempo transcurrido desde que quedó libre la plaza, así como la marca y el modelo del coche que estaba estacionado previamente, lo que permite al usuario calcular si tiene espacio suficiente. Permite, incluso, interactuar con otros miembros de la comunidad de usuarios para comunicarles en tiempo

real incidencias, como por ejemplo haberlo dejado en doble fila o en una zona prohibida, con las luces encendidas, etcétera. Es evidente que la *startup* que hay detrás de la aplicación y que rentabiliza con los *parkings* su inversión, ha generado un espacio de inteligencia colectiva que mejora (y se hace más rentable) a medida que aumenta el número de usuarios.

La mayoría de los problemas actuales son complejos; pero, como individuos, nos encontramos siempre con limitaciones de información para elegir las mejores opciones. Por eso es necesario constituir espacios epistémicos donde se haga realidad la inteligencia colectiva. Por eso, donde Han ve un proceso caótico, disolvente, cortoplacista, que “*no desarrolla ninguna fuerza poderosa de acción*”³⁸, sino simple parloteo; bulimia informativa y pensamiento anoréxico, nosotros vemos inteligencias en conexión. Es más, consideramos necesario, por decirlo foucaultianamente, conectar siempre el decir verdadero con el decir libre. Recordemos que fue Kant uno de los primeros en destacar tal conexión. Y no es extraño en la medida en que él contribuyó como nadie a la emergencia de lo que Habermas ha llamado la esfera pública crítica. La Reflexión 2.564 (posiblemente de 1769)³⁹ merece ser releída en este sentido. En ella, un Kant muy alejado del monologismo que siempre se ha atribuido a la razón crítica, reconoce que el juicio de los otros es un *criterio externo de verdad* y que es indispensable para guiarnos conforme a una *razón participativa (teilnehmende Vernunft)* y *comunicativa (mitteilnehmende Vernunft)*, que implica siempre el ejercicio del derecho a dar a conocer o hacer públicos los propios juicios y que, desde un punto de vista regulativo, nos compromete con una idea de verdad como *unanimitas votorum*, que es la fórmula que utiliza en la Reflexión 2566 (1775-76). Como escribe en esa Reflexión 2.566,

Los otros (*die Andere*) no son aprendices, tampoco son jueces, sino colegas, en el gran Consejo de la razón humana (*Rate der*

38. B. Ch. HAN, *En el Enjambre* cit., 22.

39. AA. XVI, 418-419.

Menschlichen Vernunft) y tienen *votum consultativum*, y *unanimitas votorum est pupilla libertatis. Liberum veto*⁴⁰.

La verdad es pupila de la libertad. Claro que si sostenemos desde esta perspectiva que la democracia tiene virtudes epistémicas a largo plazo, no hay que olvidar el argumento que esgrimió Schumpeter contra Lincoln sobre la imposibilidad de “*engañar a todas las personas durante todo el tiempo*”; a saber: en las sociedades modernas los problemas complejos exigen rápidas respuestas, que pueden alterar el curso de los eventos para siempre y de las que no está excluida nunca la posibilidad de la manipulación⁴¹.

Han va más allá a la hora de denunciar la capacidad de la manipulación que tienen actualmente las redes. Más allá de Foucault, habla de la *psicopolítica*; esto es, un remozado “Panóptico” que, a través de los *big y smart data*, coloniza las mentes individuales, “*avanzando desde una vigilancia pasiva hacia un control activo*”⁴². Es verdad, vendría a decir que surfeamos en las redes, pero ellas nos bucean.

El *dataísmo* actual, de hecho, se compromete en exceso con una visión cuantitativa del fenómeno comunicativo. Considera la interacción humana en términos de flujos de datos, con lo que la búsqueda de algoritmos o leyes matemáticas que nos lleven a una mejor comprensión de los fenómenos políticos o de consumo se convierte en el objetivo fundamental. De esta manera, el *dataísmo*, como se ha escrito⁴³ hace que la barrera entre animales y máquinas se desplome, y espera que los algoritmos acaben por descifrar los mecanismos de las respuestas humanas. Por eso, para Gabriela Samela, Internet, que nació bajo la premisa de la horizontalidad y de la libertad, está siendo revertida por una serie de buscadores, como Google, que con sus algoritmos han hecho que el *acceso ilimitado* y

40. AA XVI, 419-20.

41. J. SCHUMPETER, *Capitalism, Socialism, and Democracy* (Harper & Row, New York, 1942) 264.

42. B. Ch. HAN, *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder* (Herder, Barcelona, 2014) 25.

43. P. LLANEZA, *Datanomics. Todos los datos personales que das sin darte cuenta y todo lo que las empresas hacen con ellos* (Planeta, Barcelona, 2019) 21.

desterritorializado a los contenidos no sea más que una ilusión⁴⁴. O sea, la prometida superación de la hegemonía de la industria cultural en lo que ya conocemos como *Fifth Estate* no deja de ser, para ella, como para Han, una quimera.

No desconocemos, ciertamente, que los nuevos medios de comunicación no son ajenos a los intentos de los diferentes poderes económicos, políticos y culturales por el control de la opinión pública. Lo que sucede es que los nuevos medios son, a diferencia de los del *Fourth Estate*, medios parresiásticos por excelencia; medios en los que los ciudadanos sin cargo se han empoderado y subvertido en gran medida la lógica del poder tradicional. Estamos ante una auténtica *revolución pronet@ria*.

Tengamos en cuenta, además, que por mucho que se empeñen la minería de datos de las empresas y la Inteligencia artificial en algoritmizar las respuestas económicas o políticas de los *pronet@rios*, su alimento lo producen el trabajo consciente y reflexivo en el que se generan los datos en las publicaciones en medios sociales, al evaluar hoteles, escuchar música o recomendar sitios web.

Internet y las redes *aleatorias libres de escala* escapan a cualquier planificación. Son, como decíamos, poliárquicas. El mejor ejemplo nos lo ofrece el movimiento de los indignados en España: el 15-M, como han mostrado las investigaciones realizadas por el Instituto de Biocomputación y Física de Sistemas Complejos de la Universidad de Zaragoza. En efecto, el análisis de todos los mensajes que contenían, al menos, una de las 70 palabras clave relacionadas con el movimiento (*#acampadasol*, *#spanishrevolution*, *#nolesvotes*, *#democraciarealya*...), y que fueron intercambiados entre usuarios de la Web 2.0 en el periodo comprendido entre el 25 de abril y el 26 de mayo de 2011, muestran que *complejidad*, *auto-organización*, *libertad de escala* estuvieron presentes en el 15-M, una conclusión incompatible con la hipótesis psicopolítica de Han de que, una vez que los *smart data* permiten intervenir en la psique y condicionarla prerreflexivamente,

44. G. SAMELA, *Internet y la repetición de lo igual*, "Avatares de la comunicación y la cultura" 10 (2015) 5.

“*el futuro se convierte en predecible y controlable*”⁴⁵. Más aún: los análisis de Han yerran, porque, como ha mostrado Castells en *Networks of Outrage and Hope: Social Movements in the Internet Age* (2012), 15-M, Primavera Árabe y Ocupemos Wall Street, esto es, los movimientos sociales que han generado nuevos imaginarios políticos, no hubiesen emergido sin la comunicación en red y sin puentear el espacio público institucional ocupado por los intereses de las élites dominantes y sus redes de poder.

Emerge, con sus pros y contras, una nueva “época de empoderamiento”, en la que los ciudadanos comunes cuestionan la verdad a las instituciones arraigadas y les disputan el nuevo capital: la información. De ahí que el ejercicio eficaz de cualquier poder se desplace hoy desde organizaciones dirigidas de *arriba-abajo*, centralizando y acumulando la información, hacia un nuevo paradigma de poder democráticamente distribuido y hecho realidad desde *abajo-arriba*.

Las instituciones y organizaciones tradicionales —desde la economía a la política— lo conocen. Despliegan tácticas de *swarming*: no organizan ejércitos, sino enjambres. Estamos asistiendo, en definitiva, a una nueva Constitución epistémico-política, de carácter marcadamente antiplatónico. Y las consecuencias son ya visibles: partidos políticos, empresas, universidades o iglesias se reinventan a sí mismas en una era de convergencia mediática en la que los *ciudadanos comunes* —jóvenes principalmente— encuentran entre sus pares más información, más verdad y mejor juicio que en las élites políticas o culturales. Los ciudadanos sin cargo exigen a aquellas instituciones que asuman una cultura participativa, la creatividad cognoscitiva colectiva y la descentralización del poder. *La verdad y la justicia ya son asunto de demos*.

El conocimiento y la política han devenido finalmente en conversación. Las comunidades auto-organizadas creen que las mejores decisiones políticas son las que no se alejan de las opiniones y gustos —en definitiva, de la deliberación— de los afectados por ellas. No se trata, de todos modos, de abrazar algún tipo de populismo o plebiscitarismo que sustituya el ideal epistémico de la democracia. Internet no es un

45. B. Ch. HAN, *Psicopolítica* cit., 25.

medio de comunicación de masas, sino de multitudes inteligentes. Si, como ha señalado Nadia Urbinati, “*el principal carácter político de una democracia no es que las personas estén involucradas colectivamente, sino que lo estén como individuos*”⁴⁶, Internet permite profundizar en ella, porque, como la misma autora reconoce, la principal amenaza para los sistemas democráticos es la falta de libertad de opinión y el acceso desigual a los medios de comunicación.

La facilidad y rapidez de acceso en los *digital media* es asociada por sus detractores con la idea de *pos-verdad*, pero la sociología de la ciencia ha dado muchos argumentos a favor de la idea de una construcción social de los hechos. La realidad no es, por emplear un símil de Latour, ninguna *stripper* que, en una especie de *peep show*, se desnuda ante la mirada atenta de unos ojos expertos e inquisidores. Los hechos naturales y sociales, aunque no se construyen de cualquier manera, se construyen de múltiples modos. Los secesionistas catalanes han sabido ver recientemente, al igual que Obama y Trump o el mismo Podemos en España, que con la emergencia del *pronet* riado el *pos-factismo* es una noción epistémica incontable. Saben en el Quinto Poder —el de las redes sociales y el de los *digital media*— ya no tiene sentido apelar a una clase que represente mejor el interés de la verdad y la justicia. De lo que se trata hoy es de enriquecer colectivamente la *storyworld*. El ciudadano común ya no quiere ser un simple receptor de mensajes, sino un auténtico *storyteller*. La *lucha de clases* ha cedido paso en la Sociedad de la Información a la *lucha de frases*. A la pugna de los relatos.

CONCLUSIÓN: FILOSOFÍA, DEMARQUÍA Y JUSTICIA COGNITIVA

Aunque siempre suele magnificarse la democracia ateniense y el papel que en ella tuvieron tanto la selección de los cargos (consejeros, magistrados y jueces) por sorteo⁴⁷ como la instauración de

46. N. URBINATI, *Democracy Disfigured: Opinion, Truth, and the People* (Harvard University Press, Cambridge, MA, 2014) 163.

47. Un análisis de los debates sobre los desafíos del sorteo ciudadano para una radicalización de la democracia, véase el número monográfico *Sorteo y democracia* que la revista “Daímon” ha publicado en su número 72 del 2017.

las *nomoi* o *leyes escritas*, comunes para todos, a fin de garantizar la igualdad ante la ley⁴⁸, debemos siempre tener en cuenta que, como ha mostrado Harris en su estudio sobre la vida cultural y la educación pública en la Grecia antigua, que hasta la decadencia del Imperio Romano, es decir, durante el período que se extiende desde el siglo VII a.C. hasta el siglo II d.C., la alfabetización no llegó nunca al 20% de los varones. Quizás, por ello, Aristóteles en la *Política* (1291b 9-10), que defendió la máxima de que en *democracia se aprende a ser gobernado ejerciendo el gobierno*, abogara —como ya lo hiciera el mismo Pericles— por el sorteo como mecanismo de provisión de aquellos cargos que no requiriesen experiencia y formación (*Política*, 1283a 14sigs.; 1291a 36-b 1; 1298b 5-8), y reservara las funciones socio-políticas capitales al *phronimos* (*Ética a Nicómaco*, 1141b 23-33), esto es, a quien, tras una educación adecuada, adquiere la virtud dianoética por excelencia: la *phronesis*.

Los griegos inventaron la demostración y la democracia, pero no fueron capaces de hacer composibles una y otra. Por eso, la primera tentativa de Platón fue presentar la verdad como sustitutivo de la *politeia*. Pero, hoy las cosas son distintas. Estamos asistiendo a una nueva *Constitución demárquica* a la que la filosofía, tradicionalmente demofóbica, debe contribuir animada por el espíritu crítico, a fin de reconocer, primero, que una verdadera democracia es imposible sin *justicia epistémica* y, segundo, que el auténtico conocimiento siempre es pupilo de la libertad.

Apuntemos que entendemos el término “demarquía” en el sentido que John Burnheim maneja en su *The demarchy manifesto* (2016); no en el primigenio utilizado por Hayek. En *Law, Legislation and Liberty* (1973-1979), él contrapone *demarchy* y *democracy*, vinculando etimológicamente el último con un sistema finalmente liberticida

48. Hasta el 621 a. C. los eupátridas (*aristoi*), eran los únicos capaces, por revelación, de conocer las leyes no escritas (*Tesmoi*). Solo ellos y sus herederos administraban, por ello, justicia. Sin embargo, a mediados del siglo VII, se dio publicidad de las leyes. Fue una tarea emprendida por el temosteta Dracón, a quien Aristóteles le atribuye un papel especial en el diseño constitucional ateniense por plasmar en un Código escrito, que podía leer cualquier griego alfabetizado: las *Nomoi* (el conjunto de leyes del Estado).

en el que la voluntad del pueblo (la mayoría) gobierna sin límites constitucionales de protección de las minorías; o sea, la noción de *demarquía* es concebido desde una perspectiva liberal contraria a la aquí propuesta: reivindicamos una necesaria radicalización de la democracia (en un contexto de crisis de la democracia representativa), que dé mayores cauces de participación y decisión a una ciudadanía sin cargo (el *demos*) con una lógica cuyo fin último es el *autogobierno*; esto es, como un proceso de transferencia progresiva de las informaciones y decisiones políticas desde los agentes políticos institucionales hacia los ciudadanos sin cargo⁴⁹. En palabras de Burnheim:

What I call “demarchy” is primarily a process of transferring the initiative in formulating policy options from political parties to councils representative of the people most directly affected by those policies [...].⁵⁰

Si el principio “pienso luego existo” fue visto por Hegel en el ocaso de la modernidad como el descubrimiento de un continente inexplorado por la cultura antigua y medieval: el territorio del individuo, de la subjetividad (del *pensador-lector solitario*); hoy propondríamos un nuevo *dictum*: “cliqueo luego existo” como principio de un nuevo territorio, el de la cibercultura, que empezamos a explorar y donde el papel fundamental lo asumen la cultura colaborativa, la participación ciudadana, la deliberación política y una esfera pública cada vez más plural y con mayor implicación en la esfera política institucional.

49. F. HAYEK, *Law, Legislation and Liberty* (The University of Chicago Press, Norfolk, 1979) vol. III, 38-40.

50. J. BURNHEIM, *The demarchy manifesto: For better public policy* (Sydney University Press, Sydney, 2016) 1. El filósofo australiano hizo circular el término “demarchy” en su texto *Is Democracy Possible? The Alternative to Electoral politics* (University of California Press, Los Angeles, 1985). Lo vincula a un cambio de paradigma, con la transición hacia una democracia más directa en el que la lotocracia tenga un peso cada vez más determinante a la hora de abordar temas como medio ambiente, educación o salud; asuntos que en las democracias representativas quedan en realidad en manos de los *lobbies* políticos, las oligarquías electivas y las burocracia gubernamentales.

Necesitamos, por ello, empezar a hablar de *justicia cognitiva* en el mismo sentido en el que Miranda Fricker en su ensayo sobre *Epistemic Injustice* planteaba el problema de la desigual distribución social de los bienes cognitivos⁵¹. Consideramos que, más allá de la cultura de expertos, la nueva constitución demárquica exige justicia cognitiva, necesita una simétrica distribución de dos bienes cognoscitivos fundamentales: por un lado, la igualdad de acceso a información disponible u opinión generada y, por otro, igualdad de oportunidades a la hora de satisfacer (formal o informalmente) las reivindicaciones de validez⁵².

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- H. ARENDT, *Ensayos de comprensión 1930-1954* (Caparrós Editores, Madrid, 2005).
- A. L. BARABÁSI, R. ALBERT, *Emergence of scaling in random networks*, "Science" 286 (1999) 509-511.
- A. L. BARABÁSI, *The physics of the Web*, "Physics World" 14/7 (2001) 33-38.
- G. BENI, J. WANG, *Swarm Intelligence in Cellular Robotic Systems, Proceed. NATO Advanced Workshop on Robots and Biological Systems, Tuscany, Italy, June 26-30, 1989*.
- L. BLOCK DE BEHAR, *Medios, pantallas y otros lugares comunes* (Katz, Madrid, 2009).
- J. BURNHEIM, *The demarchy manifesto: For better public policy* (Sydney University Press, Sydney, 2016).
- J. L. CALVET, *Historia de la escritura* (Paidós, Barcelona, 2001).

51. M. FRICKER, *Epistemic Injustice. Power and Ethics of Knowing* (Oxford University Press, Oxford, 2007) 1

52. Fricker reconoce dos formas principales de injusticia epistémica: la injusticia testimonial y la injusticia hermenéutica. La primera tiene lugar cuando se otorga un grado inmerecido (por exceso o defecto) de credibilidad a un agente cognitivo (individual o colectivo). La injusticia hermenéutica se manifiesta cuando un determinado sujeto cognitivo, individual o colectivo (ya sea por marginación, invisibilización o incapacidad) fracasa a la hora de hacer inteligible su experiencia, con lo que no participa equitativamente en la producción social de significados.

- N. CARR, *Superficiales. ¿Qué está haciendo internet con nuestras mentes* (Taurus, Madrid, 2011).
- M. CASTELLS, *Comunicación y poder* (Alianza, Madrid, 2009).
- M. CASTELLS, *La era de la información. Vol. 1: La sociedad red* (Alianza, Madrid, 1997).
- G. CAVALLO, *Libros, editores y público en el Mundo Antiguo* (Alianza, Madrid, 1995).
- W. CHAFE, J. DANIELEWITZ, *Properties of spoken and writing language*, en R. HOROWITZ, F. J. SAMUELS (comps.), *Comprehending oral and written language* (Academic Press, New York, 1987).
- N. A. CHRISTAKIS, J. H. FOWLER, *Conectados* (Taurus, Madrid, 2010).
- A. CLARK, *Supersizing the mind: Embodiment, action and cognition extension* (Oxford University Press, Oxford, 2008).
- A. CLARK, D. CHALMERS, *The extended mind*, "Analysis" 58 (1998) 7-19.
- M. FOUCAULT, *The Courage of the Truth* (Palgrave MacMillan, Hampshire, 2011).
- M. FOUCAULT, *Estética, ética y hermenéutica*, edición de A. GABILONDO (Paidós, Barcelona, 1999).
- M. FRICKER, *Epistemic Injustice. Power and Ethics of Knowing* (Oxford University Press, Oxford, 2007).
- B. Ch. HAN, *En el Enjambre. Para una crítica de la opinión pública posmoderna* (Herder, Barcelona, 2014).
- B. Ch. HAN, *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder* (Herder, Barcelona, 2014).
- W. V. HARRIS, *Ancient literacy* (Cambridge University Press, Cambridge, 1989).
- E. HAVELOCK, *Prefacio a Platón* (Visor, Madrid, 1994).
- F. HAYEK, *Law, Legislation and Liberty* (The University of Chicago Press, Norfolk, 1979) vol. III.
- M. HEIDEGGER, *Serenidad* (Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994).
- H. JENKINS, *La cultura de la convergencia de los medios de comunicación* (Paidós, Barcelona, 2006).
- B. LATOUR, *La esperanza de Pandora* (Gedisa, Barcelona, 2001).
- P. LLANEZA, *Datanomics. Todos los datos personales que das sin darte*

- cuenta y todo lo que las empresas hacen con ellos* (Planeta, Barcelona, 2019).
- L. LÜTKEHAUS, “*Schreibkugelis kein Ding gleich mir (...)*” *Von der Nichtentwicklung Friedrich Nietzsches zum Typewriter*, en S. DIETZSCH, C. TERNE (eds.), *Nietzsches Perspektiven: Denken und Dichten in der Moderne* (Walter de Gruyter, Berlin, 2014) 238-240.
- M. McLuhan, *La galaxia de Gutenberg* (Planeta-De Agostini, Barcelona, 1985).
- E. MOYA, *La emergencia del pronet@riado. Revisión crítica del concepto habermasiano de “esfera pública”*, “*Revista de Filosofía*” 37/ 2 (2012) 7-30.
- F. NIETZSCHE, *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*, edición de G. COLLI, M. MONTINARI, (W. de Gruyter, Berlin, 1986) 8 vols.
- D. R. OLSON, *El mundo sobre el papel: el impacto de la escritura y la lectura en la estructura del conocimiento* (Gedisa, Barcelona, 1998).
- D. R. OLSON, *Cultura escrita y objetividad*, en D. R. OLSON, N. TORRANCE (comps.), *Literacy and orality* (Cambridge University Press, Cambridge, 1991).
- G. SAMELA, *Internet y la repetición de lo igual*, “*Avatares de la comunicación y la cultura*”, 10 (2015), 1-15.
- G. SARTORI, *Homo videns. La sociedad teledirigida* (Taurus, Madrid, 1998).
- J. SCHUMPETER, *Capitalism, Socialism, and Democracy* (Harper & Row, New York, 1942).
- SÉNECA, *Epístolas morales a Lucilio I*, edición de I. ROCA MELIÁ (Gredos, Madrid, 1994).
- P. SLOTERDIJK, *Sin salvación; Tras las huellas de Heidegger* (Akal, Madrid, 2011).
- G. STEINER, *Heidegger* (Fondo de Cultura Económica, México, 2005).
- E. TENNER, *Our Own Devices: The Past and the Future of Body Technology* (Knopf, New York, 2003).
- N. URBINATI, *Democracy Disfigured: Opinion, Truth, and the People* (Harvard University Press, Cambridge, MA, 2014).

- J. M. VALVERDE, *La máquina de escribir de Nietzsche y la filosofía como lapsus linguae*, en R. RODRÍGUEZ ARAMAYO, J. MUGUERZA, F. QUESADA (eds.), *Ética día tras día* (Trotta, Madrid, 1991).
- A. VILLANUEVA-FELEZ, A. FERNÁNDEZ-ZUBIETA, D. PALOMARES-MONTERO, *Propiedades relacionales de las redes de colaboración y generación de conocimiento científico*, en “Revista Española de Documentación Científica, 37/4 (2014) e068 (<http://dx.doi.org/10.3989/redc.2014.4.1143>).
- D. WATTS, P. S. DODDS, *Influentials, Networks, and Public Opinion Formation*, en “Journal of Consumer Research” 34 (2007) 441-458.
- L. WITTGENSTEIN, *Vermischte Bemerkungen* (Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977).

BIBLIOGRAFÍA

