

TESIS DOCTORAL

2020

LA CONSTRUCCIÓN DEL INDIVIDUO EN EL ESPACIO VIRTUAL

JOSÉ FELIPE ALARCÓN GONZÁLEZ
D.E.A. FILOSOFIA MORAL Y POLÍTICA
MÁSTER IN BUSINESS ADMINISTRATION

PROGRAMA DE DOCTORADO
EN FILOSOFIA

DIRECTORA: AMELIA VALCÁRCEL BERNALDO DE QUIRÓS

AGRADECIMIENTOS

Nunca fui amigo de sumergirme. Siempre preferí el exterior. En cualquier caso, jamás consideré la dimensión del chapuzón que este escrito iba a representar. En estos diez años de viaje he surfeado innumerables paisajes de ánimo y sabiduría. Por el camino, ciertas personas han sido de gran ayuda. En primer lugar, agradezco a Amelia Valcárcel su dirección. Su rigor y saber espero queden reflejadas en el escrito. De no ser así, asumo la culpa. En segundo lugar, quiero agradecer a las personas que al iniciar esta aventura me dedicaron tiempo y valiosos pensamientos. Entre ellos figuran José L. Villacañas, Victoria Camps, Javier Muguerza, Simón Marchán, Miguel Baró, Francesc Torralba, Josep M^a Esquirol, Eva Illouz, Richard Sennett, Nicolás L. Calera y Javier Gomá. Seguidamente doy las gracias al personal bibliotecario de la U.N.E.D., la U.P.F., y el Ateneu de Barcelona. Pude adquirir tantos libros gracias a Cristina y Belén. Ciertas personas mostraron interés en esta travesía. Ellos –María, Guillermo, Diana, Nacho, Nana, Sandra, Víctor, Marián, Álvaro, Essi, Ricardo– saben de que forma lo han hecho. De algunos recibí además un preciado consejo académico. Entre ellos, Paloma Llabata, Andrés Alonso, Jordi Graupera, Sergio Arévalo Nico Nicolaides y Soren Timming. Agradezco a mi familia su incondicional apoyo y acompañamiento. Soy consciente de que mi tarea exigió en ocasiones alejamiento. Celebro ya el retorno. Por último, quiero agradecer de forma muy especial a Finn Janning. Sin él, seguiría aún sumergido. Su comprensión, exigencia para pensar y amistad verdadera han sido un regalo y el estímulo que ha hecho posible finalizar.

El espacio virtual es la tierra natal de la era de la información – el lugar en el cual los ciudadanos del futuro están destinados a vivir. (John Perry Barlow, 1991:20).

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN	1
2. METODOLOGÍA	23
2.1 – Método Abductivo	24
2.1.1 – Funcionamiento: la mejor explicación	24
<i>La Observación</i>	26
<i>La Asociación</i>	31
<i>La Explicación</i>	33
<i>Ejemplo</i>	34
2.1.2 – Justificación: terreno virtual.....	35
<i>Terreno posibilista</i>	35
<i>Tierra de encuentro</i>	37
<i>Tierra de nadie</i>	38
<i>Tierra de hábitos pragmáticos</i>	39
2.1.3 – Críticas a la abducción	40
2.2 – Filosofía - Influencias	43
3. ESTADO ACTUAL DEL TEMA	45
Pensadores Del Espacio Virtual	46
Manuel Castells	51
Javier Echeverría	52
Byung Chul-Han	53
Luciano Floridi.....	54
Formas De Relacionarse	55
1. Espacio de flujos	56
<i>#TIME'S UP NOW: se acaba el tiempo</i>	57
2. Sociabilidad (<i>Me vs Us</i>).....	60
3. Confianza (<i>Us vs Them</i>).....	64
4. Libertad	70
Formas De Conocer	75
1. Encuentro con la Infoesfera.....	76
2. El prosumidor moral.....	80
3. Distinguir el conocimiento e-relevante	83
Procesos De Subjetivación	88

1. Sujetos hiperconectados	89
2. Homo <i>Videns</i>	93
3. Homo <i>Poieticus</i>	96
<i>Pensar es elegir</i>	98
<i>La Sociedad de la Transparencia</i>	100
4. Extimidad.....	102
Conclusiones Parciales.....	105
4. EL SUELO MORAL DE LA MODERNIDAD	109
La Modernidad	114
PreModernidad	115
Modernidad	118
<i>Postmodernidad</i>	120
<i>Modernidad Tardía</i>	122
El Clima Moral De La Modernidad Tardía	125
Sin Creencias.....	126
<i>La Secularización del Ser</i>	126
<i>Aparición de la moralidad neutra</i>	128
<i>Relativismo y apariencia</i>	129
<i>Muerte de la narración como explicación de la vida</i>	131
Sin Vínculos sociales.....	133
<i>Con uno mismo: solo y esclavo de sí mismo</i>	135
<i>Con los demás: Reificación y Materialismo</i>	137
<i>Con el mundo: La cultura de la Terapia</i>	139
Sin Actitud Ética	141
<i>El suelo moral del lenguaje</i>	143
Hacia un inconsciente colectivo	144
5. LA TEORIA DE MARCOS	147
El Marco Social	149
Precedentes: Del Concepto Al Marco.....	149
Cuatro Perspectivas	153
<i>Dewey: La Experiencia</i>	154
<i>Kuhn: El Paradigma</i>	159
<i>Lakoff: El Marco Lingüístico</i>	165
<i>De Fodor A Damasio: El Marco Mental</i>	169
La Construcción Social.....	175

Antecedentes: La Figura De Alfred Schütz	176
Berger Y Luckmann Como Atalaya	180
<i>Fundamentos teóricos</i>	183
<i>La construcción objetiva de la realidad</i>	192
<i>La construcción subjetiva</i>	200
Consideraciones Finales.....	210
6. DEL SIGNIFICANTE AL OTRO GENERALIZADO	215
Observar Un Hecho Sorprendente: Los significantes (S).....	217
El Desorden: las Serpientes (S).....	219
<i>Pluralismo</i>	219
<i>Coping</i>	222
<i>Contingencia: las cosas pueden ser de otra manera</i>	229
<i>Posverdad: las cosas no pueden ser de otra manera</i>	232
El Orden: El otro generalizado (Σ).....	235
<i>Organizaciones Sociales de Significado</i>	236
<i>Confianza sin contexto</i>	241
Relacionar A Través De Una Conjetura	243
Explicar Mediante Una Hipótesis: Hacia Una Nueva Ética	247
Ética Objetiva Desafectada	248
Ética Intersubjetiva Irracional.....	250
7. CONCLUSIONES	253
8. BIBLIOGRAFÍA Y OTRAS FUENTES	261
GLOSARIO:	313

1. INTRODUCCIÓN

“Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo”¹.

Hace diez años mi comunicación diaria se restringía a escasas personas de mi entorno familiar, laboral o de amistad. Un buen día, *entré* en Facebook y en unos minutos, encontré multitud de mensajes. Elegí un video. Lo visualicé y me afectó². Pensé que mi vida adquiriría un mayor significado. Percibí un aumento de conocimiento. Intuí que me hacía mejor persona. Me di cuenta de que transitaba un nuevo espacio virtual. Me pareció que el contexto de las comunicaciones y la forma de relacionarse había cambiado y me pregunté, ¿qué relevancia tiene este espacio para mí? ¿me mejora como individuo?

¹José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote* (Madrid: Revista de Occidente: Alianza, 2001), 25.

²Se utiliza afecto siguiendo la definición que Baruch Spinoza emplea en su obra *Ética demostrada según el orden geométrico*: “idea confusa, en cuya virtud el alma afirma de su cuerpo o de alguna de sus partes una fuerza de existir mayor o menor que antes, y en cuya virtud también, una vez dada esa idea, el alma es determinada a pensar tal cosa más bien que tal otra”

El progreso moral del individuo y la humanidad se ha puesto en duda de forma generalizada durante la mayor parte del siglo XX y aún en nuestros días³. La moral aquí referida es la moral concreta, “situada en tiempos y espacios determinados, en culturas y entornos sociales específicos”⁴. La hipótesis que quiero adelantar es que el razonamiento moral del individuo mejora con el advenimiento del espacio virtual. Que su actitud ética ante la vida ha progresado.

El impulso para rechazar esta propuesta puede ser fuerte. Términos como moral o mejora suenan anticuados y poco atractivos y lógico es que se deseen evitar. Además, no parecen ser necesidades básicas para la supervivencia del individuo. Hasta cierto punto se puede vivir relativamente bien sin progresar moralmente, de la misma manera que no hace falta entender el mundo para vivir en él. Por ello se propone abordar el tema desde una aproximación existencial más básica.

Tomemos la siguiente premisa. Todos los seres humanos desean encontrar sentido a su existencia. No se pretende entrar en terreno metafísico sino bien al contrario, pisar suelo y ubicarse en el terruño, en el espacio en el que el individuo ha sido dado a luz. Parto, nunca mejor dicho, de que la existencia está vinculada a un espacio en el cual el individuo es, interactúa y se lleva a cabo. En dicho quehacer, “el hombre es siempre constitutivamente moral”⁵, sus actuaciones dan forma a las normas de la vida. Aunque esta tarea

³ Sirva como ejemplo el diagnóstico que realiza el filósofo MacIntyre en su obra *Tras la Virtud* publicado en lengua inglesa en 1984. Para el autor, “no parece existir una forma racional para resolver las disputas morales”.

⁴ Distinción tomada de Victoria Camps en el prefacio escrito en la obra *Tras la Virtud* (Barcelona: Critica, 2009) de Alasdair MacIntyre.

⁵ José Luis L Aranguren, *Ética* (Madrid: Biblioteca Nueva, 1997), 59.

parece distinguir el género humano del animal, a ambas especies les conviene explorar el territorio donde van a existir, las condiciones y posibilidades que ofrece para la supervivencia. Este escrito se propone conocer si el espacio virtual modifica el espacio en el que habita el hombre y si así fuera, averiguar de qué manera afecta a la formación de su *ser*, a los modos de vida que adquiere su existencia. Decía Ortega que no se pueden apartar las circunstancias del mundo en el que se vive, que hay que *salvarlas*. La primera tarea que acomete este escrito es conocer estas nuevas circunstancias; entender el significado de los hechos que representa el espacio virtual.

Tradicionalmente, el ser humano se ha entendido a sí mismo y a los demás como un ser asociado a un tiempo y a un espacio. De hecho, se suelen utilizar ambas magnitudes para predecir, explicar y situar comportamientos⁶. Por tanto, el hombre que desea ubicarse en el mundo debe tomar conciencia de que su existencia ocurre en un espacio determinado en un tiempo determinado, en una moral concreta. También lo entiende así Heidegger cuando en su obra *El concepto del tiempo* menciona “el ser-ahí es el ente que se caracteriza por el hecho de ser-en-el-mundo [...] el ser-ahí, en tanto que este ser-en-el-mundo, es juntamente un ser-con, un ser con otros; lo cual significa: tener ahí con otros el mismo mundo”⁷. La condición de *ser arrojado* que constituye el fundamento de la existencia humana adquiere de nuevo relevancia con el advenimiento del espacio virtual e impulsa el deseo de investigar hasta que punto “la respectiva forma de ser o de vida alcanza su fase crítica en maneras de expresión que experimentan su desarrollo pleno

⁶ Se relata con naturalidad que “tal individuo era joven, nació el año de la gran guerra, ingresó en la escuela antes de la revolución, tal evento sucedió en América en los años 20” y así sucesivamente.

⁷ Martin Heidegger, *El concepto de tiempo*, trad. Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero (Madrid: Trotta, 2006), 36.

por primera vez en un nuevo medio”⁸. Es decir, si el espacio virtual crea nuevas disposiciones en el individuo, si afecta a su carácter o modo de ser moral.

EL ESPACIO VIRTUAL, ¿QUÉ ES?

El primer uso del término ciberespacio se debe al escritor William Gibson en su libro *Neuromancer* publicado en 1984. El autor hace alusión al terreno sin geografía en el que suceden las conversaciones de teléfono a larga distancia o cuando se usa Internet. Gibson⁹ vislumbra el nacimiento de una nueva civilización similar al que se produjo con la formación de las ciudades. El concepto actual de ciberespacio se acerca más al defendido por el compositor John Perry Barlow en su *Declaración de Independencia del Ciberespacio* en 1996. Barlow considera al ciberespacio *el nuevo hogar de la mente*, un espacio social que se construye de forma global. Ambos artistas son pioneros en distinguir un nuevo espacio de potencial bondad que en poco tiempo iba a ser examinado por la filosofía.

Concedido el crédito a los primeros defensores de un nuevo espacio civilizado, se procede a fijar el significado del término ciberespacio en esta investigación. Para ello resulta de ayuda pensar en cuáles son los cimientos que sostienen el *nuevo hogar* del que habla Barlow. Estos fundamentos residen en la tecnología electrónica de los medios que permiten su acceso. De ahí que *al ámbito artificial –espacio– creado por dichos medios informáticos*, se

⁸ Byung-Chul Han, *En el enjambre*, trad. Raúl Gabás (Barcelona: Herder, 2014), 71.

⁹ Véase la entrevista realizada a William Gibson en 1994 accesible en www.josefsson.net/gibson/index.html.

le llame *espacio virtual* o *ciberespacio*¹⁰. Esta definición es, por un lado, suficientemente restrictiva para delimitar el ámbito de estudio y, por otro, lo bastante amplia para permitir el uso indistinto que en ocasiones se hará de los términos Internet, realidad virtual, o hiperrealidad como sustitutos de ciberespacio.

El ciberespacio es deudor por tanto de la tecnología sin la cual no existiría. A pesar de depender de terminales electrónicos como puertas de acceso, más de la mitad de la población mundial, 4540¹¹ millones de individuos, ya traspasa dichos umbrales. De ellos, 2449 millones -casi el 32% de la población mundial- están hoy conectados a la red social¹² Facebook. La magnitud que ha alcanzado el ciberespacio en la vida cotidiana se refleja en datos que demuestran que el uso diario de Internet ha superado al uso de la televisión y un individuo adulto *pasa* una media de 5,5 horas al día en los medios digitales¹³. Como es probable que ya se esté familiarizado con dicho espacio y sus plataformas de comunicación de mayor éxito: Facebook, YouTube, WhatsApp, Instagram, Twitter, LinkedIn o Tinder; se intentará justificar la magnitud del fenómeno no solo de forma cuantitativa sino destacando el alcance de varios aspectos cualitativos.

¹⁰ Para una definición técnica de ciberespacio, ver Luciano Floridi, *Philosophy and Computing: An Introduction* (New York: Routledge, 1999), pp. 61-65.

¹¹ Más del 59% de la población mundial está conectada a Internet. Datos obtenidos del estudio *Digital in 2018 Global Overview*, accesible en <https://marketing4ecommerce.net/usuarios-internet-mundo/>.

¹² Con el término red social se hace referencia a aquel sitio web en el que un grupo de personas u organizaciones intercambian información, datos y contenidos de modo tal que crean entre ellos una red virtual que persigue un relativo interés común.

¹³ Datos para España obtenidos del estudio *#Digital 2020*, accesible en <https://datareportal.com/reports/digital-2020-spain>.

En el ciberespacio aparecen nuevos modos de relación. Sin acceso a Internet no puede un individuo comunicarse con millones de personas a la vez por mucho que alce la voz. Tampoco puede acceder desde su casa a los documentos de la biblioteca de Alejandría ni participar en foros de su interés con individuos de cualquier parte del mundo. Que un futbolista como Ronaldo sea seguido¹⁴ por 240¹⁵ millones de personas, que millones de individuos intercambien opiniones en foros, participen en actividades colaborativas¹⁶ o permuten fácilmente útiles usados¹⁷ son nuevos modos de relación –creados por el espacio virtual– cuyo efecto moral examina esta investigación.

La historia demuestra que las tecnologías de la comunicación¹⁸ crean modos de relación y un cierto progreso, aunque no siempre moral. Se

¹⁴ El término *seguir* se utiliza en el espacio virtual con significado equivalente a “estar conectado a”; la conexión entre individuos queda *institucionalizada* de manera que el *seguidor* puede acceder a la información del *seguido*.

¹⁵ Según Instagram a 19 de octubre de 2020: Ronaldo encabeza la lista de seguidores; 149 millones siguen al cantante Justin Bieber, 140 millones a la cantante Taylor Swift, 32 millones al expresidente de los Estados Unidos, Barack Obama, 190 millones a la modelo Kim Kardashian. Todos ellos pueden comunicarse directamente con multitud de individuos de cualquier parte del mundo de forma inmediata.

¹⁶ Según el informe de *iproperlymanagement*, la empresa Airbnb supera los 150 millones de usuarios únicos en 2020. Accesible en <https://iproperlymanagement.com/research>. Según IoTnews, el número de usuarios de vehículo compartido se espera crezca desde los 50 millones en 2018 a 227 en 2023. Accesible en <https://iotbusinessnews.com/>.

¹⁷ Según Oberlo, el número de usuarios activos registrados en la plataforma e-bay es de 182 millones de individuos. Accesible en <https://www.oberlo.com/blog/ebay-statistics>. Nuevas empresas como Wallapop se han iniciado en el mercado de intercambio de productos usados con un rápido crecimiento que alcanza en 2020 los 8 millones de usuarios únicos en España.

¹⁸ Son ejemplos la escritura, la imprenta, el teléfono, el telégrafo, la prensa, la Televisión, etc. Para un resumen detallado acerca del progreso humano y tecnológico véase *El pentágono del poder*, de Lewis Mundford. (Barcelona: Pepitas de Calabaza, 2016).

recuerda que ya Platón en el Fedro¹⁹ expresa la preocupación de Sócrates ante la invención de la escritura. Según él, llevaría a la población a abandonar la memoria y el diálogo, y a perder la capacidad de pensar al estar todo redactado. Y como se podría acceder a mucha información, la mayoría de los individuos se sentirían erróneamente cultos, aunque en realidad fueran solo ignorantes. Similares posturas adoptan hoy los llamados *negacionistas* –o detractores del espacio virtual– que consideran a dicho espacio una amenaza para la actividad del pensamiento. Dado que históricamente el advenimiento de nuevas técnicas ha desencadenado temores, se hace necesario evaluar el fenómeno virtual con prudencia y un enfoque amplio pues como comenta el sociólogo Manuel Castells, “la tecnología es una dimensión fundamental del cambio social [...] que se tiene que entender junto a los factores culturales, económicos y políticos”²⁰.

Dice Ortega que “el hombre no tiene empeño en estar en el mundo. En lo que tiene empeño es en estar bien”²¹. Según el filósofo, la búsqueda del bienestar obliga al individuo a reformar la naturaleza mediante *la técnica* que modifica las circunstancias para adaptarse al medio. La perspectiva de Ortega permite pensar en el espacio virtual como un territorio que posibilita al individuo afrontar el “misterio del ser del hombre” en su búsqueda del bienestar. De manera similar, Heidegger asegura que la tecnología revela algo

¹⁹ Platón, *Diálogos III*, trad. Emilio Lledó (Madrid: Gredos, 2008), 311.

²⁰ Manuel Castells, «Epílogo», en *La Ética del hacker y el espíritu de la era de la información* (Barcelona: Destino, 2004), 110.

²¹ José Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica: ensimismamiento y alteración* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2015), 69.

de la existencia del individuo, “hay que investigarla para saber como somos en relación al Ser”²².

Ortega escribe *Meditación sobre la técnica* en el año 1933. Aunque el espacio virtual tardaría años en ser creado, sus reflexiones sobre la técnica son tan útiles como las de Karl Marx, Martin Heidegger, Walter Benjamin, Hans Jonas, Hubert Dreyfus o los autores contemporáneos Manuel Castells, Javier Echeverría y Byung Chul Han. Todos ellos han pensado el papel de la tecnología en la configuración de la sociedad. Reconocer la existencia de una larga línea de pensamiento sobre la tecnología, en la que se inscribe esta investigación, ayuda a evaluar con humildad lo *inespecial* y *específico* que a la vez es el espacio virtual. El ciberespacio no es *especial* en cuanto que no es la primera técnica que modifica la humanidad. Se suma a la tradición iniciada por el hierro, el bronce, el fuego, el acero, la azada, la máquina de vapor, la pólvora, la cibernética, el ordenador y tantas otras *reformas* de la naturaleza que han sucedido en la época premoderna y moderna. No es más que otra herramienta en el camino.

Sin embargo, es un invento *específico* en cuanto que surge en un contexto social particular y posee unas características estructurales determinadas. Esta especificidad no solo produce la reforma de la naturaleza, sino que también modifica la forma en la que el propio individuo constituye su segunda naturaleza: ese modo de vida que la persona va adquiriendo mientras configura su carácter moral.

²² Sarah Bakewell, *En el café de los existencialistas* (Barcelona: Ariel, 2016), 409.

EL ESPACIO VIRTUAL: LIMITACIONES

A fin de delimitar el objeto de esta investigación, es necesario exponer brevemente la especificidad técnica del espacio virtual. En las dos secciones siguientes se ubica primero al ciberespacio en la fase 2.0 de la era tecnológica y, en segundo lugar, se enumeran los aspectos *técnicos* que caracterizan a este espacio. El propósito de los próximos párrafos es circunscribir el alcance de esta investigación al período tecnológico denominado Web 2.0 que en ningún caso pretende abarcar el estudio de un futuro escenario posthumanista.

ESTADIO 2.0

El espacio virtual²³ se ubica en la era de la tecnología cibernética²⁴. Ésta se inicia con la creación del ordenador en los años 30. La computadora ayuda al individuo a procesar datos de forma similar a como las redes facilitan al pescador realizar sus capturas. El ordenador se convierte en una pieza vital para las comunicaciones que posibilita los dos siguientes acontecimientos de la cibernética.

El primer suceso notable se produce con la invención de las *redes locales* a finales de los años 60. Éstas permiten que un ordenador –antes incomunicado–, pueda comunicarse con otras computadoras. Figurativamente, el pescador podría ahora conectar su red a la de otros

²³ Se recuerda la definición de espacio virtual como aquel espacio en el que se maneja el individuo cuando está conectado a través de máquinas electrónicas como un ordenador, un teléfono móvil u otros terminales.

²⁴ Aquella que tiene que ver con lo creado y regulado mediante computadora; en REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *Diccionario de la lengua española*, 23ª edición., [versión 23.3 en línea]. <https://dle.rae.es>

pescadores próximos. A este desarrollo tecnológico se le conoce por el nombre de Web 1.0. En esta fase, el ordenador es parte de una red local²⁵ en la que el usuario puede comunicarse de forma asincrónica²⁶ con otros usuarios que forman parte de la misma red. El individuo puede acceder así a la información de multitud de ordenadores o sitios web.

El segundo hito tecnológico se produce con la aparición de *la red de redes*: la creación de una red –a la que se le conoce con el nombre de Web 2.0– que conecta la multitud de pequeñas redes de ordenadores locales creadas por el mundo. Esta revolución tecnológica de finales de los 80 permite la comunicación bidireccional entre ordenadores²⁷ dando lugar a la aparición de las redes sociales, actividades de colaboración masiva, y nuevos discursos²⁸. La red del pescador local se conecta ahora a un sinfín de redes lejanas. A esta *red de redes* se la conoce también como la red social²⁹ debido a sus implicaciones sociales y económicas.

²⁵ Estas redes fueron conocidas como las redes de entornos locales por su acrónimo en inglés L.A.N.: local area networks.

²⁶ Hace referencia a aquella comunicación que no tiene correspondencia temporal: la comunicación se produce de forma no simultánea.

²⁷ En este caso el concepto ordenador incluye otros terminales (móviles, tabletas, etc.) que son de hecho ordenadores móviles.

²⁸ Junto a la aparición de nuevas tecnologías aparecen nuevos discursos, poéticas o teorías sociales que intentan dotar de sentido a la evolución tecnológica. Entre ellas, cabe destacar por su relevancia el aceleracionismo y el capitalismo cognitivo.

²⁹ La red social da lugar al desarrollo de plataformas para publicación de contenidos (Blog), wikis (Wikipedia), foros de opinión (TripAdvisor), espacios de conversación (WhatsApp), portales de alojamiento de fotos (Pinterest/Instagram) o vídeos (YouTube) y las redes sociales (Facebook, LinkedIn, etc.).

El tercer hito tecnológico prevé –en un futuro– que *la red* conecte tanto a los individuos como a las cosas. Se calcula que en el año 2020 habrá 26.000³⁰ millones de objetos conectados a Internet, tres objetos y medio por habitante del planeta. Este avance de la técnica se conoce con diferentes términos: el Internet de las cosas³¹, la web 3.0, la web semántica o de la inteligencia artificial. En dicho entorno tecnológico, estudiosos del futuro predicen que el ser humano alcanzará una nueva singularidad: su biología será superada por la tecnología. En este paisaje futuro se enmarca el discurso posthumanista que da por supuesto la superación de las limitaciones físicas e intelectuales del individuo. La exitosa serie de televisión *Black Mirror*³² pronostica a través de sus capítulos las consecuencias que este avance tecnológico ocasiona al individuo en particular y a la sociedad en general.

La presente investigación del espacio virtual se ubica en la fase denominada Web 2.0., en la que la unión de redes locales da lugar a la red de redes internacional o INTER-NET: *International Network of digital communication*. Es en esta etapa actual en la que se intenta evaluar el progreso del razonamiento moral del individuo, sin pretender abarcar en este escrito las repercusiones finales de un futuro escenario transhumanista.

³⁰ Estimación según informe de la empresa Gartner del año 2014. Según el Worldwide Global DataSphere la cifra de dispositivos conectados alcanzará la cifra de 41.600 millones en 2030. Véase <https://www.statista.com/topics/2637/internet-of-things/>.

³¹ Traducción de la terminología original: “The Internet of Things” (IoT).

³² Serie de ciencia ficción televisión británica creada por Charlie Brooker que explora un futuro próximo en el que las grandes innovaciones tecnológicas de la raza humana chocan con sus peores instintos.

LA ESTRUCTURA TÉCNICA

“A largo plazo el contenido del medio importa menos que el propio medio para influir en el modo de pensar y actuar”³³.

El razonamiento moral del individuo es siempre de naturaleza social. Sea un deliberar *intrasubjetivo* o intersubjetivo, si es de carácter moral presupone una concepción del *Otro*, presupone un vivir en medio de *otros*. Por ello tiene sentido el pensar qué consecuencias morales puede tener la unión de redes de individuos cuya interacción antes no era posible. Pero no es momento aún de entrar en las consecuencias sociológicas que produce el fenómeno del ciberespacio. Interesa familiarizarse primero con los tres aspectos *técnicos* del espacio virtual³⁴ con mayor impacto social. Estos son: la inmaterialidad, la universalidad y la capacidad para recombinar.

En primer lugar, el carácter *virtual* de la tecnología contribuye a la desmaterialización del mundo:

Por primera vez las nuevas tecnologías no simulan el cuerpo, sino que simulan el sistema nervioso, constituyendo la primera revolución inmaterial, espiritual³⁵.

³³ Nicholas G. Carr, *The Shallows: what the Internet is doing to our brains* (New York: W.W. Norton, 2010), 3.

³⁴ Otras denominaciones frecuentes del espacio virtual son: blogosfera, web, Internet, red virtual, sociedad de la información, sociedad de redes, mundo digital.

³⁵ Vilém Flusser, On writing, complexity and the technical revolutions, entrevistado por Mikós Peternác, European Media Art Festival, septiembre de 1988, <https://www.youtube.com/watch?v=lyfOcAAcoH8>.

Así como la agricultura desveló la utilidad de terrenos antes no labrados, los nuevos espacios virtuales producen información a través de la codificación electrónica. Esta información *inmaterial* tiene propiedades estructurantes, según Gilbert Simondon. Es decir, logra que seres vivos se reúnan en un mismo grupo al igual que antaño lo hicieron en torno al arado. Simondon deja entrever que la inmaterialidad produce socialización. El sociólogo Castells prefiere hablar de “virtualidad real” para reconciliar la virtualidad de este espacio con su realidad. Virtual por sus circuitos electrónicos, mensajes efímeros; real porque los sonidos, imágenes, palabras del hipertexto constituyen la realidad, construyen los significados en todos los ámbitos de la experiencia. Castells sin embargo es cauto al valorar la nueva realidad “cuyos efectos para el bienestar de la humanidad son indeterminados”³⁶.

En segundo lugar, es una tecnología literalmente *universal* según Alvin Toffler³⁷. Aunque aún no todo el planeta dispone de acceso a este “espacio de comunicación abierto por la interconexión mundial de ordenadores y las memorias informáticas”³⁸ y “la mayoría de las interacciones se concentran en ámbitos cercanos”³⁹, las limitaciones para llevar a cabo una implantación

³⁶ Manuel Castells, «Epílogo», en *La Ética del hacker y el espíritu de la era de la información* (Barcelona: Destino, 2004), 121.

³⁷ Esther Dyson et al., «Cyberspace and the American Dream: A Magna Carta for the Knowledge Age», *The Information Society* 12, n.º 3 (1996): 295-308, <https://doi.org/10.1080/019722496129486>.

³⁸ Pierre Lévy, *La Cibercultura*, trad. Beatriz Campillo, Isabel Chacón, y Florentino Martorana (Barcelona: Anthropos, 2007), 70.

³⁹ Pankaj Ghemawat, *World 3.0: global prosperity and how to achieve it* (Boston: Harvard Business Review Press, 2011), 321.

universal dependen solo del acceso a una infraestructura tecnológica. Son ajenas a las imposiciones que el terreno físico requiere para la agricultura. A esta potencial universalidad de las comunicaciones se refiere Marshall McLuhan cuando expresa que “hemos extendido nuestros sistemas nerviosos centrales hasta alcanzar una envergadura global, eliminando, en lo concerniente a nuestro planeta, espacio y tiempo”⁴⁰.

En tercer lugar, el espacio virtual es *interactivo*. El valor de Internet, según Castells, reside en “su capacidad para enlazar cualquier cosa desde cualquier sitio y recombinarla”⁴¹. El sociólogo lo explica mediante el término *sociedad red*: una estructura social que amplía las capacidades de procesamiento⁴², recombinación y distribución de la información. El poder de recombinar la información tiene implicaciones tan importantes como tuvo guardar la simiente para la agricultura. Permitted volver a producir transformando la propia cosecha. De parecida forma, la información no se agota hoy con su consumo, sino que su fuerza reside en su reutilización. Éste tercer aspecto de la tecnología del espacio virtual incrementa de forma notable la interactividad social.

La naturaleza inmaterial, universal e interactiva de la tecnología virtual afecta las relaciones de los individuos modificando su actitud ética para razonar moralmente. La tecnología afecta el *carácter* del individuo pues una vez se integra en el contexto, “la tecnología, a pesar de mostrarse como una

⁴⁰ James Gleick, *La información: historia y realidad*, trad. Joan Rabasseda y Teófilo de Lozoya (Barcelona: Crítica, 2012), 421.

⁴¹ Manuel Castells, «Epílogo», en *La Ética del hacker y el espíritu de la era de la información* (Barcelona: Destino, 2004).

⁴² Castells especifica que las capacidades de procesamiento se amplían en tres facetas: volumen, complejidad y velocidad.

instancia neutral, encarna formas de poder y autoridad [...] que van a ordenar la vida”⁴³ o como decía Heidegger, *des-oculta*, “revela algo fundamental sobre nuestra existencia”⁴⁴.

OBJETIVOS

La adquisición de un caballo permitió que las familias con medios pudieran realizar trayectos a mayor velocidad que el ciudadano de a pie, en este caso literalmente. Pero no cambió la posibilidad de viajar. Se podía ir de Barcelona a Sabadell andando, aunque los vecinos tardasen mucho menos a caballo. Lo mismo se puede decir del vehículo a motor comparado con el caballo. El avión en cambio permitió llegar a lugares a los que difícilmente se hubiera llegado caminando. Para averiguar la aportación moral del espacio virtual se propone investigar cómo es la nueva realidad social⁴⁵ del individuo: en qué consisten las relaciones sociales que surgen de forma original entre ellos. Dicen Berger y Luckmann que “el mundo social, como realidad de producción humana, [es] potencialmente comprensible como no puede serlo el mundo natural que viene dado”⁴⁶. Con la misma convicción se intenta interpretar el cambio que supone el nuevo entorno social del espacio virtual.

⁴³ Javier Bustamante, «Los Derechos Humanos en el mundo de la Red», en *Tecnología, Ética y Futuro*, ed. Josep M Esquirol (Bilbao: Desclée de Brouwer; Instituto de Tecnoética, 2001), 366.

⁴⁴ Sarah Bakewell, *En el café de los existencialistas* (Barcelona: Ariel, 2016), 409.

⁴⁵ Se acude a la sociología del conocimiento para entender los procesos por los que cualquier cuerpo de “conocimiento” queda establecido como “realidad”, como los significados subjetivos se vuelven facticidades objetivas o hechos sociales.

⁴⁶ Peter L Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, trad. Silvia Zuleta (Buenos Aires: Amorrortu, 2008), 81.

Por ello la primera pregunta sobre la que se propone reflexionar es *¿Supone el espacio virtual un cambio de paradigma?*

Diversos estudios⁴⁷ de sociología y psicología han demostrado que el entorno social afecta a los individuos a la vez que éstos, mediante sus actuaciones, afectan y constituyen dicho entorno. Es decir, cuando la realidad social cambia, el individuo ajusta su manera de pensar, sentir y actuar de manera que conoce, se relaciona y construye su identidad adaptándose al nuevo espacio que le conforma. Me refiero a lo que Durkheim llama hechos sociales, aquellos “modos de obrar, de pensar y de sentir [...] exteriores al individuo, que están dotados de un poder imperativo y coercitivo en virtud del cual se imponen a él”⁴⁸. En este contexto se examinan nuevos comportamientos que afloran en Internet –como la obsesión por publicar comentarios o apretar el botón *Like* (Me gusta)⁴⁹– a fin de conocer, de “hacer salir de lo oculto”⁵⁰ el nuevo tipo de Yo que se desarrolla en el espacio virtual. Este individuo producto del nuevo contexto poseerá determinadas cualidades, particularidades y discurso. Decía Zubiri que “la realidad además de impeler y de posibilitar [al individuo], le fundamenta [...] el individuo debe cargar con ella y encargarse de ella”⁵¹. Nuestra misión es averiguar los fundamentos del

⁴⁷ Sirvan como ejemplo *El experimento de la cárcel de Stanford* llevado a cabo por Philip Zimbardo o el *Estudio del comportamiento de la Obediencia* de Stanley Milgram.

⁴⁸ Émile Durkheim, *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales*, trad. Santiago González (Madrid: Alianza, 2012), 57.

⁴⁹ Un *Me gusta* o el botón de *Me gusta (Like)* es una característica de las redes sociales, foros de Internet, blogs y web de noticias que sirve para que los usuarios puedan manifestar su apoyo al contenido.

⁵⁰ Martin Heidegger, «La pregunta por la técnica», en *Conferencias y artículos*, trad. Eustaquio Barjau (Barcelona: Ediciones del Serbal, 2001), 14.

⁵¹ Xavier Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios* (Madrid: Editora Nacional, 1981).

nuevo tipo de Yo propio de este espacio y ello obliga a formular una segunda pregunta a nuestra hipótesis: *¿Qué tipo de Yo se expresa en este espacio?*

Varias razones me han llevado a emprender este estudio. Mi interés por investigar de forma seria la falta de razón de la sociedad contemporánea se inicia en el año 2009 al inscribirme en los cursos de doctorado de la UNED: “Dimensiones del Racionalismo”. En un primer escrito denominado *El retorno de la conciencia* expongo el *alejamiento del Otro* experimentado por el individuo contemporáneo. En una sociedad que elogia la diferencia, se describe un individualismo teñido de quietismo unamuniano. Esta crítica de la razón se amplía posteriormente en la investigación realizada para la obtención del DEA⁵²: *Los fundamentos morales de Richard Sennett en la modernidad tardía*. En dicho escrito, se incide en como la reciente Modernidad fabrica un individuo autómatas, adormecido en la reflexión y mutilado en la acción. A través del estudio de la obra del sociólogo Richard Sennett, se reflexiona sobre como *los males* de la Modernidad producen un individuo de razonamiento moral defectuoso. El individuo moderno es descrito como un ser *paralizado*, desprovisto de su capacidad de actuación por haber sucumbido al efecto anestésico del sistema abierto de mercado. El individuo carece de un diálogo consigo mismo, de una ética intrasubjetiva. Al finalizar dicho trabajo y afrontar la tesis doctoral, consideré que el estudio de Internet era un fenómeno de mayor relevancia social que la deriva de los sistemas actuales de mercado. Y me pregunté si el ciudadano del espacio virtual se mantendría

⁵² El Diploma de Estudios Avanzados (DEA) es un certificado acreditativo que garantiza y acredita la suficiencia investigadora, requisito para la presentación de la Tesis Doctoral. Este título reconoce el trabajo desarrollado por el doctorando en un determinado campo de conocimiento. Con la implantación del Plan de Bolonia, este título ya no se otorga en España.

paralizado ante el gran número de posibilidades que el ciberespacio parecía ofrecer y, cómo iba a reaccionar el individuo moderno a este fenómeno.

En los últimos diez años, innumerables personas han contestado dicha pregunta. De carácter positivo es la opinión que Paul Mason expresa en *The Guardian*. El autor defiende que parte de las carencias inherentes al sistema capitalista se están recuperando en la era digital, en lo que denomina “un postcapitalismo que desarrolla nuevas formas de comportamiento humano”⁵³. En dicho artículo, el autor afirma que la autonomía, la maestría, el propósito, la involucración social, el reconocimiento, la reputación, el estatus, la satisfacción y el orgullo del trabajo bien hecho experimentan un resurgir del que se benefician los *ciudadanos del ciberespacio*. Sin embargo, esta visión de mejoría contrasta entre otros con la del filósofo Byung-Chul Han quien considera al ciberciudadano “un sujeto sometido que ni siquiera es consciente de su sometimiento”⁵⁴. Por tanto, la tercera pregunta que este escrito se formula es: *¿Moraliza este espacio al anterior?*

ESTRUCTURA

Este trabajo se articula en siete capítulos agrupados en tres partes.

La primera parte comprende tres capítulos que se dedican respectivamente a exponer qué se quiere investigar, cómo se pretende abordar el problema y cual es el estado actual de la cuestión. El capítulo

⁵³ Paul Mason, «The end of capitalism has begun», *The Guardian*, 17 de julio de 2015, 3, <https://www.theguardian.com/books/2015/jul/17/postcapitalism-end-of-capitalism-begun>.

⁵⁴ Byung-Chul Han, *Psicopolítica: neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*, trad. Alfredo Bergés (Barcelona: Herder, 2014), 28.

primero –Introducción– expone el asunto a investigar, los objetivos que se pretenden y la estructura del trabajo.

En el capítulo segundo se explica la metodología elegida. Según Umberto Eco, “en trabajos sobre fenómenos sociales en evolución muchas veces el método tiene que ser inventado”⁵⁵. Con ello quiero hacer referencia a la dificultad de medir un fenómeno que se encuentra en marcha. Esta investigación pertenece a lo que se denominan *estudios de casos* en los cuales el investigador es a la vez parte del mundo investigado, retroalimentándose de lo experimentado y descubierto. Por esta razón y por la naturaleza evolutiva del ciberespacio se elige el método abductivo como enfoque metodológico orientado a desvelar con prudencia. En el capítulo segundo se presenta el método propuesto siguiendo la descripción hecha por Peirce en su obra *La lógica de la ciencia*. Peirce entiende la abducción en el contexto del descubrimiento en lugar de la justificación, como método para hacerse preguntas y generar teorías a comprobar posteriormente.

En el capítulo tercero se expone el estado actual de la cuestión a través de la exposición de aquellos hechos sociales que se imponen al individuo del espacio virtual. Para esta tarea se cuenta con Manuel Castells, Javier Echeverría y Byung-Chul Han quienes aportan una crítica sociológica y cultural del fenómeno. Su mirada se complementa con investigaciones relevantes de filósofos de la tecnología y la Ética aplicada. Este capítulo cierra la primera parte del trabajo.

⁵⁵ Umberto Eco, *Cómo se hace una tesis: técnicas y procedimientos de estudio, investigación y escritura*, trad. Lucía Baranda y Alberto Clavería (Barcelona: Gedisa, 2006), 50.

La segunda parte de este escrito comprende los capítulos cuarto y quinto. En ellos se sientan las bases sobre las que se evalúa el progreso moral y se procede a observar el espacio virtual desde la sociología del conocimiento. El capítulo cuarto se destina a ubicar al individuo en el momento actual de la Modernidad; el análisis se hace de la mano de Alasdair MacIntyre, Jean-François Lyotard y Richard Sennett. El énfasis se pone primero en entender al sujeto moderno y la sociedad en la que se desarrolla, para exponer luego las principales características del período sociocultural en el que aparece el espacio virtual: la Modernidad Tardía. El capítulo quinto aplica el marco teórico del construccionismo social al espacio virtual. Para ello se cuenta con Peter L. Berger y Thomas Luckmann cuya obra *La construcción social de la realidad* sirve de guía para examinar el ciberespacio. Previamente a la óptica de Berger y Luckmann se exponen otros referentes en las *teorías de marcos*⁵⁶. como son John Dewey, Thomas Kuhn, George Lakoff, Jerry Fodor y Antonio Damasio. De esta forma se completa la segunda parte de esta investigación.

La tercera parte y última de este escrito dedica los capítulos sexto y séptimo a exponer que evidencia de progreso moral revela esta investigación y a exponer las conclusiones. El capítulo sexto expone el proceso mediante el cual se observa como el principal hallazgo del análisis previo –el aumento de *otros significantes*– se constituye en ordenamiento moral. Para ello se utiliza el concepto de *otro generalizado* originario de G.H. Mead. Tras la exposición de los hechos observados se conjetura de forma abductiva en busca de una hipótesis explicativa de los hechos. El capítulo séptimo se dedica a exponer las conclusiones. En ellas se intenta dar respuesta a las preguntas que motivaron

⁵⁶ Se entiende por Teorías de Marcos aquellos cuerpos teóricos que intentan enmarcar los fenómenos sociales.

esta investigación: *¿Supone el espacio virtual un cambio de paradigma? ¿Qué tipo de Yo se expresa en este espacio? ¿Moraliza este espacio el anterior?* Se indican a su vez las aportaciones de este escrito respecto a investigaciones anteriores del mismo fenómeno. Finalmente se sugieren posibles líneas de investigación para entender mejor el espacio virtual y la sociedad contemporánea.

Para terminar, tres anotaciones. En primer lugar, se indica que gran parte de las citas referidas en esta investigación proceden de obras consultadas en lengua original; la traducción que aparece de dichos textos es traducción propia. Al manejar el original, parece que algunas obras han sido traducidas con posterioridad. No obstante, he preferido mantener mi versión de la traducción. Mediante la presente nota, se evita repetir la expresión *traducción propia* a lo largo del escrito. En segundo lugar, el presente texto incluye un glosario de términos que pretenden facilitar el significado y la comprensión del texto. Finalmente, se señala que, aunque el espacio virtual no presenta una estructura precisamente lineal, la estructura de este escrito sí lo hace en aras a preservar el rigor científico y facilitar el seguimiento lineal clásico del pensamiento.

2. METODOLOGÍA

En la obra *El artesano*, Richard Sennett explica dos estrategias para excavar un túnel bajo el río Támesis. Una de ellas construye el túnel sin tener en cuenta la configuración del terreno, guiada solo por la obstinación de alcanzar el objetivo. Los resultados son pobres y costosos. La segunda tiene presente las condiciones particulares del río –la densidad del lodo y la presión del agua–, y alcanza el objetivo de manera efectiva. Un túnel o un puente para cruzar un río es una estrategia pensada para conseguir un resultado: llegar al otro lado. Cuando el caudal del río es débil y se puede cruzar sin mayor problema, la estrategia que se elige no requiere una gran construcción y se atraviesa sin más. Cuando el caudal es voluminoso –como el de un océano–, la construcción de un puente o túnel resulta inviable. Los métodos se eligen en función de dos variables: el resultado que se desea obtener y las condiciones del terreno en el que se necesita intervenir. Los métodos son el camino para llegar al más allá. Para *atravesar* el río del espacio virtual se propone el método abductivo originado por el filósofo Charles Sanders Peirce.

2.1 — MÉTODO ABDUCTIVO

Peirce⁵⁷ es un reputado filósofo y científico con amplia experiencia en el campo empírico. Actualmente es considerado una de las mentes más brillantes que generó Norteamérica. Hijo de un conocido profesor de Harvard y padre del pragmatismo⁵⁸, creció en un ambiente intelectual que le propició un temprano enfrentamiento con la duda. Su versátil y nada convencional intelecto originó un método que supuso un cambio de aproximación al fenómeno de la experiencia. A continuación, se explica su funcionamiento mediante un conocido ejemplo obtenido de la narrativa.

2.1.1 — FUNCIONAMIENTO: LA MEJOR EXPLICACIÓN

En la novela *El nombre de la rosa*, Umberto Eco relata como un fraile llega a una abadía con la misión de averiguar el enigma de una serie de muertes sucedidas de forma inexplicable. Se le encarga que descubra lo que está sucediendo, guarde silencio al respecto y se limite a manifestar un

⁵⁷ La figura de Peirce es altamente considerada actualmente. Demostró amplios conocimientos en matemáticas, lógica, ciencias naturales, biología, filosofía, química, astronomía y ciencias sociales. Aunque durante tiempo la sistematización del pensamiento de Peirce fue cuestionada, se adquirió más tarde consenso en la comprensión del carácter arquitectónico de su pensamiento.

⁵⁸ Corriente filosófica americana de la que participaron ilustres autores como William James y John Dewey. El pragmatismo, al que Peirce dio más adelante el nombre de pragmaticismo, concebido inicialmente como un método lógico para aclarar el significado de los conceptos, se convirtió en el movimiento filosófico dominante en la América de finales del siglo XIX y principios del XX. Hoy asistimos a un resurgir del pragmatismo, y en él, más allá de un método de clarificación lógica, puede encontrarse toda una teoría de la acción humana.

“consejo”. El personaje Guillermo de Baskerville encarna a un monje sabio e intuitivo que va desvelando la trama con agudeza, de forma detectivesca, basándose en la observación de una serie de hechos. Eco explica este modo de resolver el problema a través de su personaje:

Resolver un misterio no es como deducir a partir de primeros principios. Y tampoco es como recoger un montón de datos particulares para inferir después una ley general. Equivale más bien a encontrarse con uno, dos o tres datos particulares que al parecer no tienen nada en común, y tratar de imaginar si pueden ser otros tantos casos de una ley general que todavía no se conoce y que quizá nunca ha sido enunciada⁵⁹.

El monje utiliza la misma táctica que el detective Sherlock Holmes⁶⁰. Ambos son expertos en derivar conclusiones del conocimiento fenomenológico que obtienen al “leer” diversas señales. Los dos personajes desvelan misterios mediante el método abductivo. El término “abducción” fue acuñado⁶¹ por Peirce quien, tras descartar la inferencia deductiva e inductiva, considera la abducción como el único método que explica el salto desde los hechos hasta sus causas. Según el autor, “[para] hallar una explicación acerca de un hecho problemático, debemos inventar una hipótesis o conjetura desde la cual se puedan deducir consecuencias”⁶². Esa conjetura busca ser la mejor explicación o la más probable. Obtener la mejor explicación a los nuevos

⁵⁹ Umberto Eco, *El nombre de la rosa*, trad. Ricardo Pochtar (Barcelona: Lumen, 1983), 372.

⁶⁰ Sherlock Holmes es el personaje principal de las novelas del escritor Arthur Conan Doyle. Se trata de un detective inglés que destaca por su hábil uso de la observación y fantástico razonamiento lógico.

⁶¹ Según la *Enciclopedia de filosofía de Stanford*, el término fue utilizado por vez primera en la obra *La lógica de la ciencia*.

⁶² Giovanni Reale y Dario Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, trad. Juan Andrés Iglesias, Herder, vol. 3 (Barcelona: Herder, 2005), 435.

comportamientos morales que se observan en el espacio virtual es el objetivo que se propone esta investigación. Es la razón primera por la que se elige el método abductivo.

El funcionamiento del método, según Peirce, depende de que los razonamientos contengan siempre los siguientes tres pasos:

1. Es observado C, que es un hecho sorprendente -> (Caso)
2. Pero, si A fuera verdad, entonces C sucedería de forma inevitable -> (Regla)
3. Por lo tanto, existe una razón para sospechar que A es verdad -> (Resultado)

De esta manera, el camino para alcanzar la mejor explicación implica tres actividades: observar, relacionar y explicar. Primero es necesario comprender el fenómeno; segundo, llevar a cabo la necesaria asociación de ideas y finalmente, desvelar la hipótesis explicativa. Se expone el presente y se intuye el futuro. Los tres estadios del camino se describen con más detalle a continuación.

La Observación

El primer paso del método consiste en observar. No parece ser tarea fácil darse cuenta de los cambios que ocurren a nuestro alrededor – conocido es el caso del pez que no sabe lo que es el agua⁶³– y a pesar de ello, todos los

⁶³ David Foster Wallace fue un gran escritor americano. En una ocasión explicó la siguiente anécdota: Había una vez dos peces jóvenes que iban nadando y se encontraron por casualidad con un pez mayor que nadaba en dirección contraria; el pez mayor los saludó con la cabeza y les dijo: «Buenos días, chicos. ¿Cómo está el agua?». Los dos peces

individuos suelen creerse en posesión de la razón⁶⁴ indica Descartes⁶⁵. Para detectar qué fenómenos son sorprendentes en Internet se propone un marco teórico que combina la *Teoría de Marcos* y el *Construccionismo Social*. A fin de facilitar la comprensión del uso de la *Teoría de Marcos* se considera oportuno fijar primero el concepto de marco. Para lo cual se acude a la trama de una ingeniosa obra teatral, que se expone a continuación.

La pieza *Arte* de Yasmina Reza gira entorno a las dispares opiniones de tres amigos sobre una pintura adquirida –teórica *obra de arte*– por uno de ellos. La obra en sí resulta ser un lienzo en blanco. La lectura crítica de la obra *Arte* atribuye las diferencias de opinión⁶⁶ que los actores interpretan en escena a los aspectos pasionales de las amistades, a las dificultades de las relaciones humanas. Sin embargo, el verdadero porqué de las distintas opiniones sobre el valor del cuadro adquirido puede hallarse en otras razones. Si se atiende al diálogo que mantienen los amigos, éste ofrece pistas. Fragmentos como “no tiene la educación adecuada, es necesario un largo aprendizaje [...] deberías desconfiar de tu suficiencia [...] son sus limitaciones”⁶⁷ parecen aludir a los condicionamientos con los que cada individuo observa el cuadro. Cada amigo

jóvenes siguieron nadando un trecho, por fin uno de ellos miró al otro y le dijo: “¿Qué demonios es el agua?”.

⁶⁴ Descartes y Peirce empiezan sus famosos y respectivos *Discurso del Método* y *La fijación de la creencia* de manera sorprendentemente similar. En el caso del primero, leemos “El buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo: pues todos piensan hallarse tan bien provistos de él”. Peirce se expresará de la siguiente manera: “Pocas personas se preocupan de estudiar lógica porque todo el mundo se concibe a sí mismo como lo bastante experto ya en el arte de razonar”.

⁶⁵ René Descartes, *El discurso del método*, trad. Fernando Alonso (Madrid: Akal, 2007), 17.

⁶⁶ A lo largo de la obra, los dos amigos alternan opiniones sobre el lienzo en blanco que van desde “obra de arte” a “mierda blancuzca”.

⁶⁷ Yasmina Reza, *Arte*, trad. Josep M. Flotats (Barcelona: Anagrama, 2000), 32-40.

percibe algo distinto porque sus parámetros, su forma de mirar y recibir el concepto es diferente⁶⁸. Cada individuo juzga desde su experiencia, desde su moral vivida. A esa estructura mental que conceptualiza⁶⁹ un fenómeno se la denomina marco⁷⁰.

Los marcos actúan como filtros mentales mediante los cuales se *entiende* la vida fenomenológica. Constituyen una estructura mental desde la cual se interpretan los hechos⁷¹. Por ello se les llama marcos de referencia.

El propio Peirce en su escrito *La fijación de la creencia* reconoce esas influencias cuando describe el *carácter* de aquellos individuos que

no pueden evitar ver que es el mero accidente de haber sido educados como lo han sido y de haber estado rodeados por los modos y asociaciones con los que han estado lo que les ha hecho creer como creen, y no de otra forma muy diferente⁷².

El enmarcado dota al individuo de capacidad para procesar información y tomar decisiones a la vez que afecta su visión del fenómeno. Verdades absolutas se convierten en relativas al cambiar el marco de

⁶⁸ El actor José M. Flotats, en la introducción del libro *Arte* (Barcelona: Anagrama, 2000) se refiere a la obra como un debate “sobre las distintas maneras de percibir el mundo”.

⁶⁹ Se entiende por conceptualizar la capacidad de hacerse una persona una idea o concepto sobre una realidad. Reducir algo a un concepto o representación mental.

⁷⁰ La R.A.E. define un marco como “los límites en que se encuadra un problema, cuestión, etapa histórica, etc.”

⁷¹ La palabra hechos se utiliza en su acepción más generalizada, aludiendo a “las cosas, elementos, personas, acciones y fenómenos” y “sus relaciones” que adquieren significado dentro de un marco de referencia, dentro de unas reglas que dan comprensión a dichas acciones y fenómenos.

⁷² Charles S Peirce, *La fijación de la creencia; Cómo aclarar nuestras ideas*, trad. Lorena Villamil (Oviedo: KRK, 2007), 51.

referencia. Dado el poder de interpretación que ostentan los marcos, son numerosos los expertos que recientemente dedican recursos al estudio de como se forman las estructuras mentales desde las cuales se comprenden los hechos, intentándolas describir y sistematizar. Al cuerpo de dicho estudio se le denomina a efectos prácticos, *Teoría de Marcos*.

La estrategia que esta investigación propone para observar los cambios producidos por el espacio virtual combina dos fuentes: la *Teoría de Marcos* y la *Teoría del Construccinismo Social*. De esta forma se reflexiona sobre la moralidad del espacio virtual desde los dos sentidos del *êthos*: como *principio* o fuente de actos y como *carácter* o modo de ser adquirido. Las *Teorías de Marcos* sirven al primer propósito de observar el ciberespacio desde los diferentes marcos de referencia o morada interior desde la que cada individuo juzga la realidad. El *Construccinismo Social* sirve al propósito de reflexionar sobre los modos de ser o formas de vida que se van adquiriendo en el ciberespacio y conforman el carácter del individuo. La decisión de combinar dichas concepciones del *êthos* en el marco teórico es meramente estratégica.

Las *Teorías de Marcos* seleccionadas para observar el espacio virtual se fundamentan en los conceptos específicos definidos por los siguientes autores: la experiencia de John Dewey, el cambio de paradigma de Thomas Kuhn, el marco lingüístico de George Lakoff y el marco mental desarrollado por Jerry Fodor y Antonio Damasio. A través de la *Teoría de la experiencia*, Dewey examina qué procesos conscientes del ser humano son resultado de la interacción de los hombres con su entorno. Dicha experiencia ayuda al individuo a cualificar su juicio crítico sobre el mundo, a valorar más su entorno. Se profundiza en dicho concepto para desde él, examinar el espacio virtual. El concepto de *paradigma* de Thomas Kuhn se basa en ser una forma creativa de visualizar los interrogantes que se presentan confusos bajo

paradigmas anteriores, pues cada paradigma tiene vigencia durante un tiempo. Desde esta concepción se piensa qué *carácter* humano desentraña el espacio virtual como elaboración sustitutiva de la ciencia.

Por su parte los escritos de George Lakoff muestran como el enmarcado del *lenguaje* activa estructuras mentales inconscientes, que motivan los comportamientos. Estos marcos instaurados en el individuo hacen que cuando se produce el estímulo correcto, se ignoren los hechos objetivos de la realidad. Su teoría ayuda a observar que tipo de comportamientos automáticos e irracionales desencadenan los nuevos lenguajes virtuales.

Finalmente, Fodor y Damasio son dos reputados investigadores en la disciplina de cómo se forman los marcos mentales. Aunque ambos se interesan por averiguar qué elementos son los relevantes para explicar en qué pone el individuo la atención y cómo razona, sus aproximaciones son totalmente diferentes. Fodor considera que el sistema de fijación de creencias del individuo es inaccesible y centra su trabajo en el análisis de las funciones cognitivas, entendidas como procesadores de información. Para Damasio, sin embargo, los aspectos de las emociones y los sentimientos son indispensables para que se produzca el razonamiento. Desde ambas ópticas se observa el espacio virtual a fin de analizar como afecta el flujo de información y sentimientos al razonamiento moral del individuo.

Respecto al construccionismo social, se toma como referencia la obra *La construcción social de la realidad* de los autores Berger y Luckmann. En dicha obra se investigan los procesos mediante los cuales las realidades se dan por conocidas; de qué forma los procesos sociales establecen el conocimiento.

El construccionismo social es una teoría social⁷³ que prioriza la visión sociológica⁷⁴, fundamental para analizar los hechos sociales que ocurren en el espacio virtual y la forma en que se imponen al individuo. Desde este prisma se reflexiona sobre si el tipo de cambios que acaecen en el espacio virtual afecta al individuo en su construcción social -objetiva y subjetiva- de la realidad y cómo estos cambios, reconfiguran el carácter moral del individuo.

Este es el camino propuesto para completar el primer paso del método abductivo: observar los fenómenos sorprendentes. Se confía en las *Teorías de Marcos* y en el *Construccionismo Social* para obtener una lista de hallazgos que permita dar respuesta a la cuestión *de qué tipo de cambio de paradigma supone el espacio virtual* y de esta forma, poder iniciar el segundo paso del método abductivo: la asociación de ideas necesaria para acercarse a una posible explicación de dichos fenómenos.

La Asociación

El segundo paso en la lógica del método abductivo consiste en encontrar una asociación a través de la comparación de nuevas ideas. Se trata de un proceso creativo que incluye conjeturar algo para acercarse a una nueva verdad. Si se ha concluido el paso primero con éxito, se partirá de una lista de comportamientos sociales desde los cuales intuir un cambio. Estas observaciones aparentemente inconexas, son las que a través del

⁷³ Las influencias que conforman los marcos de pensamiento pueden ser también biológicas y culturales. Por el carácter social específico de esta investigación, se restringe el análisis a las teorías sociales.

⁷⁴ La visión sociológica enfatiza el marco como un concepto relacional en lugar de una secuencia de sucesos y hace alusión a la relación dinámica entre individuos.

razonamiento abductivo⁷⁵ pueden ser clasificadas, ordenadas y relacionadas de tal forma que constituyan un nuevo saber. La tarea de conectar estas ideas es complicada y necesaria para que funcione el proceso. Así lo expresa Eco: “Una vez conozca estos hechos, intentaré relacionarlos entre sí, suponiendo que sea posible, porque es difícil decir a qué causa corresponde cada efecto”⁷⁶.

Este método puede sorprender a los *tecnoptimistas* y fanáticos del Big Data⁷⁷ que quizás consideren una pérdida de tiempo dedicarse a intuir o conjeturar cuando existe un mar de datos desde los cuales se puede inducir. Es posible que Bacon se sintiera esperanzado al poder hoy acceder a tantos datos, que los considerase una oportunidad para alcanzar axiomas generales. Por el contrario, Peirce piensa que el único conocimiento posible nace de la conjetura, de la intuición y generación de datos a través de la relación entre ellos. Dicha visión guía el método elegido en esta investigación. Mediante la asociación de ideas se intentará llegar a nuevas conjeturas, aquéllas que Peirce basa en los *modos de ser* que nacen y se vuelven explícitos a través de la oposición ante otro, mediante la técnica de desvelar conocimiento mutuo –en muchos casos tácito– y los significados simbólicos, razones y reglas que originan esas orientaciones.

La invención de la conjetura que resulte de asociar ideas debe dar pie a una hipótesis explicativa de porqué el espacio virtual –hecho “problemático”

⁷⁵ Peirce usó varios términos de forma equivalente para la abducción. Entre ellos cabe destacar las nociones de inferencia hipotética, presunción, hipótesis o retroducción.

⁷⁶ Umberto Eco, *El nombre de la rosa*, trad. Ricardo Pochtar (Barcelona: Lumen, 1983), 253.

⁷⁷ Término que hace referencia a la inmensa variedad, volumen y velocidad con la que se pueden procesar los datos en la actualidad afectando a la veracidad y valor del dato.

o fenómeno observado– comporta un progreso moral para el individuo. Se entra así en el tercer paso del proceso abductivo.

La Explicación

La última parte del método exige exponer la hipótesis explicativa elegida. Para ello se argumenta como los nuevos hallazgos de la realidad virtual afirman o desmienten la hipótesis inicial de esta investigación: *El advenimiento del espacio virtual mejora al individuo*. De esta forma se da respuesta a la pregunta clave y final de esta investigación. Tras observar *si el espacio virtual supone un cambio de paradigma* en una primera fase, y conjeturar una hipótesis explicativa mediante la asociación de ideas en una segunda, se está en condiciones de exponer razonadamente la explicación de *qué tipo de Yo se expresa en este espacio* y argumentar de qué forma *Moraliza este espacio el anterior*.

La última fase del método abductivo desarrolla una respuesta más filosófica, menos descriptiva. A través del razonamiento se argumenta que nuevas conductas virtuales son potencialmente generadoras de comportamientos sociales que mejoran la actitud ética del individuo. De ser efectivamente así, el método abductivo puede servir para trazar un camino, mediante el sustento filosófico, hacia un nuevo amanecer ético. O, en la terminología *pragmaticista* de Peirce, se trataría de demostrar si sucede *el hábito de crear hábitos* y si estos hábitos producen *el reino de una ley*.

Ejemplo

Según Peirce⁷⁸, la abducción pertenece a la lógica y esquematiza el sentido común. Para ilustrar como se utiliza el método abductivo en la investigación actual, se escenifica mediante el siguiente supuesto ficticio.

1. Se observa C, que es un hecho sorprendente:

En el espacio virtual el individuo expresa más los afectos (caso)

2. Pero, si A fuera verdad, entonces C sucedería de forma inevitable:

Cuando se sociabiliza, se expresan más los afectos (regla)

3. Por lo tanto, existe una razón para sospechar que A es verdad:

Existe razón para sospechar que el espacio virtual aumenta la sociabilidad (resultado)

En el ejemplo ficticio propuesto, el hecho sorprendente es que el individuo expresa más los afectos en el espacio virtual. La conjetura inventada es que cuando aumenta la sociabilidad, el individuo expresa más sus afectos. Por último, la hipótesis explicativa inferida es que existe la probabilidad de que el espacio virtual aumente la sociabilidad. Tras ello restaría la comprobación empírica o fundamentación filosófica de dicha predicción.

Hasta aquí la descripción en detalle del funcionamiento del método abductivo. Se recuerda que los métodos se eligen en función del resultado que se desea obtener y de las condiciones del terreno en el que se necesita intervenir. Una vez detallado como el funcionamiento del método abductivo es indicado para el resultado que se persigue, se expone a continuación

⁷⁸ Charles S Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, ed. C. Hartshorne, P. Weiss, y A. W. Burks, vol. 1-8 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931).

porqué la naturaleza del *terreno virtual* es también propicia para que este método sea el elegido.

2.1.2 — JUSTIFICACIÓN: TERRENO VIRTUAL

La singularidad del terreno virtual justifica la aplicación del método abductivo. Ya en la introducción de este escrito se expone *el carácter* inmaterial, universal y sujeto a variaciones, de la estructura técnica del espacio virtual. A consecuencia de estas características, los *comportamientos sociales* que aparecen son objeto de múltiples interpretaciones, creándose ambigüedad sobre la realidad de este espacio. Sin embargo, existe consenso entre los estudiosos⁷⁹ del ciberespacio en destacar la inconmensurabilidad, el carácter social, la libertad y eficacia de comportamientos como los aspectos más significativos de este espacio. En los siguientes epígrafes se justifica porque el método abductivo es apropiado para un espacio de estas características.

Terreno posibilista

El espacio virtual se encuentra en continua expansión⁸⁰, no es un universo uniforme. La constante evolución de este espacio es confirmada por Castells quien opina que “Internet se desarrolla y cambia mucho más rápido

⁷⁹ El núcleo de estos estudiosos está formado por el sociólogo Manuel Castells y los filósofos Javier Echeverría y Byung Chul-Han. Para un listado completo del resto de expertos cuyas ideas del espacio virtual se consideran relevantes para este escrito, se puede consultar el capítulo tercero de este escrito *El Estado de la Cuestión*.

⁸⁰ Léase en la introducción las distintas fases que ha atravesado el desarrollo de Internet. Desde los denominados estadios web 1.0 y web 2.0 hasta el inminente estadio web 3.0.

que el sujeto”⁸¹. El filósofo Hume acabó con la inducción al poner en duda “que en el futuro las cosas van a ser como fueron en el pasado”⁸². Para Hume, esa creencia sobre la que descansa la inducción no tiene fundamento lógico. En el contexto del ciberespacio resulta imposible pensar un futuro uniforme por lo que parece adecuado valerse del método abductivo que opera bien en tejido dudoso.

El método abductivo crea desde la duda. Interesa para los objetivos de este escrito que el método no sea solo útil para observar ciertos comportamientos, sino que sirva para acercarse a la verdad, aunque sea de forma aproximativa. Peirce cree que se puede llegar al conocimiento a través de la irritación que la duda provoca en el individuo. Para el autor, la duda es fértil. De hecho, considera que es "la única forma de razonar que es realmente susceptible de incrementar nuestro saber"⁸³.

El cambio y la duda promueven el escepticismo del presente espacio virtual. Ambos pueden ser combatidos por el método abductivo. Por un lado, Peirce acepta a través del concepto de falibilismo⁸⁴, que el error y la duda son parte de la condición humana. Por otro lado, el autor cree en el contexto

⁸¹ Manuel Castells, *La galaxia Internet*, trad. Raúl Quintana (Barcelona: Plaza & Janés, 2001), 20.

⁸² Manuel Garrido, Luis M Valdés, y Luis Arenas, *El legado filosófico y científico del siglo XX* (Madrid: Cátedra, 2009), 693.

⁸³ Charles S Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, ed. C. Hartshorne, P. Weiss, y A. W. Burks, vol. 1-8 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931).

⁸⁴ El falibilismo es una concepción acerca de la ciencia natural según la cual el conocimiento científico es vulnerable, en el sentido de que no se puede afirmar categóricamente que nuestras teorías científicas son verdaderas. En todo caso, lo que se puede decir sin caer en la petulancia es que nuestras teorías científicas son probablemente verdaderas.

continuista de la realidad y afronta el cambio mediante la idea de posibilidad que está presente en todos sus escritos. El método abductivo confronta la transformación y la duda para intentar descubrir las creencias que determinan nuestras acciones. Así lo explica: “la creencia no nos hace actuar de inmediato, pero nos pone en condiciones de comportarnos de una determinada manera, cuando surge la ocasión. La duda no posee ningún efecto de esta clase, pero nos estimula a la acción hasta que aquélla desaparece”⁸⁵.

Tierra de encuentro

El espacio virtual es un tejido social, de relaciones. Se accede a él para *comunicarse con*, para *estar en relación con* –aunque sea con uno mismo. Este aspecto fundamenta la presente investigación, que por su carácter ético no tendría sentido en el terreno solitario de Robinson Crusoe. La pregunta por la *mejoría* del individuo en el espacio virtual es *mejoría* en cuanto “individuo en relación”. No debe sorprender por tanto que se haya elegido el construccionismo social para analizar este espacio, pues lo social contiene la relación. Y reconforta comprobar que Peirce concibe el pensamiento también de forma social, como expone en *La doctrina de las probabilidades*: “El razonamiento inexorablemente requiere que nuestros intereses no sean limitados [...] sino que deben abarcar a toda la comunidad [...] la lógica está enraizada en el principio social”⁸⁶. El autor cree que el conocimiento se construye socialmente, que las ideas son sociales mientras que, por el

⁸⁵ Giovanni Reale y Dario Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, trad. Juan A. Iglesias, Herder, vol. 3 (Barcelona: Herder, 2005), 434.

⁸⁶ Charles S Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, ed. C. Hartshorne, P. Weiss, y A. W. Burks, vol. 1-8 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931), vol. 2, p. 398.

contrario, “las creencias de los individuos son defectuosas, ninguna mente individual es capaz de un conocimiento exacto y objetivo de la realidad”⁸⁷.

Dos peculiaridades adicionales conviene resaltar del terreno virtual que se investiga. Tienen que ver con la libertad y la sabiduría.

Tierra de nadie

Si se desea analizar el fenómeno social del espacio virtual de forma *limpia*, con la máxima neutralidad, hay que ser consciente de los propios condicionamientos. Así lo expresa Peirce quien asume:

*No hay más que un estado de la mente desde el que puedas “partir”, a saber, el preciso estado de la mente en el que te encuentras realmente en el momento en el que “partes”, un estado en el que estás cargado con una inmensa masa de conocimiento ya formado, de la que no podrás despojarte aunque quisieras*⁸⁸.

El objetivo de Peirce no es librarse de los ídolos⁸⁹ –como Bacon– sino entenderlos y así evitar los métodos que condicionen el conocimiento. Por ello, para asentar una creencia descarta los métodos de la tenacidad y la autoridad e incluso el método del conocimiento a priori “en el que la esencia

⁸⁷ Louis Menand, *El club de los metafísicos: historia de las ideas en América*, trad. Antonio Bonnano (Barcelona: Destino, 2002), 236.

⁸⁸ Charles S Peirce, *El pragmatismo*, trad. Sara Barrena (Madrid: Encuentro, 2008), 16.

⁸⁹ Escribe Peirce en *Como teorizar*, “le incumbe al hombre primero de todo liberar su mente de esos cuatro ídolos de los que Francis Bacon habla en el primer libro del *Novum Organum*”. Se refiere a los ídolos de la tribu (prejuicios comunes al género humano), de la caverna (de la educación y hábitos de cada persona), de la plaza pública (del uso del lenguaje) y del teatro (de la falsa filosofía).

misma del método es pensar como uno está inclinado a hacerlo”⁹⁰. El método abductivo, sin embargo, reconoce el peso de las condiciones sociales en el contexto del espacio virtual a la vez que permite a través de preguntas y de manera filosófica llegar al descubrimiento.

Tierra de hábitos pragmáticos

Para Peirce el hábito es el resultado de una forma de pensar, de una creencia. Toda creencia genera hábitos. Peirce considera el pensamiento como un signo que debe ser desvelado. El autor asume la imposibilidad de alcanzar un significado completo por lo que se hace necesario adivinar. Para ello sugiere interpretar los signos de forma lógica. Y la mejor interpretación de un signo, según Peirce, se realiza a través del hábito. Así lo expresa: “la explicación más perfecta de un concepto que las palabras pueden transmitir consistirá en la descripción del hábito que se calcula que ese concepto producirá”⁹¹. El signo se transforma en significado a través del hábito. Siguiendo el pragmatismo de Peirce, *los hábitos observados en el espacio virtual son la mejor interpretación del significado de este espacio*.

La visión pragmatista de Peirce permite observar las conductas virtuales o hábitos del ciberindividuo –e.g. pulsar el botón de *Me gusta*– para tratar de inferir que creencias los han producido. Pues según el autor “la creencia corresponde a un hábito que se ha formado en nuestro interior y es lo que determina nuestra conducta en un sentido o en otro”⁹². Sin embargo, para que el pragmatismo valide dichos hábitos, deben darse de forma general

⁹⁰ Charles S Peirce, *La fijación de la creencia; Cómo aclarar nuestras ideas*, trad. Lorena Villamil (Oviedo: KRK, 2007), 58.

⁹¹ Charles S Peirce, *El pragmatismo*, trad. Sara Barrena (Madrid: Encuentro, 2008), 100.

⁹² Peirce, 22.

y repetida en el futuro. Es decir, es el cúmulo de casos observados lo que permite establecer una creencia explicativa de los nuevos hábitos. Para acercarse a la creencia -o a la ley según Peirce-, “no es la actualidad singular la que es objeto de ley [...] lo condicionalmente verdadero en el futuro no puede ser singular. El pragmatismo tiene que ver con lo general”⁹³.

Para comprender el significado de los hábitos no sirve por tanto un acto individual en el presente, sino que se debe examinar “lo que sucederá en el futuro si llega a actuarse de una cierta manera”⁹⁴. La verdad reside en el futuro, escribe Peirce. La rápida evolución del espacio virtual obliga a mirar el futuro con precaución para evitar conclusiones no contrastadas en el tiempo. El camino hacia los objetivos es por tanto un puente que se debe construir despacio siempre teniendo presente el porvenir.

2.1.3 — CRÍTICAS A LA ABDUCCIÓN

El método abductivo ha sido objeto de críticas. Se deja constancia de su conocimiento con una selección significativa. Para amenizar la aridez de la lógica, se han creado titulares que resumen su contenido:

–Hipótesis hay más que una.

Para Peirce, la abducción es el proceso de crear una hipótesis explicativa de un fenómeno. Frankfurt⁹⁵ rechaza la propuesta y señala que el que una hipótesis sea verdad no es condición suficiente para adoptarla como

⁹³ Peirce, 25.

⁹⁴ Peirce, 25.

⁹⁵ Harry G Frankfurt, «Peirce’s Notion of Abduction», *The Journal of Philosophy* 55, n.º 14 (1958): 593-97.

originaria de los hechos. Si me levanto y el césped está mojado, una hipótesis explicativa es que haya llovido. Pero como dice Frankfurt, puede haber infinitas hipótesis que expliquen el hecho. Por ejemplo, puede haberlo regado el vecino. Peirce da la razón a Frankfurt en estos términos “hay miríadas de falsas hipótesis a tener en cuenta para cualquier fenómeno dado [...] pensar en cuantos trillones de trillones de hipótesis pueden hacerse, de las que solo una es verdadera”⁹⁶. Y aprovecha para recordarle que, aunque haya muchas hipótesis posibles, solo unas pocas lo explicarán de manera satisfactoria. Las imperfecciones del método representan sin embargo potencial creativo, como bien expresa el autor Guy Debrock,

*No sólo tanto la inducción como la abducción difieren básicamente de la deducción, sino que además la abducción es con mucho la más débil de las tres formas de inferencia. Esta debilidad es particularmente intrigante si se tiene en cuenta el hecho de que de las tres formas de inferencia es la abducción la que constituye el motor de la investigación científica*⁹⁷.

–Hipótesis entre algodones.

La segunda crítica hace referencia al hecho de que la lógica de Peirce contenga tres creencias: las hipótesis solo son posibles en los contextos en los que nacen (no podría pensar que el vecino ha regado mi césped si lleva un mes en el hospital), el contexto es evolutivo y el instinto se antepone al azar. Estas premisas han propiciado que algunos autores⁹⁸ se refieran a la lógica abductiva como a un tipo de lógica contextualizada. A sabiendas de la

⁹⁶ Charles S Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, ed. C. Hartshorne, P. Weiss, y A. W. Burks, vol. 1-8 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931).

⁹⁷ Guy Debrock, «El ingenioso enigma de la abduccion.», *Analogía Filosófica (México)* 12, n.º 01 (1998): 21-39.

⁹⁸ Michael Hoffmann, «¿Hay una “Lógica” de la Abducción?», trad. Sara Barrera, *Analogía Filosófica (México)* XII, n.º 1 (1998): 41-56.

importancia del contexto evolutivo en el espacio virtual, esta crítica es bienvenida. Pero conviene puntualizar que Peirce solo entiende el método en un contexto evolutivo y por ello la abducción tan solo es una pieza del completo engranaje necesario para llevar a cabo un descubrimiento. Por ello contempla la deducción y la inducción en una fase posterior de evaluación de la teoría.

–Hipótesis hipotética.

En referencia al segundo paso de la lógica abductiva, –si A fuera verdad, entonces C sucedería de forma inevitable–, Frankfurt argumenta que “hacer que suceda de forma inevitable” no es lo mismo que ser causante de un hecho. Es decir, conllevar o implicar no es lo mismo que explicar. Aunque existen matices semánticos esta crítica se resolvería igualando “hacer que suceda de forma inevitable” con “dar una explicación satisfactoria” o mejor explicación. En ello estaría de acuerdo Peirce que siempre contemplaba la posibilidad de que surgiera una explicación mejor o una información nueva que pudiera refutarla.

–Nueva hipótesis antigua.

Respecto a la premisa segunda del silogismo lógico de Peirce, Frankfurt correctamente señala que no es una inferencia que lleve a una idea nueva. Su argumento es que la idea nueva –la hipótesis explicativa A– debe haberle sucedido a alguien antes de que ese alguien infiera que existe una razón para sospechar que A es verdad, dado que A ya aparece en la premisa segunda. Para clarificar, se utiliza el ejemplo presentado en el epígrafe anterior:

2. Pero, si A fuera verdad, entonces C sucedería de forma inevitable:
 Cuando se sociabiliza, se expresan más los afectos (regla)
3. Por lo tanto, existe una razón para sospechar que A es verdad:

Existe razón para sospechar que el espacio virtual aumenta la sociabilidad (resultado)

Si las dos premisas finales se asumen como verdaderas, según Frankfurt, la idea nueva de que existe una razón para sospechar que aumenta la sociabilidad no puede ser nueva. Según el autor si fuera nueva, no se podría experimentar la regla segunda, no se podría pensar en la sociabilidad.

La validez del método abductivo puede ser cuestionada *ad infinitum*, pero no es el objetivo de este escrito. Sin embargo, sí se desea dejar constancia de esta crítica pues ayuda a mostrar que el método abductivo es fundamentalmente filosófico y se basa en la duda creativa.

2.2 — FILOSOFÍA – INFLUENCIAS

El presente texto se escribe en forma expositiva con el objetivo de dar cuenta de los hechos *tal y como son*. Sin embargo, se conoce la futilidad de tal ejercicio pues como apunta Gadamer, “el intérprete no es una tábula rasa”⁹⁹. También Peirce manifiesta que “la investigación debe comenzar con una masa de conocimiento ya formada”¹⁰⁰; “aquello que nos determina para obtener [...] una inferencia y no otra, es algún hábito de la mente, sea constitutivo o adquirido”¹⁰¹. Es por tanto necesario dar cuenta de este hecho y disculparse ante algún eventual cambio de tono debido a la axiología del autor.

⁹⁹ Giovanni Reale y Dario Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, trad. Juan Andrés Iglesias, Herder, vol. 3 (Barcelona: Herder, 2005), 558.

¹⁰⁰ Charles S Peirce, *El pragmatismo*, trad. Sara Barrera (Madrid: Encuentro, 2008), 39.

¹⁰¹ Charles S Peirce, *La fijación de la creencia; Cómo aclarar nuestras ideas*, trad. Lorena Villamil (Oviedo: KRK, 2007), 33.

Decía Gadamer que “forma parte de un pensamiento honesto el hacerse consciente de estos condicionamientos previos”¹⁰². Con ese ánimo, se reconoce una influencia pragmática anglosajona¹⁰³, unos valores éticos en continua evolución, una concepción ecléctica¹⁰⁴ y una evolución del razonamiento juicioso hacia el interpretativo¹⁰⁵. Se es neutro respecto a la tecnología, mostrando el interés natural de un *homo erectus* ante el fuego. Por último, se confía en que la lectura de Peirce facilite la huida de la abstracción y el uso de principios fijos para concentrarse en la aclaración de ideas y sus efectos pragmáticos.

Los métodos son estrategias para llegar más allá. Tomada la decisión del método abductivo, se inicia el primer paso. A exponer el estado actual de la cuestión se dedica el siguiente capítulo.

¹⁰² Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método I*, trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito (Salamanca: Sígueme, 2007), 27.

¹⁰³ Esta influencia se debe a los extensos años de educación y ejercicio profesional llevados a cabo en el entorno anglosajón.

¹⁰⁴ Ecléctica quiere decir que se favorece el conocimiento interdisciplinario y por tanto las fuentes de conocimiento podrán venir de diversos campos del saber incluyendo la sociología, la psicología y todas aquellas áreas que complementen el enfoque filosófico. El criterio para incluir una u otra disciplina será la claridad con la que contribuya al aclaramiento de los aspectos del espacio virtual objeto de estudio. Se refieran éstos a la identidad (ontología/axiología), epistemología o las relaciones sociales.

¹⁰⁵ Con ello se persigue llegar a unas conclusiones de carácter especulativo, en lugar de que se deban al mero aplicar del conocimiento a priori.

3. ESTADO ACTUAL DEL TEMA

“He aquí, pues, un orden de hechos que presentan caracteres muy particulares: consiste en modos de actuar, de pensar y de sentir, exteriores al individuo, y que están dotados de un poder de coerción en virtud del cual se imponen a él”¹⁰⁶.

Las opiniones sobre el impacto moral del espacio virtual en el individuo son casi infinitas. Documentar todo lo que se dice sería inviable e inútil. Para abordar la tarea, se propone imaginar al espacio virtual como un país recién descubierto al que se desea viajar para renovar la aptitud de pensar moralmente. Antes de iniciar el periplo, se desea conocer las características del territorio; cómo son sus gentes, cómo se relacionan entre sí, qué actitud ética adoptan ante la vida. En definitiva, de qué forma las prácticas sociales que ocurren en ese país moralizan al individuo.

El ser humano es un producto cultural que, como menciona Wittgenstein participa “en *formas de vida*¹⁰⁷ que constan de todo un

¹⁰⁶ Émile Durkheim, *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales*, trad. Santiago González (Madrid: Alianza, 2012), 58.

¹⁰⁷ A sabiendas de las múltiples acepciones que adopta el término *formas de vida* en el lenguaje fenomenológico, el uso empleado por Jiménez Garrido resulta adecuado para resaltar tanto el elemento impositivo de las costumbres sobre el individuo, como el factor constitutivo de su carácter a través del proceso cultural. En este escrito se utiliza el

entramado de prácticas sociales”¹⁰⁸. Para el vienés, la práctica social que delimita la significación del mundo es el lenguaje. Lo que no puede ser expresado mediante el lenguaje no existe. De forma similar, las prácticas sociales que surgen en el espacio virtual conforman el carácter del ser virtual. Para analizar que tipo de moralidad adquiere el ciberindividuo es necesario prestar atención a los nuevos hábitos que aparecen en el espacio virtual.

Para investigar dichos hábitos se acude al crecido número de estudiosos de dicho espacio. Dada la novedad de la materia –no aparecen países nuevos cada día– son muchos los que se atreven a reflexionar el nuevo espacio. Sociólogos, periodistas, médicos, profesores, psicólogos, empresarios, divulgadores y filósofos contribuyen con teorías no siempre probadas y muchas veces elucubradas. Si no se presta cuidado, es fácil perderse en un pantano de opiniones positivas y negativas. Para no cimentar en barro, la investigación se centra en aquellos pensadores cuyo rigor académico e ideas son reconocidas por la comunidad científica.

PENSADORES DEL ESPACIO VIRTUAL

Los pensadores cuyas ideas son relevantes para evaluar el impacto moral del espacio virtual se pueden clasificar en tres tipos. En primer lugar, figuran aquellos autores cuyo conocimiento sirve para entender las diferencias estructurales del *ciberespacio*. Estos expertos aportan una visión sociocultural que, en su mayor parte, se encuentra libre de juicios

término *formas de vida* en su variante sociológica más cercana a los hechos sociales descritos por Durkheim.

¹⁰⁸ Manuel Garrido, Luis M Valdés, y Luis Arenas, eds., *El legado filosófico y científico del siglo XX* (Madrid: Cátedra, 2009), 284.

moralizantes. Este grupo lo lideran los autores Manuel Castells, Javier Echeverría y Byung-Chul Han.

En segundo lugar, se cuenta con aquellos filósofos de la tecnología¹⁰⁹ cuyas aportaciones son de especial relevancia para evaluar el aspecto moral de la tecnología en el ciberespacio. Las metodologías propuestas por dichos autores incluyen tanto iniciativas para construir nuevas éticas como la aplicación de éticas normativas al nuevo fenómeno virtual. Entre el nutrido número de filósofos en esta área de estudio destacan las figuras de Luciano Floridi, Philip Brey y Shannon Vallor.

Por último, se incluye la visión de un tercer grupo de estudiosos cuyas ideas interdisciplinarias representan nuevas formas de aproximarse al concepto de *progreso*. Sus convicciones sobre cómo evaluar la mejoría del mundo sirven para examinar desde una perspectiva distinta el fenómeno del ciberespacio. Entre estos autores se encuentran el filósofo San Harris y los psicólogos Joshua Greene y Steven Pinker.

Para introducir a estos autores se acompaña en nota¹¹⁰ una breve reseña biográfica que destaca el ámbito de estudio, el alcance y la relación de

¹⁰⁹ La Filosofía de la Tecnología es el área de la Filosofía que estudia la naturaleza de la tecnología y sus efectos sociales. Se utiliza aquí en su acepción más general para incluir otras áreas de interés para esta investigación: Ética de la información, Filosofía de la información, Estudios de Internet, Tecnologías de la información, Ética aplicada, Sociedad e Internet, etc.

¹¹⁰ **Manuel Castells**

Manuel Castells es un sociólogo y economista cuyo historial académico y profesional ha alcanzado cotas de eminencia. Su actividad docente como profesor titular y catedrático se inicia en los campos de la sociología y del urbanismo en la Universidad de California en Berkeley. Continúa esta labor en Barcelona, París, Los Ángeles y Madrid. En calidad de

profesor visitante extiende su labor académica a otras diecisiete universidades entre las que se incluye el Massachusetts Institute of Technology (MIT) de Boston, la Universidad de Oxford, la Universidad de Santa Clara y la Universidad de Cambridge. Su presencia como conferenciante ha sido solicitada por cientos de instituciones académicas y profesionales en más de 45 países. Es autor de 26 libros –incluida la trilogía *La era de la información: economía, sociedad y cultura* traducida a 23 lenguas– y es coautor y editor de 22 libros más. La favorable acogida de su trabajo ha sido reconocida con distinciones del más alto nivel por todo tipo de Gobiernos e Instituciones. Figuran entre ellas 18 doctorados honoríficos otorgados por universidades de Europa, América del Norte, América Latina y Asia. Ha ocupado diversos cargos distinguidos en varias Academias y ha sido miembro del Consejo Asesor del Secretario General de las Naciones Unidas en las materias de Tecnología de la Información y Desarrollo y Sociedad Civil Global. En la actualidad es Ministro de Universidades del Gobierno de España.

Javier Echeverría

Javier Echeverría es licenciado en matemáticas, Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid y Doctor de Estado en Letras y Ciencias Humanas por la Universidad de la Sorbonne. Su labor investigadora y docente de más de 37 años se ha desarrollado entre París, Bruselas, Hannover, Chicago, Madrid y el País Vasco. En Madrid, ocupó el cargo de Profesor investigador en el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC). Tras obtener la excedencia, fundó la Universidad del País Vasco (UPV-EHU), en la cual es decano de la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación. Su intensa actividad como gestor de instituciones de excelente nivel académico no le ha impedido publicar más de 17 obras y ensayos sobre su labor investigadora. Sus escritos le han procurado diversos reconocimientos entre los que figuran el Premio Anagrama de Ensayo con *Telépolis* y el Premio Nacional de Ensayo por *Los señores del aire: Telépolis y el Tercer Entorno*. Echeverría también ha sido galardonado con el Premio Euskadi de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales por su amplia aportación en los campos de la docencia e investigación. Pertenece a la Sociedad Española Leibniz y a la Academia Internacional de la Filosofía de la Ciencia. Es miembro de numerosos organismos entre los que se encuentra el Comité de Ciencia, Tecnología e Innovación del gobierno vasco y colaborador de diversas Academias de las Ciencias, Artes y Humanidades.

Como referencia de las humanidades a nivel mundial, ha impartido conferencias en congresos de máxima relevancia de forma continuada. Prueba de la calidad y vigencia de su discurso, son las más de 300 conferencias de divulgación nacional y las cerca de 165 impartidas a nivel internacional.

Byung Chul-Han

Byung-Chul Han es un filósofo y ensayista de origen surcoreano experto en estudios culturales. Estudió filosofía en la Universidad de Friburgo y literatura alemana y teología en la Universidad de Múnich. Se doctoró en 1994 con una disertación sobre Martin Heidegger. Tras estancias en Basilea y Karlsruhe, se trasladó a Berlín donde es profesor de estudios de filosofía y estudios culturales y director de los estudios generales en la Universidad de las Artes (Udk).

Han es autor de dieciséis libros entre los cuales, *La Sociedad de la Transparencia*, *La Sociedad del Cansancio* –traducida a más de 10 lenguas–, *En el Enjambre*, y *Psicología política* son de especial interés para la presente investigación. Escrita en alemán, su obra se ha traducida antes –casi de inmediato– al idioma español que a la lengua inglesa o francesa. Este motivo junto a la brevedad y accesibilidad de sus escritos le ha supuesto una primera recepción algo escéptica por la comunidad filosófica. Hoy, su crítica al capitalismo, la sociedad del trabajo, la tecnología y la transparencia le sitúan como uno de los filósofos más destacados del pensamiento contemporáneo.

Luciano Floridi

Luciano Floridi es considerado hoy el mayor referente en el campo de la Filosofía de la Información. El filósofo italiano obtuvo su doctorado en la Universidad de Warwick en la que inicia su labor docente. Su labor académica también se ha desarrollado en la Universidad de Bari, la Universidad de Herdfordshire, el Alan Turing Institute y la Universidad de Oxford, en la que actualmente dirige el Digital Ethics Lab del Oxford Internet Institute.

Floridi es autor de 11 libros y más de 150 artículos en el campo de la Filosofía de la Información. Entre ellos, son pertinentes para este estudio *Information* (2010), *Philosophy of Information* (2011), *Ethics of information* (2013) y *The Fourth Revolution: how the infosphere is reshaping human reality* (2014). En el año 2012, la Comisión Europea elige a Floridi para presidir un grupo de expertos e investigar “el impacto de las tecnologías de la información y comunicación en la transformación digital de la Sociedad Europea”. Desde entonces, su obra e ideas sobre la información y la tecnología han recibido premios y condecoraciones de forma constante por Universidades y centros de investigación de variedad de países. Su compromiso con iniciativas políticas que contemplen los valores sociales y éticos en la aplicación de las tecnologías, le ha llevado a colaborar con los comités éticos de importantes instituciones, gobiernos y empresas multinacionales.

Steven Pinker

Steven Pinker es un psicólogo experimental que ha investigado en profundidad el lenguaje y la mente. Su actividad docente se ha desarrollado en la Universidad de Harvard –donde se doctoró–, el Instituto de Tecnología de Massachussets (MIT) y la Universidad de Stanford. Es autor de 10 libros de éxito que le han proporcionado amplio reconocimiento, incluyendo varios doctorados honoríficos. Su obra reciente abandona el estudio del lenguaje para investigar la psicología del conocimiento común, la moralidad y la conciencia. De especial relevancia para este escrito es su última obra *Enlightment Now* en la que defiende el progreso de la razón, ciencia y humanismo de la condición humana. Es considerado un intelectual de influencia en la comunidad científica.

Shannon Vallor

Shannon Vallor es una filósofa de la Universidad de Santa Clara en California. En la actualidad ocupa la cátedra Baillie Gifford de Ética de los datos e Inteligencia Artificial en el Futures Institute de la Universidad de Edimburgo. Su labor docente se combina con su investigación sobre el impacto de la tecnología en los hábitos morales e intelectuales de los seres humanos. Su pensamiento ha sido influenciado por Alasdair MacIntyre, Martha Nussbaum, John McDowell, Julia Annas y Philip J. Ivanhoe. Su reciente obra *Technology and the Virtues: A philosophical guide to a future worth wanting* recoge sus conclusiones sobre la transformación del carácter del individuo por los rápidos avances tecnológicos. Los objetivos de investigación de Vallor se solapan en algunos aspectos a los de la presente investigación; sin embargo, el alcance de su obra y su aproximación a través de la Ética normativa es diferente. El uso que Vallor hace de la ética de Aristóteles para analizar la tecnología es una bella lectura de interés para los propósitos de este escrito.

San Harris

San Harris es un filósofo y neurocientífico americano cuyas críticas a la religión le han proporcionado fama controvertida. Ha publicado siete libros, siendo *The Moral Landscape* el más relevante para esta investigación. En dicha obra, Harris propone que sea la ciencia la que defina lo que es moral. Según el autor, el individuo se forma creencias sobre los hechos de la misma manera que forma sus creencias sobre valores, por ello Harris considera una ilusión separar los hechos de su valoración moral.

Joshua Greene

Joshua Greene es un psicólogo experimental, neurocientífico y filósofo cuyo ámbito de estudio es la psicología y neurociencia de los juicios morales y la toma de decisiones. Tras doctorarse e investigar en el Instituto de Neurociencia de la Universidad de Princeton, actualmente es profesor de psicología en la Universidad de Harvard donde dirige el Greene Lab. En su obra *Moral Tribes: Emotion, Reason, and the gap between Us and Them*,

su obra con el pensamiento moral, así como el reconocimiento recibido por la comunidad científica. Por la especial relevancia de su obra, merece comentarse de forma concisa la trascendencia de los siguientes autores.

MANUEL CASTELLS

Manuel Castells es actualmente uno de los autores de referencia en el campo del estudio de la información, pieza esencial para entender el ciberespacio. Su interés inicial por la sociología urbana marxista muestra una preocupación por los movimientos sociales que le acompaña a lo largo de su carrera. Tras abordar la transformación del paisaje urbano en los años 70, dedica la siguiente década a estudiar como las tecnologías reestructuran la economía. Durante dichos análisis introduce el término Sociedad de la Información y el concepto de “espacio de flujos” para definir los componentes de las redes de información del espacio virtual. Castells se interesa por las formas de significación que crean las personas en sus vidas mediante la acción colectiva, las dinámicas sociales y sus efectos en la sociedad.

El autor aporta una amplia perspectiva comparada que abarca sociedades de tres continentes lo cual le ha procurado altos grados de credibilidad en el entorno académico. Por esta razón figura entre los académicos de las Ciencias Sociales más citado del mundo y el número uno en el campo de las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC). A nivel práctico ha publicado junto a Pekka Himanen el libro *La sociedad de la*

el autor explica como se desarrollan las intuiciones éticas en el mundo moderno. El autor sugiere que los juicios morales se forman por un proceso dual que combina respuestas emocionales automáticas y un razonamiento consciente controlado. Mediante la psicología experimental y neurociencia cognitiva el autor pretende iluminar la estructura del pensamiento moral.

información y el estado del bienestar en el que aplica sus teorías de la sociedad de la información al caso de Finlandia.

Por sus relevantes estudios sobre el papel de la información, su reconocida reputación en el ámbito internacional y su innata preocupación por lo social, Castells es la primera referencia a la que se acude para examinar las preguntas de este estudio.

JAVIER ECHEVERRÍA

Javier Echeverría ha enfocado su investigación en la ética de la ciencia, en averiguar las relaciones entre ciencia, tecnología y sociedad y las nuevas tecnologías de la información y la comunicación. La visión del autor se caracteriza por considerar que una comunidad es un vínculo a través de una determinada cultura. Su noción de cultura –de relevancia en el actual debate de los nacionalismos– es fundamental para este escrito. Según Echeverría, la cultura constituye al hombre por lo que hace, no por lo que es. Para el autor, una sociedad incluye varias comunidades, por lo que aquella sociedad capaz de incluir bastantes comunidades será una sociedad más desarrollada. Por ello, es un defensor del multiculturalismo.

Al margen de que sus conocimientos específicos le sitúan como referencia de las humanidades a nivel mundial, la visión de este autor interesa por otros dos motivos. En primer lugar, Echeverría aporta una mirada geográfica al espacio virtual derivada de sus estudios previos sobre el concepto de lugar y topología. A él se debe la conocida expresión del *Tercer Entorno* para referirse al ciberespacio. En segundo lugar, el autor reconoce una identidad plural para sí mismo. Esta especificidad personal por la que

declara ostentar cuatro identidades: navarra, vasca, española y mexicana, le dota de una experiencia personal atractiva para afrontar la cuestión de qué nuevos tipos de identidades se crean en el espacio virtual.

BYUNG CHUL-HAN

Byung Chul-Han aporta el cuestionamiento filosófico a las descripciones más sociológicas de los anteriores autores. A través de conceptos como *La Transparencia*, Han se pregunta si el impulso insaciable a divulgar información se desarrolla como algo opuesto a la vergüenza, el secreto, u otros valores sociales tradicionales. Para el autor, la revolución digital, internet y las redes sociales han privado a la sociedad de su alma dando lugar a lo que él llama un “enjambre digital” de desalmados. Su fuerte crítica describe a un individuo incapaz de su propio cuestionamiento.

Han representa un hombre del tiempo en que vivimos. Su forma de escribir con frases cortas –casi tuits– para transmitir ideas que repiten sus conceptos en forma de *nodos* de pensamiento, se adapta a los ritmos y fragmentaciones de los tiempos actuales que tanto critica. Hasta hace poco tiempo el autor vivía recluido y de espaldas a la *sociedad del espectáculo*, sin ofrecer ningún tipo de entrevistas. Fuera ello parte de una operación de marketing o resultado de su carácter, su relevancia hoy es apenas discutida en la filosofía contemporánea. Como prueba de ello, Alain Badiou firma el prólogo en la reedición de sus libros.

Por la importancia de su postura crítica y lo interesante de su contenido, escuchar a Han se hace imprescindible para argumentar cualquier tipo de progreso en el espacio virtual.

LUCIANO FLORIDI

Luciano Floridi ha dedicado gran parte de su vida a investigar la naturaleza y principios básicos de la información, incluyendo sus consecuencias éticas. Para ello se ha esforzado en desarrollar la Filosofía de la Información –*Philosophy of Information*– como un área de investigación independiente. Los objetivos de Floridi son ambiciosos pues sitúa el concepto de Información al mismo nivel de importancia que los conceptos del Ser, Conocimiento, Verdad, Significado, Bondad o Maldad. Exige un análisis filosófico de la información de similar envergadura y ofrece su propuesta a través de una tetralogía –*Principia Philosophiae Informationis*– de la cual tres obras han sido ya publicadas.

Sin cuestionar el desafío de fundamentar la filosofía de la información que se propone el aún joven Floridi –23 años le separan de Castells– es admirable su esfuerzo por construir nuevo pensamiento en lugar de ceñirse a la mera descripción crítica que llevan a cabo otros autores. Entre sus ideas sobre la ética de la información son relevantes para esta investigación los conceptos de *infraética*, *Infoesfera*, *Información semántica* y su opinión sobre la moralidad de los agentes artificiales. Floridi abandona sus inicios analíticos para abrazar una filosofía constructorista desde la que examinar los aspectos éticos de la información.

La revisión académica sobre el progreso moral del ciberespacio se enfoca por tanto en exponer las prácticas sociales del espacio virtual que

destacan de forma relevante tras el análisis de los textos académicos. Se estructura la exposición agrupando los comportamientos sociales en tres secciones. Éstas son: las *formas de relacionarse*, las *formas de adquirir conocimiento* y los *procesos de subjetivación* que adquiere el individuo en el espacio virtual. El objetivo de esta revisión es exponer la opinión académica actual sobre el impacto moral de las pautas sociales que surgen en el ciberespacio. Para ello, se combinan las ideas de los pensadores ya mencionados junto a las de otras voces autorizadas cuyo contenido sea relevante para la presente investigación.

FORMAS DE RELACIONARSE

“El ser humano construye significados al interactuar con su entorno natural y social, interconectando sus redes neuronales con las redes de la naturaleza y las redes sociales”¹¹¹.

Tradicionalmente el individuo ha desarrollado sus relaciones en presencia de su cuerpo, en un entorno de confianza acotado, contando los amigos con los dedos de una mano. O de las dos. El espacio virtual –su singular geometría técnica– ofrece al individuo que lo transita nuevas formas de interacción que permiten la auto comunicación de masas. Estas *affordances*¹¹² posibilitan un nivel de resonancia¹¹³ inédito, capaz de relacionar conciencias distantes e iniciar una reflexión al por mayor.

¹¹¹ Manuel Castells, *Redes de indignación y esperanza: los movimientos sociales en la era de internet*, Ensayo (Madrid: Alianza, 2012), 23.

¹¹² El término *affordances* se debe al psicólogo James J. Gibson quien en 1979 lo define como “lo que el entorno pone a disposición o provee al animal que lo habita”. En 1988, Donald

1. ESPACIO DE FLUJOS

En el espacio virtual los individuos se conectan entre sí de forma permanente, sin necesidad de compartir su presencia física. Este notable cambio junto al rápido procesar de las computadoras, aumenta el poder comunicativo de individuos y grupos afectando a su organización social. El filósofo Javier Echeverría se refiere al nuevo espacio social creado por el espacio virtual como el *tercer entorno (e3)*: aquella estructura topológica y métrica “que difiere profundamente de los entornos rurales y urbanos en los que tradicionalmente han vivido y actuado los seres humanos”¹¹⁴. Para Echeverría, el espacio virtual toma el relevo a la ciudad –segundo entorno (e2)– como lugar de relación de los individuos. La ciudad de las oportunidades a la que se dirigían los habitantes del campo –primer entorno (e1)– durante la revolución industrial ofrecía formas de relacionarse distintas a las del pueblo. El ciudadano recién llegado debía adaptarse a una reorganización de las relaciones temporales y espaciales para desarrollar su vida social. De modo similar, el individuo que se adentra en el espacio virtual ajusta su forma de relacionarse a las *affordances* del nuevo espacio.

Los ofrecimientos –*affordances*– de relación que posibilita el tercer entorno (e3) son resultado de su geometría espacial. Según Castells, lo que

Norman aplica el término a la relación entre el hombre y la máquina. Desde entonces, se utiliza en el contexto tecnológico para indicar “las acciones posibles que están disponibles para el agente actor”.

¹¹³ En términos generales se refiere a la gran propagación que adquiere un hecho.

¹¹⁴ Javier Echeverría, *Los señores del aire: Telépolis y el tercer entorno* (Barcelona: Destino, 1999), 14.

caracteriza la estructura del ciberespacio es el *espacio de flujos*¹¹⁵ que aparece en las redes sociales. Éstos representan la manifestación más clara de los nuevos comportamientos sociales: los individuos se relacionan de forma simultánea –comparten temporalidad– sin depender de la proximidad física. La novedad tecnológica del espacio de flujos permite que un individuo no solo pueda comunicarse con muchos individuos –*one to many*– mediante un simple correo electrónico, sino también que muchos individuos puedan relacionarse con otros muchos simultáneamente –*many to many*– mediante su participación en una red social. El resultado es sobresaliente a nivel cuantitativo. El incremento del número de relaciones en el espacio virtual se produce de forma automática: se incrementan los amigos en Facebook, los seguidores en Twitter y se *reúnen*¹¹⁶ miles de alumnos en clases virtuales¹¹⁷. Sin embargo, el logro más significativo se alcanza cuando el potencial comunicativo del espacio de flujos se orienta hacia un fin moral, como ilustra el siguiente ejemplo.

#TIME'S UP NOW: se acaba el tiempo

El 1 de enero de 2018 dio comienzo la campaña TIME'S UP con el objetivo de reivindicar la igualdad de condiciones para la mujer en el entorno laboral. En concreto, se denuncia el acoso y disparidad que sufre la mujer en cualquier ámbito de trabajo. La organización que la promueve se propone

¹¹⁵ A lo largo de su trayectoria, Castells ha definido de al menos cuatro formas diferentes el concepto de espacio de flujos. En *The Network Society*, el autor define por última vez a los flujos como “corrientes de información entre nodos circulando a través de canales de conexión entre nodos”.

¹¹⁶ Según Echeverría la reunión es ahora una interconexión. Para el autor Marc Augé, no hay lugares en el espacio virtual.

¹¹⁷ La estructura del *espacio de flujos* permite que un individuo puede tener 4.000 “amigos” o 15.000 seguidores; o compartir un aula virtual con otros 300.000 compañeros.

recaudar fondos para ayudar a aquellas mujeres que sufren o pueden sufrir abusos de este tipo en la industria del cine, acompañarlas y representarlas legalmente. Es una llamada al cambio para obtener condiciones de trabajo más justas e igualatorias.

El asunto no consiste en discutir cuanta razón tienen las personas que han iniciado esta campaña o quienes la han criticado. Ni siquiera interesa evaluar si la protesta es honesta. Lo que concierne a esta investigación es la hipótesis de que, en el caso de que fuera una reivindicación justa, el éxito de esta campaña podría suponer un efecto moralizador positivo para el individuo y la sociedad en general. De hecho, esta campaña “ha obligado a individuos poderosos a evaluar su ética mientras acosadores y abusadores han sido despedidos de sus trabajos”¹¹⁸. Es razonable preguntarse, sin embargo, qué diferencia esta campaña de las manifestaciones estudiantiles del 68 o de otros movimientos reivindicativos de la historia moderna que sirvieron para abandonar prácticas como la esclavitud, la privación del voto u otras formas de vida moralmente mejorables.

Que la campaña TIME’S UP o #MeToo¹¹⁹ consiga despertar a la sociedad de su letargo reflexivo puede considerarse un objetivo realizable hoy gracias al espacio de flujos del espacio virtual. La considerable repercusión pública que tradicionalmente se conseguía mediante discursos de *famosos* en eventos de gran difusión, se multiplica de forma exponencial cuando para transmitir dicha información se utiliza el ciberespacio. Lo que se pretende mostrar es

¹¹⁸ Jia Tolentino, *Trick Mirror: Reflections on Self-Delusion*, 2019, 19.

¹¹⁹ *Metoo* o #*Metoo*, (yo también), es el nombre de un movimiento iniciado de forma viral en las redes sociales en octubre de 2017 para denunciar la agresión y el acoso sexual, a raíz de las acusaciones de abuso sexual contra el productor de cine estadounidense Harvey Weinstein.

que la estructura relacional del espacio virtual cambia las reglas de juego: permite el nacimiento de un nuevo tipo de vínculo entre los individuos con potencial para afectar la conciencia moral colectiva y, en consecuencia, la acción moral del individuo.

El límite de las *affordances* que permiten al ciberindividuo relacionarse con multitud de individuos se cuestiona desde las ciencias que estudian los aspectos culturales de las comunidades humanas. A tal efecto, se recuerda que el antropólogo Robin Dunbar cifró¹²⁰ en un máximo de 150 el número de individuos que pueden desarrollarse plenamente en grupo. Su estudio comprueba que la sobrecarga de información afecta la estructura de las relaciones, que el individuo está limitado para relacionarse por el tamaño de la neocorteza cerebral. Catorce años después, en el año 2016, el autor repite¹²¹ el experimento para evaluar si es posible incrementar el número de relaciones con la llegada de los medios digitales. Dunbar concluye que sigue existiendo un límite cognitivo y de tiempo que acota el tamaño de los grupos sociales de éxito. Dicho límite no impide, sin embargo, que la comunicación siga expandiéndose a través del espacio de flujos. De hecho, el autor reconoce que individuo ahora mejora la forma de conocerse a sí mismo a través de la observación del otro.

Las relaciones virtuales parecen adquirir su valor no tanto por la ética intrasubjetiva de cada uno de los individuos que las forman sino más bien por aquello que las mantiene conectadas entre sí en las comunidades, por los

¹²⁰ Robin I.M. Dunbar, «Neocortex size as a constraint on group size in primates», *Journal of Human Evolution* 22, n.º 6 (1992): 469-93.

¹²¹ Robin I.M. Dunbar, «Do online social media cut through the constraints that limit the size of offline social networks?», *Royal Society Open Science* 3, n.º 1 (2016), <https://doi.org/10.1098/rsos.150292>.

nexos¹²² que las interrelacionan. Estos puntos de unión constituyen *nodos*¹²³ que actúan como conectores de conexiones. La peculiar estructura de flujos del espacio virtual refuerza tres rasgos del carácter moral del individuo: su sociabilidad, confianza y libertad para relacionarse. Se desarrollan a continuación estos aspectos.

2. SOCIABILIDAD (ME VS US)

“Internet en lugar de disminuir la sociabilidad la aumenta, en lugar de alienar contribuye a desalienar, en lugar de deprimir contribuye a manejar mejor la depresión y el stress. Por una razón muy sencilla: un sistema de comunicación libre e interactivo agrupa a la gente. Cuanto más usamos Internet, más sociabilidad física tenemos”¹²⁴.

¹²² Para Echeverría, “lo importante no es la distancia ni la extensión, sino las conexiones y los circuitos que enlazan unos nodos con otros”, p.85.

¹²³ Los nodos de una red –network hubs– son dispositivos que permiten la conexión entre múltiples ordenadores en una red. Los nodos son puntos de intersección, conexión o unión de varios elementos que confluyen en un mismo lugar. En redes de computadoras, cada ordenador es un nodo y si la red es Internet, cada servidor es también un nodo.

¹²⁴ Manuel Castells, Manuel Castells: “La sociabilidad real se da hoy en Internet”, entrevistado por Verónica Gago, Clarin.com, 2 de agosto de 2013, https://www.clarin.com/ideas/manuel-castells-sociabilidad-real-hoy-internet_0_SJOQH5rswme.html.

El espacio virtual facilita la sociabilidad¹²⁵. A pesar de la crítica e incredulidad inicial de la comunidad científica, numerosos estudios ¹²⁶ confirman hoy que el espacio virtual contribuye a que los individuos mantengan o aumenten la frecuencia de sus relaciones cara a cara. Según Castells, “Internet puede contribuir a ampliar los vínculos sociales”¹²⁷ en dos mundos interdependientes –el digital y el físico. Para el sociólogo “el tejido social en el espacio [físico] se ha roto pero se ha recompuesto en Internet, donde hay una sociabilidad real y verdaderamente importante” ¹²⁸. El incremento de la sociabilidad se produce porque el espacio virtual permite – mediante la tecnología asincrónica¹²⁹– evitar el requisito de la presencia física continua en la comunicación. De esta forma, el individuo –a través de las *redes sociales* o *chats*¹³⁰– puede conversar sobre los momentos de la vida cotidiana: viajes, celebraciones, actividades deportivas, quedadas, asuntos familiares, etc. Las empresas que gobiernan las redes sociales fomentan a su

¹²⁵ Cualidad de sociable. Según la R.A.E.: Naturalmente inclinado al trato y relación con las personas o que gusta de ello.

¹²⁶ Shannon Vallor, «Flourishing on facebook: virtue friendship & new social media», *Ethics and Information Technology* 14 (2012): 190.

¹²⁷ Manuel Castells, *La Era de la información: economía, sociedad y cultura* (Madrid: Alianza, 1997), 433.

¹²⁸ Manuel Castells, Manuel Castells: “La sociabilidad real se da hoy en Internet”, entrevistado por Verónica Gago, Clarin.com, 2 de agosto de 2013, https://www.clarin.com/ideas/manuel-castells-sociabilidad-real-hoy-internet_0_SJ0QH5rswme.html.

¹²⁹ La asincronía permite a los individuos comunicarse en el momento que dispongan de tiempo, sin quedar obligados a una comunicación continua.

¹³⁰ Estudios recientes demuestran que la sociabilidad de las redes sociales se ha trasladado a los chats de conversación. Para más información, véase el estudio de redes sociales 2020 de la asociación mundial de comunicación IAB, accesible en: <https://iabspain.es/estudio/estudio-redes-sociales-2020/>.

vez la frecuencia de las comunicaciones a través de cuidadas estrategias¹³¹: mensajes dirigidos al usuario para que se conecte con otros individuos, les felicite el cumpleaños o simplemente comparta información.

La sociabilidad aumenta debido a las prácticas sociales que se van imponiendo al individuo. Se prolonga la relación entre compañeros de colegio o de trabajo más allá del entorno físico en el que se realiza la actividad. Se incrementa la relación con amigos o familiares físicamente distantes o fallecidos¹³². Temas de difícil conversación en el mundo *offline* –religión, política– se discuten con cierta naturalidad en el ciberespacio a través del intercambio de opiniones. Podría pensarse que el aumento de sociabilidad entre los habitantes del espacio virtual sirve para mejorar la disposición a la reflexión moral conjunta de los individuos. De hecho, el psicólogo Abraham Maslow¹³³ presupone las necesidades de relación como requisito indispensable para que el individuo alcance el estado de autorrealización moral en su desarrollo psicológico. Además, investigaciones¹³⁴ recientes vinculan el progreso del bienestar del individuo de forma proporcional a su nivel de actividad relacional.

¹³¹ Para ampliar esta información léase el artículo *Sociability and Social Interaction on Social Networking Sites*; *Library Review*, Vol, 58, N.6, 2009, p. 438-450.

¹³² Algunas personas que fallecen dejan su perfil operativo en facebook donde sus conocidos pueden recordar su historia y escribir mensajes a su perfil virtual.

¹³³ Abraham H Maslow et al., *Maslow on Management* (New York: John Wiley, 1998).

¹³⁴ Son ejemplos de estas investigaciones el estudio de desarrollo de adultos de Harvard: <http://www.adultdevelopmentstudy.org/>. En dicho estudio se identifica a las relaciones sociales a lo largo de los años como un componente determinante para mantener la salud mental.

El resurgir de los vínculos sociales en el espacio virtual recibe críticas contrapuestas. En primer lugar, es necesario reconocer que la mayor sociabilidad también produce el aumento de relaciones entre individuos que persiguen actividades moralmente denunciadas: como lo son las formas de acoso del ciberacoso y del *grooming*¹³⁵. En sentido general, la socióloga y psicóloga Sherry Turkle llama la atención sobre la calidad de las relaciones humanas. Para la autora de *Alone Together*, las relaciones en el ciberespacio se han debilitado¹³⁶ de forma que el individuo –especialmente el joven– no se desarrolla como ser independiente. La conexión no es comunicación, indica. En *Reclaiming Conversation*, la autora insiste en que los jóvenes, al no aprender a estar solos, pierden la capacidad de empatizar. Para Turkle “es la capacidad de la soledad la que te permite llegar a los demás y considerarlos seres diferentes e independientes”¹³⁷. Si bien es cierto que el espacio virtual permite al individuo mantener una “distancia ideal” y evitar la comunicación directa, Turkle ignora que dicha distancia puede también facilitar el razonamiento. El trabajo de Shannon Vallor aplicando la ética Aristotélica al concepto de la *amistad* en Facebook contradice la visión de Turkle. Para Vallor, la virtud de la empatía no solo es una pasión que no se elige y se produce de forma natural en el individuo, sino que a su vez constituye una virtud moral “que presupone la capacidad natural de sentir con el otro, pero

¹³⁵ Se denomina Grooming al acoso de carácter sexual a un menor.

¹³⁶ Esta crítica es compartida, entre otros, por el profesor Jeff Jarvis y el sociólogo Anthony Giddens. Este último condena la aparición de “las relaciones puras” basadas únicamente en un beneficio económico. Son de interés al respecto el artículo *Bowling alone but Tweeting together: the evolution of human interaction in the social networking era*. *Qualt Quant* 48, 1911-27 (2014) y el capítulo 5 “Invisible interactions” del libro *Network sociability and Individualism*. (Hershey, PA: Informacion Science Reference, 2012).

¹³⁷ Sherry Turkle, *Reclaiming Conversation: The Power of Talk in a Digital Age* (New York: Penguin Press, 2015), 61.

también requiere la elección deliberativa”¹³⁸. Para Vallor, esta actitud deliberativa puede ser fomentada por el aumento de reciprocidad presente en las redes sociales.

El auge de intercambios recíprocos entre los individuos del espacio virtual ha propiciado el desarrollo de actividades colaborativas de tal magnitud que su potencial impacto moral merece ser descrito en un nuevo epígrafe.

3. CONFIANZA (US VS THEM)

“Es posible que, al facilitar un entorno para el intercambio recíproco de bienes sociales de forma constante, las redes sociales pueden estar fortaleciendo el deseo de los usuarios para continuar dicha actividad offline”¹³⁹.

Cuando dos o más individuos se relacionan para alcanzar una meta común, se dice que colaboran. Las hienas se juntan para cazar al igual que las parejas que desean procrear o los ladrones que se proponen robar un banco. La colaboración nace de la necesidad de unirse para alcanzar un fin. Según el psicólogo Joshua Greene el problema de la cooperación reside en conseguir que el interés colectivo triunfe sobre el interés individual siempre que sea posible. Para el autor,

¹³⁸ Shannon Vallor, «Flourishing on facebook: virtue friendship & new social media», 192.

¹³⁹ Vallor, 190.

*la moral es un conjunto de adaptaciones psicológicas que permite que individuos –que de otra forma se comportarían de forma egoísta– puedan recoger los beneficios de la cooperación*¹⁴⁰.

Según Greene, “la cooperación es el problema central de la existencia social [y] la moral se desarrolló para solucionar [este] problema”¹⁴¹. La moral promueve y estabiliza el comportamiento colaborativo.

El espacio virtual aflora pautas sociales de cooperación. Rachel Bostman¹⁴² fue una de las pioneras en anunciar que las nuevas tecnologías generan formas de vivir más colaborativas. Para la autora el auge por compartir se debe a que la tecnología virtual ha propiciado la confianza entre extraños. Tómese como ejemplo el hábito de participar en la construcción de *Indicadores de Confianza (Trust Ratings)*. Estos indicadores se forman al sumar las puntuaciones que los individuos asignan a los servicios recibidos en diversos comercios: una comida en un restaurante, el hospedaje en un hotel o la calidad de una actualización del *software* del ordenador. A base de agregar sus valoraciones, los individuos consiguen un fin común: ayudarse para seleccionar el establecimiento o producto que ofrece el mejor servicio. Bostman considera que el espacio virtual representa un cambio de paradigma para la construcción de la confianza. En su obra *Who can you trust?*¹⁴³, la autora afirma que las redes sociales trasladan la confianza –antes depositada

¹⁴⁰ Joshua Greene, *Moral Tribes: Emotion, Reason, and the Gap between Us and Them*, Paperback edition (London: Atlantic Books, 2015), 23.

¹⁴¹ Greene, 20.

¹⁴² Rachel Bostman y Roo Rogers, *What's Mine Is Yours: The Rise of Collaborative Consumption* (New York: Harper Business, 2010).

¹⁴³ Rachel Bostman, *Who can you trust? how technology brought us together and why it might drive us apart* (New York: PublicAffairs, 2017).

en las instituciones– a los individuos. Esto sucede cuando empresas de soporte informático *e.g. Apple*, remiten al individuo con quejas o preguntas a que encuentre la solución en la comunidad de usuarios. Se entra en la era de la confianza distribuida –*distributed trust*– en la que el individuo es ahora un compañero –*peer trust*– que, en grupo, es considerado más fiable y, por tanto, confiable.

Las actividades colaborativas en el espacio virtual se imponen en la vida cotidiana del individuo. De esta forma, multitud de individuos organizan sus viajes con *Airbnb*, *Tripadvisor* o *Couchsurfing*; realizan sus búsquedas afectivas a través de *Meetic*, *Bumble* o *Tinder*; se desplazan en vehículos compartidos mediante *BlaBlaCar* o *Amovens*; intercambian productos en *Amazon*, *eBay* o *Wallapop*; u obtienen préstamos personales vía *crowdfunding* o *P2P lending*. Los individuos de buena voluntad aúnan firmas electrónicas para peticiones de tipo cívico o político *a través de Change.org* o *Avaaz.org*; comparten noticias reivindicativas a través de la plataforma de vídeos *Playground* o del movimiento *#MeToo* deseando que el razonamiento moral de otros individuos resulte en una acción noble. Los individuos de mala voluntad también utilizan las posibilidades de colaboración que ofrece el espacio virtual como demuestran las numerosas actividades ilícitas en el mundo del sexo o crimen organizado. Según el informe publicado por Hutson & Miller¹⁴⁴, existen más de 50.000 sitios web extremistas y más de 300 foros terroristas en la *red oscura*¹⁴⁵, en la que sus miembros se comunican sin ser

¹⁴⁴ Información aparecida en el blog Csdmx, «La red oscura de Internet», 2013, <https://csdmx.blogspot.com/2013/10/la-red-oscura-de-internet.html>.

¹⁴⁵ Se denomina red oscura o *Darknet* al espacio poco regulado y desconocido que aloja a servicios ilegales ofrecidos por cibercriminales: robos de tarjetas de crédito, ataques cibernéticos y sobretodo pornografía. La red oscura queda fuera del alcance de la presente investigación.

rastreados. A pesar del cuantioso daño que ocasionan las prácticas moralmente reprobables, la nueva economía colaborativa basada en la confianza sigue creciendo¹⁴⁶ hacia un mejor aprovechamiento de los recursos y parece sentar las bases de un nuevo modelo económico.

La colaboración entre individuos a gran escala produce una nueva moral que es resultado de la evolución del ser humano al enfrentarse a nuevas problemáticas. La necesidad del razonamiento moral se reconoce cuando “el cambio de condiciones requiere una reconsideración de los modos habituales de pensamiento y juicio”¹⁴⁷. Los ejemplos en los que el cambio generado por la tecnología cuestiona y cambia las prácticas del individuo son numerosos. El individuo pondera la necesidad de comprar música cuando ahora puede –a través de la empresa Spotify– acceder a ella sin poseerla. Se pregunta por el valor latente de una habitación o sofá sin uso, que ahora puede utilizar para hospedar a alguien –a través de las plataformas Airbnb o Couchsurfing. Se reconsidera y cambian prácticas heredadas de la tradición: comprar un taladro, mantener un vehículo propio, comprar siempre productos nuevos o salir de bares para encontrar a la pareja afectiva. Enfrentarse a estas cuestiones puede desencadenar un razonamiento moral sobre qué acciones son las que contribuyen a una vida mejor vivida. Vallor, siguiendo a Aristóteles, recuerda que

¹⁴⁶ La tasa de crecimiento anual compuesto del negocio colaborativo de la empresa airbnb es de un 153% entre el año 2009 y 2019. Información accesible en <https://www.stratosjets.com/blog/airbnb-statistics/>

¹⁴⁷ Mark Johnson, *Morality for Humans: Ethical Understanding from the Perspective of Cognitive Science* (Chicago: The University of Chicago Press, 2014), 103.

*la prosperidad humana es un logro social que requiere el hábito y la virtud de involucrarse en el razonamiento con otros para preguntarse sobre nuestras creencias, deseos, compromisos y proyectos de vida*¹⁴⁸.

Vallor examina la red social Facebook desde el concepto de amistad de Aristóteles. Para el estagirita, el bienestar es relacional por lo que la amistad de la virtud –que supera la amistad de utilidad y disfrute– se alcanza al vivir junto al amigo, al compartir vida. Es entonces cuando se alcanza la *eudaimonia* o vida buena, una vida de actividad excelente. El análisis de Vallor concluye que en Facebook más que compartir la vida, se comparte sobre la vida. Para la autora, el problema reside en que los valores culturales dominantes de las sociedades tecnológicas dificultan el razonamiento. La autora cuestiona incluso si la virtud aristotélica de la amistad puede ser hoy percibida como un ideal en una sociedad que ella define como *moralmente apática*. El análisis de Vallor es conservador por dos motivos. En primer lugar, la autora ignora que las redes sociales sirven también “para unir personas con las mismas ideas e ideales”¹⁴⁹ como muestra la comunidad *hacker* o el uso que individuos hacen del seudónimo *Anonymous* para acciones concertadas. En segundo lugar, el fenómeno de compartir, como el de colaborar, es resultado de la confianza que genera el espacio virtual. La acción de compartir no conlleva solo participar o colaborar, sino que lleva implícito un repartir algo en partes, un sentido moral de distribución que contribuye a un beneficio común. Que una palabra asociada a un acto de generosidad y benevolencia goce de tanta presencia en el espacio virtual se debe a motivos religiosos¹⁵⁰.

¹⁴⁸ Vallor, «Flourishing on facebook: virtue friendship & new social media», 197.

¹⁴⁹ Jonathan Zittrain, Lo que venden como innovación son instrumentos de control, entrevistado por Carlos Fresneda, El Mundo, abril de 2011.

¹⁵⁰ Según Nick John, la abundante presencia de la palabra compartir en el espacio virtual se debe a que en el año 1922 los miembros del grupo evangélico the Oxford Group se

Hoy casi dos mil quinientos millones de usuarios diarios de Facebook leen la palabra compartir en sus pantallas al abrir sus dispositivos.

La práctica de compartir genera un razonamiento desprendido. La omnipresencia de dicha posibilidad en las redes sociales obliga al individuo a renovar su forma de razonar cual es la acción y forma de pensar moralmente adecuada para alcanzar una vida mejor. El escritor Nick John¹⁵¹ y los sociólogos Bauman¹⁵² y Lipovetsky¹⁵³ sugieren que la práctica de compartir en el espacio virtual se puede haber convertido en *second nature*¹⁵⁴ para el individuo que ahora practica en el mundo *offline* el hábito de compartir tan frecuente en las redes.

confesaban sus pecados unos a otros mediante una práctica a la que llamaban compartir. Este significado de comunicación íntima se acrecentó durante la última parte del siglo XX con la cultura de la terapia que promovía el autoconocimiento a través de compartir la intimidad con personas significantes.

¹⁵¹ Nicholas A John, «Sharing, collaborative consumption and Web 2.0», *Media@LSE* 26 (2013): 22.

¹⁵² Zygmunt Bauman y David Lyon, *Vigilancia líquida*, trad. Alicia Capel (Barcelona: Austral, 2015), 45.

¹⁵³ Gilles Lipovetsky, *De la ligereza: hacia una civilización de lo ligero*, trad. Antonio-Prometeo Moya (Barcelona: Anagrama, 2016), 59.

¹⁵⁴ La expresión *second nature* se refiere a que un acto se vuelva instintivo, que ocurre de forma automática.

4. LIBERTAD

El espacio virtual promueve la libertad para relacionarse: el individuo amplía su derecho de expresión a través de las redes *neutras*¹⁵⁵. Esta libertad se ve impulsada porque la tecnología del ciberespacio –a través de la encriptación y el anonimato– dificulta el control del individuo. Así lo expresa el reconocido experto en leyes Lawrence Lessig: “Hemos exportado al mundo, a través de la arquitectura de Internet, una Primera Enmienda [derecho de expresión] en código informático más fuerte que la Primera Enmienda recogida en nuestra ley”¹⁵⁶. Para el autor, la opinión del ciudadano goza de mayor libertad en el mundo *online* que en la vida *offline*. El aumento de expresión de la voz ciudadana se debe *en parte* a que el anonimato oculta *in prima facie* la responsabilidad adjunta a dicha libertad. Este factor ha contribuido al éxito de numerosos movimientos sociales –Primavera Árabe, MeToo, etc.– que reciben el apoyo de una masa social *en parte* comprometida de forma anónima.

Los pensadores que cuestionan la libertad del espacio virtual se centran en dos aspectos: la falta de privacidad del individuo y la vigilancia a la que se le somete en dicho espacio. Aunque ambas cuestiones son interesantes consecuencias del funcionamiento del ciberespacio, en realidad no suponen un riesgo para la libertad del individuo. Se refutan las críticas por separado. Respecto a la privacidad, es cierto que circular por las autopistas del ciberespacio exige un peaje en forma de cesión de datos personales. Sin

¹⁵⁵ La neutralidad de la red aspira a mantener el Internet como un sistema abierto en el que cualquiera pueda publicar, conectarse; en el cuál las leyes técnicas y de precios no sean influidas por grupos de poder o riqueza.

¹⁵⁶ Richard A Spinello, «Code and moral values in cyberspace», *Ethics and Information Technology* 3 (2001): 142.

embargo, el hecho de que un(a) individuo, empresa o gobierno pueda acceder a los datos personales de otro individuo no restringe necesariamente su libertad. Que una madre sepa que su hijo está jugando en el parque o viendo una película en el cine no restringe la libertad del hijo. En todo caso, lo que sí parece ponerse en cuestión es la validez del concepto tradicional de privacidad pues la R.A.E. aún sostiene que lo privado “se ejecuta a vista de pocos”¹⁵⁷ cuando en realidad el ámbito privado es compartido públicamente en el espacio virtual sin menoscabo para su libertad.

Por otro lado, la vigilancia sobre el individuo tampoco restringe la libertad del individuo. El individuo siempre ha estado sujeto a algún tipo de vigilancia, pero ser observado no implica ser menos libre. De hecho, el ser humano permanece bajo constante observación para su protección durante su socialización primaria. Además, como relata Paula Sibilia¹⁵⁸ el individuo ha asumido tradicionalmente un papel activo en su propia vigilancia mediante la confesión, que puede interpretarse como un cuidado de sí mismo. Lo significativo del espacio virtual es el cambio en la forma en que se produce esa vigilancia: el individuo realiza su vigilancia de forma interrelacional. A ello se refiere el sociólogo Bauman cuando predice que ya no funciona el modelo *panóptico* tradicional en el que unos pocos vigilaban a muchos. En el ciberespacio “el individuo es digitalmente vigilado por muchos [...] las torres de observación se han individualizado”¹⁵⁹. Bauman cree que se ha pasado del modelo *panóptico* a un modelo *sinóptico*. Esta vigilancia *por otros* que

¹⁵⁷ REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: Diccionario de la lengua española, 23ª ed., [versión 23.3 en línea]. <<https://dle.rae.es/privado>> [21 octubre 2020].

¹⁵⁸ Para más información véase *La intimidad como espectáculo*, (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2013).

¹⁵⁹ Zygmunt Bauman y David Lyon, *Vigilancia líquida*, trad. Alicia Capel (Barcelona: Austral, 2015), 81.

recuerda aspectos de las novelas de Orwell y Huxley es consentida por el individuo vigilado, que mediante la cesión voluntaria de información coopera con el vigilante. Bauman considera que la vigilancia tecnológica produce la *adiaforización*¹⁶⁰: el alejamiento del otro y la pérdida de responsabilidad de las acciones, sin por ello excluir la posibilidad “de que haya situaciones en que la vigilancia pueda constituir un medio de cuidado del otro”¹⁶¹.

Diversidad de autores¹⁶² cuestionan la bondad del control de la libertad de expresión ejercido por dos tecnologías virtuales: la tecnología de *zoning* que bloquea el acceso a zonas de la red –utilizada con menores de edad– y la tecnología del *filtering* que selecciona a que contenido puede acceder un individuo. Sin embargo, las críticas de estos autores ignoran el valor que estos controles proporcionan al individuo. Por ejemplo, la empresa Amazon utiliza la información que recolecta de sus usuarios para mediante el *filtrado colaborativo*¹⁶³, sugerir la compra de libros afines a sus intereses. Las redes sociales LinkedIn, Facebook o Academia.edu utilizan la misma técnica de filtrado para sugerir al individuo nuevas oportunidades profesionales, recordatorios de cumpleaños de sus amigos o publicaciones relevantes para su investigación. Ejercitan una vigilancia silenciosa cuya aprobación tácita solo

¹⁶⁰ Bauman y Lyon, 16.

¹⁶¹ Bauman y Lyon, 104.

¹⁶² Dos de los principales autores críticos en este aspecto son el escritor, investigador e intelectual Evgeny Mozorov y el académico especializado en derecho informático Lawrence Lessig.

¹⁶³ El filtrado colaborativo es un método para hacer predicciones automáticas sobre los intereses de un usuario mediante la recopilación de las preferencias o gustos de información de muchos usuarios. Se basa en que, si una persona A tiene la misma opinión que una persona B sobre un tema, A es más probable que tenga la misma opinión que B en otro tema diferente que la opinión que tendría una persona elegida al azar.

se ha cuestionado en casos específicos: labores de espionaje¹⁶⁴ o restricciones de acceso al ciberespacio¹⁶⁵ en las que la vigilancia sí ha restringido la libertad del individuo. Para Lessig, el problema es precisamente este, “estamos cediendo a aquellos que clasifican el contenido –industria privada, grupos públicos de interés, etc.– el papel que corresponde al gobierno como árbitro de los derechos de expresión”¹⁶⁶. La alerta de Lessig es relevante para evaluar los motivos por los que Facebook se ha visto obligada a comparecer ante el congreso de los Estados Unidos y la Comisión Europea. A través de su creador, Facebook ha reconocido errores en el manejo del filtrado colaborativo, pedido disculpas a los usuarios por poner en peligro la seguridad de los datos y se ha comprometido a salvaguardar mejor la libertad de sus ciberciudadanos.

La libertad de expresión generada por las nuevas relaciones del espacio virtual es parte del progreso que experimenta el razonamiento moral del individuo. El psicólogo Steven Pinker da cuenta del enorme progreso que ha experimentado el individuo en su obra *Enlightenment Now*¹⁶⁷. El autor evalúa el progreso del ser humano en materia de salud, riqueza, igualdad, seguridad, calidad de vida, conocimiento, razón, ciencia y humanismo. Su análisis evita referencias directas al espacio virtual y muestra cierto escepticismo sobre la

¹⁶⁴ Se destaca entre los casos de filtraciones aquellos realizados por WikiLeaks. Véase el caso Snowden y el caso Manning.

¹⁶⁵ En el año 2007 USA desconecta a sus soldados en Irak, en el año 2009 China desconecta al *Twitter chino*: la empresa Fanfou. Otros países como Irán o Turquía han prohibido o bloqueado el uso de Internet en numerosas ocasiones.

¹⁶⁶ Richard A Spinello, «Code and moral values in cyberspace», *Ethics and Information Technology* 3 (2001): 142.

¹⁶⁷ Steven Pinker, *Enlightenment Now: The Case for Reason, Science, Humanism and Progress* (London: Penguin Random House, 2018).

evolución del pensamiento. Sin embargo, se puede inferir que la mayoría de las categorías de progreso analizadas por el autor se han beneficiado con la llegada del ciberespacio. A pesar de que el veredicto de Pinker es claro: el individuo vive en el mejor momento de la historia; su devoción por la ciencia le impide reconocer que gran parte del progreso moral se ha alcanzado gracias a la lucha de movimientos sociales, al esfuerzo de los individuos. Esta crítica la recoge Daniel Bell quien recuerda que “el progreso no ocurrió simplemente porque los ideales de la ilustración penetraron de forma misteriosa en la sociedad. Ocurrió porque hombres y mujeres lucharon, y a veces murieron, por valores morales progresivos”¹⁶⁸. O como invoca Amelia Valcárcel “no está de más recordar que la mayor parte de las verdades importantes, de las verdades saludables, han costado sobretodo sangre”¹⁶⁹.

El espacio virtual aporta hoy una libertad de relaciones que puede evitar mucha sangre. Esta libertad puede producir tanto acciones moralmente nobles –apoyo a la campaña *MeToo*– como acciones infames –deseo de violación para la política Arrimadas–. En *De la Libertad*¹⁷⁰, el filósofo John Stuart Mill medita la evolución de las libertades del individuo a lo largo de la historia. Explica como antiguamente las sociedades imponían las normas de conducta de las clases dominantes a los ciudadanos con el buen deseo de protegerlos. Durante el transcurso del tiempo, el individuo lucha para primero ejercer su derecho a disentir y segundo, tener derecho a opinar de forma contraria. Hoy el espacio virtual representa la cúspide de un tipo de

¹⁶⁸ Daniel Bell, «The powerpoint philosophe», *The Nation*, 7 de marzo de 2018, <https://www.thenation.com/article/archive/waiting-for-steven-pinkers-enlightenment/>.

¹⁶⁹ Amelia Valcárcel, *Ensayos sobre el bien y el mal* (Oviedo: Saltadera, 2018), 36.

¹⁷⁰ John Stuart Mill, *De la libertad*, trad. Eduardo Gil Bera (Barcelona: Acantilado, 2013).

sociedad que acoge todo tipo de opinión, alcanzando un nivel de progreso inmejorable.

El exquisito texto de Mill expone como la sociedad dispone de dos mecanismos para impedir que los comportamientos innobles se impongan sin penalización. En primer lugar, las sanciones legales que sin duda se aplican a cualquier compañía que atenta contra la libertad del individuo –Facebook, por ejemplo. El segundo mecanismo del que dispone la sociedad es la *coacción moral* a través de la opinión del individuo. Este elemento fortalece de forma radical el razonamiento moral en el ciberespacio. La reprobación ciudadana adquiere tal magnitud en el medio virtual que aviva el cuestionamiento moral en la vida cotidiana. De tal forma que acciones de tan diversa índole como – que un ciudadano exprese el deseo de violación de un político; que un famoso director de cine sea acusado de violación por multitud de actrices #MeToo; o que un alto cargo político falsifique un documento público para conseguir un título académico son reprobadas de forma inmediata por la acción conjunta. El razonamiento moral se anima por la coacción moral solidaria que se crea en un espacio virtual que es libre, pero a su vez, coacciona.

FORMAS DE CONOCER

“El conocimiento se solidifica por la propia experiencia y la propia capacidad de razonar”¹⁷¹.

¹⁷¹ Jennifer Nagel, *Knowledge: A Very Short Introduction* (Gosport, Hampshire: Oxford University Press, 2014), 61.

Para que exista conocimiento debe existir un sujeto cognoscente pues el conocimiento siempre pertenece a alguien. En el espacio virtual surgen formas de acceder al conocimiento que alteran la conciencia moral del sujeto cognoscente. Estas nuevas formas de aprendizaje moral vienen determinadas por tres causas: la gran cantidad de información disponible, el que el individuo sea el creador de la información y la dificultad que supone distinguir la información relevante.

1. ENCUENTRO CON LA INFOESFERA

“Las Tecnologías de la comunicación e información han desvelado algo que, desde luego, siempre ha estado ahí, pero menos visible en el pasado: el hecho de que el comportamiento moral es también un asunto de “infraestructura ética”, o lo que he llamado infraethics”¹⁷².

Arabia Saudita se asocia con abundancia de petróleo; España es conocida por sus muchos días de sol; Noruega por su salmón. Algunos países presumen de recursos naturales definidos, sean materiales o inmateriales. El país virtual es rico en información¹⁷³, presente en cantidades magníficas al

¹⁷² Luciano Floridi, «Infraethics-on the Conditions of Possibility of Morality», *Philosophy of Technology* 30 (2017): 391.

¹⁷³ El filósofo Javier Echeverría considera la informacionalidad como la propiedad del tercer entorno opuesta a la materialidad del primer y segundo entorno. Para más información, véase *Los Señores del aire: Telópolis y el Tercer Entorno*.

alcance¹⁷⁴ de todos sus habitantes. A causa de la *desmaterialización*¹⁷⁵, el ciberindividuo se encuentra con la abundancia de información –en forma de texto, audio, audiovisuales, blogs, redes sociales, fórums colaborativos– del mundo *online*. Son innumerables los diarios que puede leer, los canales de televisión que puede visualizar, la música que puede escuchar. A modo de ejemplo, la búsqueda de la frase “conocimiento en Internet” en el buscador Google¹⁷⁶ otorga 56 500 000 resultados. Si cada resultado se pudiera leer en cinco minutos, se precisarían más de doscientos años para su completa lectura. La limitada inteligencia humana para procesar información hace que la tarea sea inviable. Lejos quedan los tiempos en los que el emperador Adriano confesaba al final de su vida: “he leído casi todo lo que han escrito nuestros historiadores, nuestros poetas y aun nuestros narradores”¹⁷⁷. Nadie puede permitirse esa afirmación –quizás antes tampoco– desde la llegada del espacio virtual. La información desborda al individuo.

¹⁷⁴ En *Blown to Bits*, (Boston, Harvard Business School Press, 2000), los autores Philip Evans y Thomas Wurster ya anticipan la desaparición del intercambio (*trade-off*) entre la riqueza de información (*richness*) y el alcance de ella (*reach*). Consúltese el capítulo 3 para más información.

¹⁷⁵ La desmaterialización hace referencia a que los objetos y los procesos se des-fisicalizan, en el sentido de que ya no dependen de su soporte físico. Piénsese por ejemplo en un archivo electrónico de música que ya no depende de su soporte en forma de cinta magnética o disco compacto. Para profundizar en este concepto y sus consecuencias se recomienda la lectura del artículo “À vendre ou à louer” en *Philosophie Magazine* nº 93, octubre 2015 o el capítulo 1 de *Information, A very short introduction*,(Oxford: Oxford University Press, 2010).

¹⁷⁶ Búsqueda realizada el 15 de marzo de 2016. Esta búsqueda se ha formulado de nuevo en Julio de 2018 para obtener 99 200 000 resultados. La búsqueda actualizada a 22 de octubre de 2020 produce 240 000 000 resultados.

¹⁷⁷ Marguerite Yourcenar, *Memorias de Adriano*, trad. Julio Cortázar (Barcelona: Edhasa, 2006), 31.

Para explicar este nuevo contexto, el filósofo Luciano Floridi utiliza el neologismo *infoesfera*. Para el autor, el ciberespacio es parte de la *infoesfera* y ésta abarca “la totalidad del entorno informacional constituido por todas las entidades informacionales, sus propiedades, interacciones, procesos y relaciones mutuas”¹⁷⁸. Floridi defiende que la *infoesfera* altera la forma en la que el individuo razona su papel en el mundo. Según el autor, la abundancia de información supone la cuarta *revolución* científica. Floridi se explica en los siguientes términos: con Copérnico –teoría heliocéntrica– el individuo deja de considerarse el centro del universo pues aprende que es la tierra la que gira alrededor del sol y no viceversa; con Darwin –teoría del origen de las especies– el individuo deja de ser el centro del reino biológico al equipararse su naturaleza evolutiva con la del resto del mundo animal; y con Freud –teoría del psicoanálisis– el individuo deja de considerarse dueño de su conciencia al descubrir que parte de ella le es inaccesible. Tras estos tres descubrimientos la singularidad del individuo se reduce a su capacidad para pensar, la característica inigualable que aún conserva el individuo. Según Floridi, la cuarta revolución científica acaba con esta creencia. Los trabajos de Turing demuestran que el individuo ya no es el ser más inteligente: las máquinas le superan en la función de procesar información. El individuo deja de ser el ente supremo del razonamiento lógico.

Para Floridi, “la cuarta revolución es también ilustración, porque nos capacita para entendernos mejor”¹⁷⁹. El autor considera que la nueva estructura informacional –*infoesfera*– mejora el razonamiento moral del individuo. Las prácticas sociales que suceden a través del intercambio de

¹⁷⁸ Luciano Floridi, *The 4th Revolution: How the Infosphere Is Reshaping Human Reality* (Oxford: Oxford Univ. Press, 2014), 41.

¹⁷⁹ Floridi, 96.

información crean una infraestructura ética que el autor denomina *infraethics*. Al igual que la infraestructura de un país puede fomentar el tipo adecuado de comportamientos sociales, una estructura ética –*infraethics*– puede impulsar el razonamiento moral de los individuos del espacio virtual. Floridi distingue tres impactos positivos que son consecuencia de la abundancia de información accesible en la *infoesfera*: en primer lugar, se debilita el derecho a ignorar (o permanecer ignorante); en segundo lugar, se incrementa exponencialmente el conocimiento en común; y, por último, se incrementa la responsabilidad del individuo. Para el autor, la *infoesfera* “ocasiona que la humanidad adquiera cada vez más responsabilidad sobre la forma que el mundo adopta, adoptará y debe adoptar”¹⁸⁰.

El aumento de la responsabilidad refuerza la moral del individuo. Sin embargo, el encuentro del individuo con la *infoesfera* también presenta retos. La abundancia de información “encanta a cuantos hombres van a su encuentro” como los cantos de sirenas atraían a Ulises¹⁸¹. El Odiseo del ciberespacio es seducido a acercarse a la abundancia de información con riesgo de *perder la vida* en ello. Este riesgo lo experimenta el investigador que actualmente teme no alcanzar la completitud debido a la amplitud de información disponible, cuya total revisión es inviable. En contraste, profesores eméritos recuerdan la dificultad de realizar sus tesis con acceso a solo dos o tres libros al no poder consultar la biblioteca del Vaticano –célebre por su fondo de libros–. Temían que sus escritos fueran de menor calidad que los de los académicos de Roma, quienes disponían de acceso a más fuentes.

¹⁸⁰ Floridi, 43.

¹⁸¹ En el canto XII de *La Odisea*, Homero narra como Ulises –previamente avisado por la diosa Circe– obliga a sus compañeros a taponarse sus oídos y a amarrarle al mástil de la embarcación para no sucumbir a los cantos de las sirenas que prometen saber “cuanto sucede sobre la tierra fecunda”.

Para Floridi el acceso a la información no solo carece de riesgos, sino que posibilita el desarrollo de un razonamiento moral basado en una amplia estructura ética. Esta visión se cuestiona por el filósofo Han quien critica que

*cuanta más información se pone a disposición, más impenetrable se hace el mundo, más aspecto de fantasma adquiere. En un determinado punto, la información ya no es informativa, sino deformativa; la comunicación ya no es comunicativa, sino acumulativa*¹⁸².

Han hace alusión a la dificultad –no insalvable– que representa ordenar la abundancia de información para poder interpretarla. Parece por tanto que el impacto moral de la *infoesfera* depende de dos prácticas sociales vinculadas a la información: las que contribuyen al enorme flujo de creación y aquéllas que se desarrollan para tratar de ordenar su relevancia.

2. EL PROSUMIDOR MORAL

*“El medio digital privatiza la comunicación, por cuanto desplaza de lo público a lo privado la producción de información”*¹⁸³.

Los yacimientos del conocimiento del país virtual son sociales. A diferencia de otros países, los recursos naturales del espacio virtual –la información– es generada por sus propios habitantes. Según Echeverría “todo aquel que se entretiene, se distrae, juega o pierde el tiempo en *e3*, está

¹⁸² Byung-Chul Han, *En el enjambre*, trad. Raúl Gabás (Barcelona: Herder, 2014), 89.

¹⁸³ Han, 14.

realizando actos de consumo productivo”¹⁸⁴. El autor hace referencia al individuo *prosumidor*¹⁸⁵ que participa en la creación e intercambio de información al tiempo que la consume. La práctica de contribuir al acopio social de conocimiento alcanza tal dimensión que ya en el año 2006 la revista *Time* publica la palabra “TÚ” en su portada para premiar –*Person of the Year*– a cada uno de los millones de individuos que generan contenido para sitios web de forma anónima. La Wikipedia¹⁸⁶, editada por cientos de miles de voluntarios, es el ejemplo más prominente de conocimiento construido socialmente, pero no la única. La aportación de información del ciberciudadano se extiende a un gran número de plataformas sociales – YouTube, Facebook, Instagram, Researchgate, Academia, Twitter– de diferentes ámbitos. Estas plataformas se nutren del común esfuerzo informativo de la comunidad de individuos.

Las pirámides de Egipto fueron construidas con el esfuerzo de muchos individuos. Mientras unos ven en ellas una gran obra de la humanidad –una maravilla del mundo–, otros las consideran un ejemplo de explotación de la especie humana. Juzgar qué valor tiene la creación social de conocimiento en el espacio virtual plantea una tesitura similar que requiere preguntarse sobre el verdadero valor de la información. Para alcanzar dicho objetivo Floridi

¹⁸⁴ Javier Echeverría, *Los señores del aire: Telépolis y el tercer entorno* (Barcelona: Destino, 1999), 137.

¹⁸⁵ Término acuñado por el sociólogo Alvin Toffler en su obra *La Tercera Ola*, (New York: Morrow, 1980) para referirse al usuario que es a la vez consumidor y creador de contenidos en webs y redes sociales.

¹⁸⁶ La Wikipedia es una enciclopedia digital que se encuentra disponible a través de Internet. Se trata de una publicación de acceso libre que es editada de forma colaborativa por voluntarios. Se ha convertido en una herramienta de información para todo el mundo.

establece un nuevo campo filosófico: la Filosofía de la información. Concebida como una subdisciplina de la Filosofía, su propósito es “la investigación crítica del concepto natural de información y la aplicación de métodos de teoría informacional y computacional a problemas filosóficos”¹⁸⁷. Floridi reclama elevar el concepto de *Información* a la misma importancia de la que gozan los conceptos de *Ser, Conocimiento, Tiempo, Bueno, Malo etc.*, en el pensamiento filosófico tradicional. El autor piensa la información como un ente que encapsula la verdad, que posee un valor intrínseco con potencial semántico. Desde dicha concepción, Floridi construye una Ética de la información que

*sostiene que el comportamiento (relativo al agente) y el estatus (relativo al paciente) de los objetos informacionales qua objetos informacionales puede tener un significado moral que vaya más allá de la función instrumental que les atribuyen otras perspectivas éticas y que, por lo tanto, mantiene que pueden contribuir a determinar de manera normativa los deberes éticos y los derechos legalmente exigibles*¹⁸⁸.

La producción de información –excedente cognitivo¹⁸⁹– en el espacio virtual se realiza de forma solidaria por una humanidad que colabora de forma conjunta en la construcción del conocimiento. Este mundo maravilloso en el que el conocimiento se expande rápidamente por la colaboración de individuos es cuestionado por el filósofo Han quien rechaza la sobreabundancia en la actual construcción social del conocimiento por su

¹⁸⁷ Hilmi Demir, «The Philosophy of Information», *Mind* 120, n.º 480 (2011): 1247.

¹⁸⁸ Luciano Floridi, «Ética de la información: su naturaleza y alcance», *ISEGORÍA* 34 (2006): 19.

¹⁸⁹ El concepto de excedente cognitivo es defendido por Paolo Virno en *Gramática de la multitud: para un análisis de las formas de vida contemporáneas* (Madrid: Traficantes de Sueños, 2003) y Clay Shirky en *Excedente cognitivo: creatividad y generosidad en la era conectada* (Barcelona: Deusto, 2012).

carácter idéntico, por su positividad. Para el autor, “el dataísmo conduce al totalitarismo digital [...], el Big Data no tiene ningún acceso a lo único”¹⁹⁰. Han se opone a concebir la información, los datos y la transparencia como una segunda Ilustración. Para Han, “los datos y los números no son narrativos, sino aditivos”¹⁹¹. El filósofo coreano critica el cúmulo de datos porque no considera que de ellos se pueda concebir una narración. Su crítica a la supuesta ilustración de la ciencia de los datos pregonada por Pinker o Harris es acertada. Sin embargo, el pensamiento de Han es *teoría crítica* que no se obliga a indagar cómo obtener sentido narrativo del cúmulo mayúsculo de datos. Otros autores sí lo intentan a través de la búsqueda de una relevancia que permita al individuo no solo acumular datos sino razonarlos.

3. DISTINGUIR EL CONOCIMIENTO e-RELEVANTE

“El conjunto de información por sí solo no engendra ninguna verdad. Más información y comunicación no esclarecen el mundo por sí solas”¹⁹².

En un pasado lejano el conocimiento estuvo asociado al progreso, a la búsqueda de la verdad. Los oráculos establecían un orden moral y asesoraban mediante preceptos. En el de Delfos se preceptuaba “conócete a ti mismo”. En

¹⁹⁰ Byung-Chul Han, *Psicopolítica: neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*, trad. Alfredo Bergés (Barcelona: Herder, 2014), 113.

¹⁹¹ Han, 90.

¹⁹² Byung-Chul Han, *En el enjambre*, trad. Raúl Gabás (Barcelona: Herder, 2014), 89.

tiempos más modernos, Kant¹⁹³ considera que la ilustración debe ser el objetivo del hombre para cumplir con su deber de progresar. Actualmente, sin embargo, no solo se cuestiona qué conocimiento es relevante sino la propia relevancia del conocimiento. Desde la sociología se adelanta que el conocimiento hoy solo significa posibilidad, “el tipo de conocimiento cambia. Es en sí mismo precario y no cierto, y en cuanto a lo que dicho conocimiento se aproxima, es también incierto –probabilístico en el mejor de los casos: probablemente más posibilístico”¹⁹⁴. En palabras de Lash, “ya no existe distancia entre el conocimiento y la praxis; el conocimiento se refleja en la acción; actuar es, al mismo tiempo, conocer”¹⁹⁵.

El pensamiento de Lash se confirma en un ciberindividuo mucho más capacitado para acceder al conocimiento –por ejemplo, vía google– que dotado de conocimiento en sí mismo. La ignorancia deja de existir. En el espacio virtual no existe el ser ignorante sino el *ser-capaz de conocer*. Encontrar información en el espacio virtual es tan fácil como pescar una trucha en una piscifactoría –produce la satisfacción inmediata propia de los tiempos que corren. Sin embargo, obtener información significativa en el contexto actual de intrascendencia se asemeja a la búsqueda del oro en el lejano oeste. Navegar por los densos mares del ciberespacio es una carrera de obstáculos. Por un lado, el curso es constantemente interrumpido por el encuentro con anuncios no solicitados: mensajes y ventanas que se abren y cierran en busca de la atención del individuo. Por otro lado, el individuo no

¹⁹³ Immanuel Kant, *¿Qué es la Ilustración? y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, trad. Roberto Aramayo (Madrid: Alianza, 2007).

¹⁹⁴ Ulrich Beck, Wolfgang Bonss, y Christoph Lau, «The Theory of Reflexive Modernization», *Theory, Culture & Society* 20, n.º 2 (2003): 23, <https://doi.org/10.1177/0263276403020002001>.

¹⁹⁵ Scott Lash, «Technological Forms of Life», *Theory, Culture & Society* 18, n.º 1 (2001): 109.

dispone de herramientas adecuadas para elegir ante tanta información. A pesar de que el teórico C.R. Sunstein¹⁹⁶ predijo en el año 2007 que los individuos podrían filtrar toda la información para sus propósitos, no existe aún tal control.

La facilidad de acceso a la abundancia de información obliga a un esfuerzo superior de interpretación humana. Como cualquier elemento entrópico, la información necesita ser ordenada para su correcto uso. Ello da lugar a que en la actualidad multitud de empresas e individuos se dediquen a seleccionar la información relevante. Estas iniciativas se observan en el frecuente uso que la prensa hace de titulares básicos para *ordenar* las 10 mejores playas, regiones de veraneo o cremas solares; o las sofisticadas newsletter que de forma personalizada se mandan a suscriptores de blogs *especializados en ordenar* la información. La finalidad de estas prácticas es ayudar al individuo a razonar moralmente ante la imposibilidad de ordenar la multitud de información por uno mismo. En ocasiones estas prácticas persiguen afectar el razonamiento libre del individuo con el objetivo contrario: forzar al individuo a una determinada forma de razonar. Son casos de notable éxito para sus precursores el uso de las llamadas *fake news*¹⁹⁷ en conjunto con la técnica del *filter bubble*¹⁹⁸. Mientras que a las *noticias falsas* se les atribuye haber influido en la victoria del presidente Donald Trump en las

¹⁹⁶ Cass R Sunstein, *Republic.Com 2.0* (New Jersey: Princeton University Press, 2007), 5.

¹⁹⁷ Por simplicidad se traduce como noticias falsas a sabiendas de que es un concepto de gran complejidad que gira entorno a como las sociedades y sus miembros de diferentes culturas interpretan y construyen significados desde un conjunto común de información.

¹⁹⁸ Este filtro, basado en algoritmos, personifica la información que un individuo recibe basándose en sus anteriores comportamientos: sus búsquedas de libros en amazon influyen las sugerencias para próximas compras; sus lecturas de noticias influyen en las sugerencias para próximos envíos de noticias.

elecciones norteamericanas de 2016, el *filtro burbuja*, según Bauman¹⁹⁹, restringe la mirada del individuo al no contemplar otros puntos de vista.

Las posibilidades de ordenar la información en forma razonable se han investigado por Floridi en su empeño por construir una Ética de la Información. El autor comienza por definir las condiciones necesarias para que se de la información semántica. Éstas requieren que la información sea “bien-construida, con significado y con datos verdaderos”²⁰⁰. El autor dedica la obra *The Philosophy of Information* a la demostración de dicho menester. Sin embargo, es en su obra *The Ethics of the Information* donde Floridi aporta una solución al problema de convertir la información en conocimiento razonable. Esta explicación se fundamenta en su concepto de *Moral Distribuida* que se refiere solo “a casos de acciones morales que son el resultado de interacciones de moralidad neutra o ínfima entre agentes que participan en un sistema de multitud de agentes”²⁰¹. El autor pone como ejemplo los préstamos sociales o comunitarios que se realizan *p2p –person to person–* en los que la suma de acciones individuales produce una diferencia significativa en quien lo recibe. Otro ejemplo sería los indicadores de confianza de sitios web como TripAdvisor o Booking en los que la suma agregada de opiniones de individuos produce una acción moral que beneficia el razonamiento moral del individuo.

El filósofo Han se opone a reconocer cualquier progreso moral relativo a la abundancia de información. Para él, el exceso de información crea

¹⁹⁹ Zygmunt Bauman y David Lyon, *Vigilancia líquida*, trad. Alicia Capel (Barcelona: Austral, 2015), 129.

²⁰⁰ Luciano Floridi, *The Philosophy of Information* (Oxford: Oxford Univ. Press, 2013), 80.

²⁰¹ Luciano Floridi, *The Ethics of Information* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 262.

parálisis en la capacidad analítica, perturba la atención y afecta a la toma de decisiones. El autor opina que la capacidad analítica de distinguir lo esencial de lo no esencial constituye el pensamiento. “Pertenece esencialmente al pensamiento la negatividad de la distinción y la selección”²⁰². Han no está preparado para transferir la capacidad analítica del individuo a la estructura del ciberespacio. Para Han, “las opiniones carecen de consecuencias. No son tan radicales o penetrantes como las ideologías [...] la hipercomunicación y la hiperinformación dan testimonio de la falta de verdad”²⁰³. El autor considera que el fundamento moral de la sociedad se ha hecho frágil, que los valores morales pierden significación al imponerse el imperativo económico al de la moral. Aunque la filosofía de Han es inteligentemente seductora, lo cierto es que el exceso de información no tiene porque desbancar la capacidad analítica y moral del individuo. El mismo Floridi reconoce que “solo los humanos pueden actuar como ‘máquinas semánticas’ [...] los humanos son necesarios para interpretar los datos y modelos de datos”²⁰⁴. Quizás el ejemplo más claro de esta necesidad se ha presenciado durante el último mundial de fútbol en el que la implementación del sistema de videoarbitraje (VAR) era siempre supeditada a la interpretación humana de los datos.

El éxito del razonamiento moral en una *infoesfera* en la que “todo el mundo tiene nada que decir”²⁰⁵ obliga a renovar la creencia en que “unas

²⁰² Byung-Chul Han, *En el enjambre*, trad. Raúl Gabás (Barcelona: Herder, 2014), 89.

²⁰³ Byung-Chul Han, *La sociedad de la transparencia*, trad. Raúl Gabás (Barcelona: Herder, 2013), 22-23.

²⁰⁴ Sheldon Richmond, «Why Humans Matter», *Kyiv-Mohyla Humanities Journal* 3 (2016): 233, <https://doi.org/10.18523/kmhj73965.2016-3.231-235>.

²⁰⁵ Ajo, *Micropoemas* 3 (Madrid: Arrebato Libros, 2015), 23.

pocas ideas claras son mucho más valiosas que muchas confusas”²⁰⁶. La deliberación necesaria para alcanzar el orden moral está implícita en el esfuerzo que el individuo muestra en el espacio virtual por participar en la agregación de información moralmente relevante.

PROCESOS DE SUBJETIVACIÓN

“La web empodera a nuevas categorías de usuarios con la posibilidad de construir un nuevo ego y una nueva ciudad electrónica. Posibilita la opción del construccionismo a todo aquel con acceso a una conexión de internet”²⁰⁷.

De todas las prácticas sociales que aparecen en el espacio virtual son los modos de *Ser* –las diferentes formas de subjetivarse– del individuo, las que adquieren mayor visibilidad. Estas prácticas configuran el carácter moral de un sujeto virtual mientras se adapta al nuevo contexto.

²⁰⁶ Charles S Peirce, *La fijación de la creencia; Cómo aclarar nuestras ideas*, trad. Lorena Villamil García (Oviedo: KRK, 2007), 73.

²⁰⁷ Robert J. Cavalier, *The impact of the Internet on our moral lives* (Albany: State University of New York Press, 2005), 206.

1. SUJETOS HIPERCONECTADOS

“Los seres humanos necesitan no tener que pensar en todo para poder pensar en algo”²⁰⁸.

El ser ciberespacial está hiperconectado: los individuos que navegan por el espacio virtual mantienen *abiertas* numerosas conexiones de forma simultánea. Cuando esas conexiones se activan, el ciberindividuo debe repartir su atención para atenderlas. La hiperconectividad se produce cuando el exceso de conexiones impide resolver las demandas de atención. La alta velocidad de las conexiones ciberespaciales que, según Echeverría, “es un objetivo prioritario para el buen funcionamiento”²⁰⁹, agrava el problema ya que facilita el aumento de ellas y satura al individuo cuyas “manos y mente están ocupadas de forma continuada mandando mensajes de texto, correos electrónicos, cliqueando *Me gustas*, tuiteando, viendo videos en YouTube y jugando al Candy Crush”.²¹⁰

De sobras es conocido que cuando un individuo abre *demasiadas* “ventanas” en su ordenador, el aparato se colapsa. Lo mismo sucede si un individuo intenta leer *demasiados* libros al mismo tiempo o si una batería se conecta a *demasiados* aparatos. Los estados de hiperconectividad –que aparecen al adoptar nuevas tecnologías– siempre fueron difíciles de asimilar:

²⁰⁸ Daniel Innerarity, «Pensar por cuenta propia», (blog), 14 de septiembre de 2013, <https://www.danielinnerarity.es/opinion-preblog-2017/pensar-por-cuenta-propia/>.

²⁰⁹ Javier Echeverría, *Los señores del aire: Telépolis y el tercer entorno* (Barcelona: Destino, 1999), 90.

²¹⁰ Jacob Weisberg, «We Are Hopelessly Hooked», *The New York Review of Books*, 25 de febrero de 2016.

ocurrió con el teléfono, con la televisión y con la radio. Lo que diferencia al espacio virtual de los anteriores medios es la mayor atención exigida al individuo por la multiplicidad –en cantidad, velocidad y simultaneidad– de las nuevas conexiones. Se produce un *estado de vínculos permanente* debido a la aceleración de las comunicaciones.

Lejos quedan los tiempos en que uno dependía del cartero o de una franja horaria determinada para que la comunicación fuera efectiva. Los individuos del espacio virtual acumulan mensajes en bandejas de entrada que pierden su función original de espera, pues en el ciberespacio el receptor *está –siempre disponible mientras– está* online. No hay espera posible. Este sujeto hiperconectado se esmera por *sobrevivir* a correos electrónicos y mensajes instantáneos recibidos a través de diversas plataformas: SMS, Facebook, Skype, WhatsApp, Foros de opinión, etc. Mientras las empresas que posibilitan dichas comunicaciones van cambiando –Twitter, Snapchat y WhatsApp toman el relevo a Tuenti, Myspace y el SMS–, el sujeto desarrolla sus capacidades de conexión múltiple, simultánea y a gran velocidad para sobrevivir de forma *darwiniana* en el nuevo contexto de hiperconexión.

El sujeto virtual hiperconectado dispone de un contexto propicio para mejorar su razonamiento moral. La moral solo puede ser pensada ante una situación problemática. La abundancia de dilemas morales que el espacio virtual expone al individuo incrementa las ocasiones en las que éste debe razonar que acción es moralmente adecuada. Vallor se apoya en Borgmann para certificar esta visión:

*La buena vida de un ser humano presupone la habilidad para involucrarse de forma intensa con el mundo, lo cual va ligado a una involucración social que da forma al individuo y crea su carácter*²¹¹.

Vallor, a diferencia de Floridi, conserva una visión de la ética antropológica en la que la mayor socialización producida por las tecnologías se percibe como oportunidad para un desarrollo de las virtudes morales. En su análisis de las redes sociales, la autora concluye que la tecnología puede facilitar la comunicación humana dado que los entornos sociales virtuales pueden liberar al individuo de las presiones que conlleva los entornos presenciales, “que perjudican situaciones importantes para [que se produzca la] reflexión privada o hábitos de relajación mental”²¹².

El progreso aportado por la hiperconectividad y la velocidad es puesto en duda desde varias disciplinas. El psicólogo Clifford Nass²¹³ expone tras sus investigaciones que el incremento de las funciones multitarea “merma nuestra empatía”, produciendo la pérdida de autocontrol sobre las emociones y disminuyendo la calidad de la toma de decisiones. El *querer estar en todo* complica mantener la duración mínima propia de la conciencia humana. Esta “ausencia de demora y espacio geográfico”²¹⁴ es para Paul Virilio “la tiranía del

²¹¹ Shannon Vallor, «Moral Deskillling and Upskilling in a New Machine Age: Reflections on the Ambiguous Future of Character», *Philosophy of Technology* 28 (2015): 113.

²¹² Shannon Vallor, «Social networking technology and the virtues», *Ethics and Information Technology* 12 (2010): 169.

²¹³ Clifford Nass, Eyal Ophir, y Anthony D. Wagner, «Cognitive Control in Media Multitaskers», *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 106, n.º 37 (15 de septiembre de 2009): 15583-87, <https://doi.org/10.1073/pnas.0903620106>.

²¹⁴ Paul Virilio, *El ciber mundo, la política de lo peor*, trad. Mónica Poole (Madrid: Cátedra, 1999), 58.

tiempo real [...] que tiende a eliminar la reflexión del ciudadano”²¹⁵. Virilio condena la ilusión de una velocidad salvadora que produce que se ame *al que está lejos* en detrimento del prójimo. Según el autor, la reducción de las distancias puede dificultar moverse en libertad, y el consiguiente ejercicio de la responsabilidad. La ubicuidad, instantaneidad e inmediatez –producto de la velocidad–, causan según Virilio ²¹⁶ el encarcelamiento del individuo, convirtiendo el espacio en inhabitable.

A pesar de estas críticas el sujeto virtual hiperconectado goza de un potencial de aprendizaje moral enriquecido por la expansión de sus vínculos sociales, sin que ello le evite las dificultades de gestionar dicha situación desde su *horizonte de posibilidad*²¹⁷.

²¹⁵ Virilio, 58.

²¹⁶ Para ampliar las ideas de Paul Virilio véase el documental “Pensar la Velocidad” accesible en <https://www.youtube.com/watch?v=OAPn7pBPOL8>.

²¹⁷ La expresión se emplea aquí con el mismo significado que le otorga Yuval Harari en *Sapiens, de animales a dioses: breve historia de la humanidad*, (Barcelona: Debate 2014). El autor define el *horizonte de posibilidad* como “todo el espectro de creencias, prácticas y experiencia que una sociedad concreta tiene abierto ante sí, dadas sus limitaciones ecológicas, tecnológicas y culturales”.

2. HOMO VIDENS

“La construcción de una identidad personal online afecta al autoconocimiento de los individuos y los grupos, sociedades y culturas a los que pertenecen y contribuyen onlife”²¹⁸.

Transitar por el espacio virtual no requiere de una presencia física, de un cuerpo. Para reemplazar al cuerpo, el sujeto virtual necesita construir una representación inmaterial: la identidad virtual. Como tal representación, su éxito va a depender de su acción y de dos características de la *sociedad del espectáculo*: la escenificación –que obliga a “arreglarse, vestirse, maquillarse de igual forma que al salir en la calle”²¹⁹– y la recepción del público. Los sujetos sin cuerpo necesitan lograr visibilidad a través de su imagen escenificada, de su exterioridad. Para ello, los individuos *homo videns se* construyen diversas identidades. Estos Yo(es) pueden ser un mero retrato de su auténtica identidad física o consistir en un reflejo parcial: escindiéndola, complementándola, mejorándola o idealizándola. O simplemente encubriéndola.

De esta forma, el perfil virtual de Twitter o Facebook se escenifica mediante una foto u otros datos, se mantiene activo por las acciones que realice el individuo a través de comunicaciones y se legitima por la

²¹⁸ Luciano Floridi, «The Construction of Personal Identities Online», *Minds & Machines* 21 (2011): 477.

²¹⁹ Javier Echeverría, *Los señores del aire: Telépolis y el tercer entorno* (Barcelona: Destino, 1999).

aceptación del público en forma de Likes o *Retuits*. Esta suele ser la fórmula empleada en los sitios de Internet en los que un cuerpo físico desee tener *presencia* virtual. Las empresas que manejan las relaciones sociales en el espacio virtual estimulan el cuidado de los cuerpos virtuales incitando a los individuos a incrementar su visibilidad. Para ello, emiten mensajes tales como: “José, ya no pasas desapercibido, 12 personas han visitado tu perfil”²²⁰ o “15 personas te han mandado un saludo” o “14 personas han leído tu artículo” o “X personas han visitado tu vídeo”. El individuo trabaja en su perfil virtual de igual forma que mejora su cuerpo físico en el gimnasio, mientras crea y almacena identidades lo más aparentes posible.

La tarea de crear una identidad personal fuerza al individuo a un ejercicio de introspección que activa su razonamiento moral. Debe decidir cómo representa su persona, qué destaca, qué oculta. Esta labor requiere un autoconocimiento previo para recrear o transformar sus propias creencias. Tanto Vallor como Floridi confirman la necesidad de introspección del individuo para crear su identidad virtual. Mientras Vallor destaca “la importancia de las redes sociales en ayudar a los jóvenes a profundizar en su autoconocimiento, reflexionando y negociando sus propias identidades”²²¹, Floridi resalta que las identidades personales online “afectan sus valores, comportamientos morales y expectativas éticas”²²². Para Floridi, la infoesfera alcanza un segundo aspecto de importancia: además de albergar cantidades

²²⁰ Este mensaje se recibe de forma frecuente en la red social de contactos profesionales LinkedIn. Es también ampliamente utilizado por las aplicaciones de citas para incentivar a sus usuarios.

²²¹ Shannon Vallor, «Social networking technology and the virtues», *Ethics and Information Technology* 12 (2010): 164.

²²² Luciano Floridi, «The Construction of Personal Identities Online», *Minds & Machines* 21 (2011): 478.

de información, es en dicho entorno donde cada vez más grupos e individuos se definen de forma continua. En el proceso de razonar su propia identidad el individuo construye su carácter.

Las implicaciones morales de un sujeto sin cuerpo son difíciles de valorar. Para Pierre Zaoui²²³, la discreción del sujeto sin cuerpo no compete tanto a la moral sino a lo político. Es de la presencia conjunta de donde surge la dependencia, de donde surge la ética. Virilio añade que “sin el cuerpo no podemos vivir, con la telepresencia me cargo el aquí [el cuerpo] por el ahora. No hay cuerpo propio sin mundo propio, sin situación”²²⁴. Sin embargo, el alejamiento de la moral que Zaoui y Virilio vinculan con la descorporización no se produce siempre. Como se menciona en el epígrafe anterior, la falta de cuerpo posibilita ignorar las presiones sociales que conlleva la presencia. Por ello, algunos individuos descontentos con su cuerpo: feos, calvos, disminuidos, utilizan la identidad virtual para cualquiera de “las dos razones [por las que se decide] llevar una máscara: esconderse o mostrarse”²²⁵. Por un lado, silencian parte de sus atributos. Por otro, desocultan una expresión de su Yo. El resultado les proporciona el beneficio del reconocimiento. Este reconocimiento no se trata de un conocimiento por contacto o presencia directa. Las identidades virtuales se conocen por descripción, un nivel de abstracción superior al conocimiento presencial que requiere activar la capacidad de razonamiento moral. Este proceso se manifiesta cuando un individuo muestra interés por el perfil virtual de una persona que no conoce físicamente. El proceso de conocimiento se invierte. La primera impresión no

²²³ Pierre Zaoui, *La discrétion ou L'art de disparaître* (Paris: Éd. Autrement, 2013), 121.

²²⁴ Paul Virilio, *El ciber mundo, la política de lo peor*, trad. Mónica Poole (Madrid: Cátedra, 1999), 46.

²²⁵ Pierre Zaoui, *La discrétion ou L'art de disparaître* (Paris: Éd. Autrement, 2013), 41.

sucede de forma *Goffmiana*, sino que se sustituye por un análisis racional positivo que en muchos casos será difícil validar por el análisis sensorial que aparece en el encuentro presencial. El sujeto virtual evalúa los perfiles virtuales de forma racional sin remedio.

3. HOMO POIETICUS

“El Homo poieticus se distingue del Homo faber, usuario y “explotador” de los recursos naturales, del Homo oeconomicus, productor, distribuidor y consumidor de riqueza, y del Homo ludens, que encarnaría el juego ocioso, desprovisto del cuidado ético y responsabilidad [...]. El Homo poieticus es un demiurgo que cuida de la realidad para protegerla y hacerla prosperar”²²⁶.

El pensamiento moral es una necesidad secundaria. El individuo debe encargarse de su salud, nutrición y seguridad antes de fijar su atención en el *Otro*. Así lo expresa Maslow²²⁷ quien sitúa la moralidad en la cúspide de la pirámide de las necesidades humanas. Para el autor, antes de poder pensar moralmente se debe atender a las necesidades fisiológicas, de seguridad, de afiliación y reconocimiento. El razonamiento moral pertenece por tanto a una ética de máximos que trata –como el presente estudio– de acercar al individuo a vivir la mejor vida posible. El objetivo del pensar moral es ofrecer acciones o construir conceptos que permitan salvar la problemática moral de

²²⁶ Luciano Floridi, «Ética de la información: su naturaleza y alcance», *ISEGORÍA* 34 (2006): 38.

²²⁷ Abraham H Maslow et al., *Maslow on Management* (New York: John Wiley, 1998).

una situación determinada. Por esta razón, se considera que la Ética es situacional, asociada tradicionalmente a una situación determinada. La abundancia de información del espacio virtual junto al hecho de que ésta sea creada por los individuos de dicho espacio podría dar lugar a la construcción de una ética no dependiente de la situación.

En un espacio en el que el *prosumidor* produce información a la vez que la consume, el sujeto moral puede evolucionar para no ser solo un buen utilizador de buenos principios morales sino también construir de forma proactiva las buenas normas. Floridi considera que la *infosfera* facilita la construcción de un sujeto moral que no solo “se concentre en el resultado final, sino en la dinámica del proceso mediante el cual se alcanza el objetivo”²²⁸. El autor elabora una *ética de la información* fundamentada en un sujeto moral cuya construcción moral no depende de *agenciarse* una educación determinada –egopoiesis– sino de construir una moralidad como sujeto paciente en un entorno informacional –ecopoiesis–. Para Floridi, el espacio virtual no solo es una fuente de dilemas morales en la que el individuo reflexiona para construir su identidad virtual, sino que es el lugar donde el individuo puede construir su carácter ético concentrándose en el *oikos (eco)*, en lugar de en el *ego*. Es la premonición de una ética intersubjetiva en la que el individuo construye su carácter moral de forma camaleónica, en función del hábitat donde vive.

Esta forma ecológica de construir una ética responde a la evolución del pensamiento que el individuo se ve obligado a hacer desde el individualismo moderno al conexionismo de la era de la información. En la investigación que

²²⁸ Luciano Floridi, *The Ethics of Information* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 175.

los sociólogos Beck, Giddens y Lash²²⁹ llevan a cabo sobre la influencia de las tecnologías en la reflexión del individuo, los autores separan dicha evolución en tres fases. En un primer momento el individuo se vuelve auto-reflexivo, en una segunda fase el conocimiento se mediatiza y en una última fase el pensamiento ya no es lineal, sino que depende de movimientos combinatorios. Así mencionan,

*podemos intentar ser reflexivos, pero no tenemos ni el tiempo ni el espacio para pensar. En su lugar somos combinadores. Juntamos redes, construimos alianzas, cerramos acuerdos*²³⁰.

La construcción de un carácter ético a través de las externalidades del entorno tecnológico –*infoesfera*– desata dudas en estudiosos de este espacio que cuestionan el éxito de un razonamiento moral por dos condicionantes: la naturaleza de la información impide pensar [Carr, Spitzer, Illouz] y el carácter débil de las relaciones ciberespaciales impide profundizar [Han, Bauman]. Se describen brevemente ambas críticas.

Pensar es elegir

La primera crítica a la construcción de una ética intersubjetiva se manifiesta por la incapacidad de lidiar con el exceso de información. La construcción *ecopoiética* supone un acceso masivo a entes informacionales del espacio virtual que impide el pensamiento profundo. Esta es la tesis que anticipa Nicholas Carr en su famoso artículo²³¹ de 2008 y, tras sus

²²⁹ Sam Han, «Theorizing New Media: Reflexivity, Knowledge, and the Web 2.0», *Sociological Enquiry* 80, n.º 2 (mayo de 2010): 200-213.

²³⁰ Han, 205.

²³¹ Nicholas Carr, «Is Google Making Us Stupid? What the Internet is doing to our brains», *The Atlantic*, agosto de 2008.

investigaciones, concluye que el espacio virtual “adormece, anestesia nuestra capacidad de aprendizaje y de razonamiento”²³². Las reservas a la posibilidad de alcanzar un sólido conocimiento a través del espacio virtual inician una fuerte corriente negacionista contra dicho espacio. Esta dificultad es elaborada por la socióloga Eva Illouz quien considera que “Internet dificulta la capacidad para negociar con nosotros mismos lo que queremos”²³³ por la falta de dependencia mutua que existe en las relaciones virtuales. Esta forma de interactuar en la que existe un continuo acceso a datos e interminables posibilidades de elección está reduciendo “nuestras capacidades de atribuir valor a los objetos y a los individuos”, que son reificados. Cita como ejemplo la aplicación de contactos Tinder en la que se examinan o valoran perfiles virtuales de personas en segundos, tan solo mediante una imagen, a modo de catálogo de muebles. Se produce la cosificación de las relaciones. Illouz describe al sujeto actual cansado de intentar tomar partido ante elecciones que le superan. Ante la dificultad que plantea procesar tal variedad de información, el sujeto decide no elegir. Decide tomarlo todo. Según la autora, el individuo abandona la deliberación dando lugar a fenómenos como el poliamor y prácticas de elección de pareja en entornos virtuales que son resultado de la imposibilidad de realizar una elección racional. La imposibilidad de discernir la relevancia hace que simplemente se elija. Si el conocimiento se convertía en acción –según Lash–, el pensamiento se convierte en elección –según Illouz.

²³² Nicholas G Carr, *Atrapados: cómo las máquinas se apoderan de nuestras vidas* (Madrid: Taurus, 2014), Contraportada.

²³³ Eva Illouz, *Intimidades congeladas: las emociones en el capitalismo*, trad. Joaquín Ibarburu (Buenos Aires: Katz, 2007), 207.

La Sociedad de la Transparencia

Las dificultades para tomar decisiones son también resultado del vacío creado por el tipo de relaciones modernas: positivas y sin fricción. El filósofo Han critica ferozmente una sociedad en la que “bajo el dictado de la transparencia, las opiniones disidentes o las ideas no usuales ni siquiera llegan a verbalizarse. Apenas se osa algo”²³⁴. Para el autor “las significaciones surgen a través de umbrales y transiciones, de resistencias”²³⁵ y su apreciación es que la sociedad virtual se compone de individuos asépticos que no interfieren entre sus ideas, un espacio que contribuye a la fabricación de hombres iguales que detestaba Nietzsche. Esta falta de negatividad que se verbaliza en la sociedad positiva es criticada duramente por Han e identificada como suelo no fértil para el pensamiento.

Por su parte el filósofo Tristán García incide en la necesidad de la resistencia entre el pensamiento de los individuos. El autor defiende el derecho a ser incoherente como fundamento para la construcción de una Ética. Para García, “el sentimiento de existir nace de esta confrontación que no tiene final –de esta batalla constante entre la vida que se piensa y el pensamiento que finalmente se vive”²³⁶. Un espacio virtual vacío de fricción, sin incoherencia o disenso, podría representar ser una circunstancia insalvable para la ética y el pensamiento crítico.

²³⁴ Byung-Chul Han, *En el enjambre*, trad. Raúl Gabás (Barcelona: Herder, 2014), 36.

²³⁵ Byung-Chul Han, *La sociedad de la transparencia*, trad. Raúl Gabás (Barcelona: Herder, 2013), 63.

²³⁶ Tristan Garcia, «Je veux tout penser, mais sans jamais rien détruire», *Philosophie Magazine*, mayo de 2016, 73.

Las críticas expuestas son estimulantes para la reflexión, pero parecen ignorar pautas sociales que las contradicen. Si bien es cierto que las redes sociales facilitan al individuo la gestión de su entramado social, permitiéndole controlar sus interacciones con herramientas como el ocultamiento selectivo²³⁷, cualquiera que se asome al espacio virtual puede comprobar la existencia de multitud de fricciones. Valga por el momento tan solo mencionar el comportamiento extendido de los *haters*, individuos que de forma consistente se oponen a un comportamiento u opinión. Tampoco la crítica de Carr o Illouz parece mantener su consistencia. Si bien la capacidad de procesamiento de información del individuo es limitada, el espacio virtual ya ha encontrado la manera de ordenar esa información –TripAdvisor, Booking– de manera que pueda ser asimilada por el individuo. Y no hay razón para pensar –exceptuando el factor entrópico– que el desorden informativo vaya a crecer por encima de los esfuerzos por organizar la información.

La facultad de pensar es vital para ejercer la libertad, para relacionarse y, por tanto, para el desarrollo de cualquier ética pues “el pensamiento es la energía más sutil y necesaria de cuantas existen”²³⁸. Aunque la estructura psicológica del sujeto virtual disminuya la introspección a través del *ego*, el carácter ético del individuo se expande por las altas demandas de interacción del espacio virtual.

²³⁷ El ocultamiento selectivo –selective avoidance– permite ocultar la información que el individuo considere no afín a sus intereses.

²³⁸ Amelia Valcárcel, *Ética contra estética* (Barcelona: Crítica, 1998), Presentación, IX.

4. EXTIMIDAD

Los habitantes del espacio virtual expresan de modo habitual sus emociones, sus afectos. Por diversas razones, la comunidad digital “transporta más afectos que la comunicación analógica”²³⁹. Por un lado, el sujeto virtual ahora desprovisto de su forma tradicional de expresión a través del cuerpo utiliza nuevos usos del lenguaje a través de signos poéticos –*emoticonos*– con alto contenido emocional. Dicha forma de comunicación facilita un intercambio emocional que en algunos casos permite transmitir ciertas emociones –sentimiento de sonrojo– con mayor facilidad que a través del cuerpo; lo que era indecible es quizás ahora menos indecible. Han reconoce que “la aceleración de la comunicación favorece la emocionalización [...] lleva a la dictadura de la emoción”²⁴⁰, pero considera que la exposición de sentimientos se debe a la existencia de un mercado en el que se exponen, venden y consumen intimidades. Para el autor, la mera adición de Likes no tiene ningún valor, forma parte de un proceso de reconocimiento o reificación carente de intención subjetiva real. El autor considera que el espacio virtual no es dialogístico y “la intencionalidad de la exposición destruye toda interioridad”. Han asocia las emociones a la performatividad que, según él, nunca aporta al individuo un sentimiento constativo, un sentido de narración.

Por otro lado, Eva Illouz indica que es la ausencia de cuerpo del sujeto virtual la que permite que las emociones surjan de un yo más auténtico, que desea combatir el déficit de reconocimiento producido por las sociedades

²³⁹ Byung-Chul Han, *En el enjambre*, trad. Raúl Gabás (Barcelona: Herder, 2014), 16.

²⁴⁰ Byung-Chul Han, *Psicopolítica: neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*, trad. Alfredo Bergés (Barcelona: Herder, 2014), 72.

modernas. En opinión de Illouz, que el individuo hable tanto de sí mismo en dicho espacio estaría más ligado a una búsqueda de reconocimiento que a un deseo de relacionarse, por lo que el individuo hace un uso terapéutico del ciberespacio. La autora considera que la tecnología convierte la ausencia en presente pero no en presencia, pues está falta del objeto –cuerpo– en sí. En su obra *Intimidades congeladas*, Illouz critica que el espacio virtual promueve el conocimiento cognitivo carente de la estructura emocional. El individuo virtual objetiva las emociones y estados de ánimo: se tipifican, se transmiten y contagian con mayor facilidad. Los modos de expresión de los sujetos virtuales son cada vez más estándares, como se puede comprobar en Facebook o Twitter.

Aunque Han e Illouz se muestren críticos respecto a que el terreno de las emociones se estandarize o mercantilice, lo cierto es que el trasiego de sentimientos en el espacio virtual es muy significativo. Las emociones están íntimamente ligadas a la inteligencia como bien se ha encargado de investigar extensamente Daniel Goleman. Según el autor “existe evidencia de que las actitudes éticas que adoptamos en la vida se orientan en las capacidades emocionales subyacentes”²⁴¹. Por lo tanto, el intercambio continuo de demostraciones de afecto que sucede en el espacio virtual dificulta o favorece la capacidad de pensar del individuo. La frecuente búsqueda de confirmación del perfil virtual por parte de los demás persigue, según Paula Sibilía²⁴², obtener su legitimidad a través de la mirada ajena. Las investigaciones en el campo de la inteligencia emocional corroboran que esa búsqueda de confirmación obtiene su resultado pues “los estados de ánimos positivos

²⁴¹ Daniel Goleman, *Inteligencia Emocional*, trad. David Raga y Fernando Mora (Barcelona: Kairós, 2017), 28.

²⁴² Paula Sibilía, *La intimidad como espectáculo*, trad. Paula Sibilía y Rodrigo F. Labriola (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2013).

aumentan la capacidad de pensar con flexibilidad y complejidad, haciendo más fácil encontrar soluciones a los problemas”²⁴³.

En *La intimidad como espectáculo*, Paula Sibilia relata el cambio desde los modos de ser íntimos propios de siglos pasados a los actuales entornos virtuales de emociones e intimidades, dando lugar a lo que la autora llama *extimidad*. Este vuelco expresivo hacia afuera puede interpretarse como una renovación de la “relacionabilidad afectiva” de los sujetos virtuales. Así lo corroboran investigaciones recientes²⁴⁴ que demuestran la emergencia de un coste para los sujetos virtuales que deciden implicarse en la vida sentimental del otro: el denominado *cost of caring*. Esta liberalización de la interioridad produce personalidades *alterdirigidas* cuyo razonamiento moral se ve favorecido por el intercambio de emociones. La riqueza de los intercambios sentimentales se valora de forma mecánica por empresas como Facebook mediante la acumulación de Likes u otros datos. Aunque es difícil valorar si el reconocimiento –hecho por un *Me gusta*– conlleva implicación afectiva o supone un cierto interés existencial por el mundo o el papel del otro, “la moral ordena evaluar la intensidad de las impresiones y las ideas que nos emocionan”²⁴⁵. Mientras se sigue investigando el impacto moral del intercambio emocional no cabe dudar de su existencia. Como escribe Rousseau: “el hombre social, siempre fuera de sí, solo sabe vivir en la opinión de los otros y, por decirlo así, solo del juicio de ellos extrae el sentimiento de

²⁴³ Daniel Goleman, *Inteligencia Emocional*, trad. David Raga y Fernando Mora (Barcelona: Kairós, 2017), 152.

²⁴⁴ Keith Neil Hampton et al., «Social Media and the Cost of Caring» (Washington, DC.: Pew Research Center, 2015), <https://www.pewresearch.org/internet/2015/01/15/social-media-and-stress/>.

²⁴⁵ Tristan Garcia, *La vie intense: une obsession moderne* (Paris: Autrement, 2016), 99.

su propia existencia”²⁴⁶. El torrente de emociones presente en el espacio virtual faculta el desarrollo de la sensibilidad necesaria para mejorar el razonamiento moral del individuo.

CONCLUSIONES PARCIALES

La exposición de hallazgos fruto de la lectura crítica debe tener un límite. Se ha abordado el impacto moral del ciberespacio en el individuo desde la capa sociológica, filosófica y psicológica. No son unas más superficiales o profundas que otras, ni compiten entre ellas sino que se ha seguido el espíritu del gran pensador Isaiah Berlín –quien pronosticaba que para mantener los valores humanos que rigen el mundo, se debe llegar a acuerdos que impidan que una forma de vida elimine a sus rivales–; esta revisión crítica trata de dar cabida a la diversidad de formas de vida que conviven en el espacio virtual con la profundidad adecuada a los límites del saber, pues “no se puede tener todo lo que uno quiere –ni en la práctica ni siquiera en la teoría”²⁴⁷.

El estado de la cuestión da respuesta a las preguntas de esta investigación. A través del examen de las pautas sociales que aparecen en el espacio virtual se intuyen respuestas al cambio de paradigma que representa el espacio virtual, al tipo de individuo que genera y al impacto en su razonamiento moral. En síntesis, la investigación expone tres ideas. Los cambios en la forma de relacionarse despliegan comportamientos de RECIPROCIDAD, provocan la distribución de la CONFIANZA y posibilitan la fuerza

²⁴⁶ Victoria Camps, *El gobierno de las emociones* (Barcelona: Herder, 2011), 224.

²⁴⁷ Isaiah Berlin, «A Message to the 21st Century», *The New York Review of Books*, octubre de 2014, <http://www.nybooks.com/articles/2014/10/23/message-21st-century/>.

de la COACCIÓN MORAL. Estos hechos sociales llevan a intuir el amanecer de un razonamiento más desprendido de su Yo. En segundo lugar, el universo de la información transforma la forma de adquirir conocimiento para confeccionar un individuo que DELIBERA a través de la acción PARTICIPATIVA en ordenar y crear dicho conocimiento. Finalmente, la necesidad de representarse virtualmente fuerza al ciberindividuo a un autoconocimiento en evolución hacia un carácter ético cada vez más exigido por las demandas de interacción. A pesar de que puede que no se constituya en la forma de un *nosotros ético*, se vislumbra EL PASO DE UNA MORAL PENSADA A UNA MORAL VIVIDA.

La revisión del estado de la cuestión ha incluido tres perspectivas: la sociológica descriptiva, la filosófica valorativa y la psicológica empírica. Respecto a la óptica ética el estudio incluye dos aproximaciones construccionistas: la que propone Floridi mediante la Ética de la información y la ética de Vallor fundamentada en las teorías Aristotélicas de la virtud. Floridi opina que la ética de Aristóteles no puede utilizarse en el entorno social del espacio virtual pues –confeccionada para territorios menos extensos– dificulta la escabilidad para evaluar la moralidad del ciberespacio. Sin embargo, la Ética que propone Floridi avanza tan deprisa que se sitúa ya en un paso más allá: en el terreno cercano a la inteligencia artificial que sobrepasa las dimensiones de este estudio.

El estado de la cuestión –las metodologías aplicadas al estudio de espacio virtual a las que he tenido acceso– no dan respuesta clara a las hipótesis de cómo mejora la condición moral del individuo en el espacio virtual. Aunque sí se confirman comportamientos en dicha dirección, aún es pronto para confirmar su significación con algún criterio valorativo de amplia

aceptación. Lo que se manifiesta de forma clara es que los cambios en el pensar moral tienen que ver con LA CAPACIDAD SOCIAL del individuo y su ACCESO AL CONOCIMIENTO. Ambos elementos componen el prisma desde el cual razona el individuo. Por tanto parece razonable pretender contribuir a los estudios ya existentes con un enfoque que mezcla ambos elementos. Para ello se observa el espacio virtual a través de la sociología del conocimiento, teoría que expone como el conocimiento se convierte en realidad a través de las relaciones sociales. Esta teoría combinada con las teorías de marco pretende mostrar la evolución moral del individuo virtual. De esta forma, la presente investigación construye sobre los estudios revisados.

Antes de dar paso al desarrollo del marco teórico de esta investigación conviene aclarar qué se quiere decir cuando se investiga la posibilidad de que mejore el razonamiento moral del individuo. Para ello hay que dar a conocer el suelo moral previo a la llegada del ciberespacio pues “para que un sujeto así aparezca y ejerza, necesita determinado clima moral”²⁴⁸. A la ubicación de este sujeto en su clima, a su contextualización, se dedica el próximo capítulo.

²⁴⁸ Amelia Valcárcel, *Ética contra estética* (Barcelona: Crítica, 1998), Presentación, XV.

4. EL SUELO MORAL DE LA MODERNIDAD

*“Debemos comparar lo que es comparable:
una virtud egipcia a un templo egipcio;
Sócrates a sus compatriotas y a los hombres
de su tiempo, y no a Spinoza o a Kant”²⁴⁹.*

En tiempos del imperio romano se podía disponer de la vida de un esclavo si éste no conseguía pagar sus deudas. Dicha práctica es hoy moralmente reprobable. Comprender el contexto social es esencial cuando se investigan hechos de cualquier época: sea la edad de bronce o la actualidad. Los usos sociales que cada época adopta dotan a la sociedad de un contenido moral que se instala en sus miembros. Recuerda a lo que Carl Jung llamaba el inconsciente colectivo, “algo así como una patria común y desconocida”²⁵⁰ que puede apoderarse de la voluntad del individuo. Ese lugar común acoge a la moral concreta, aquélla que según MacIntyre existe en un tiempo y espacio determinado, en culturas y entornos sociales específicos.

²⁴⁹ Alain Finkielkraut, *La derrota del pensamiento*, trad. Joaquín Jordá (Barcelona: Anagrama, 1994), 12.

²⁵⁰ Juan Arnau, «En la mente de Carl Jung», *El País*, 9 de diciembre de 2016, https://elpais.com/cultura/2016/12/09/babelia/1481283788_980535.html.

El objetivo de este capítulo es dar a conocer el estado del razonamiento moral en la época en la que aparece el espacio virtual. Dado que la presente investigación defiende la hipótesis de que el individuo mejora su razonamiento moral con la llegada del ciberespacio, es necesario aclarar de qué estado se parte al establecer tal afirmación. Se trata por tanto de exponer las condiciones de moralidad anteriores a la llegada de *la fase social* del ciberespacio –definida como la web 2.0– en la que aparecen las redes sociales a finales de la década de los años 80. Es una época concreta que da lugar a una moral concreta. Sin embargo y dado que la moral se construye en el tiempo, sin aviso y entrelazada con los hábitos de los individuos, para exponer las condiciones morales de dicha época es necesario emplear una perspectiva histórica de amplitud. De lo contrario se caería en un error semejante a cuando se define el carácter ético de un individuo por su conducta mostrada – el lunes de la semana pasada o la siguiente– un día específico. Por este motivo, para describir el sustrato moral del individuo en la década de los 80, se opta por situarle en el contexto histórico al que pertenece: la Modernidad.

La metodología que se emplea para contextualizar al individuo presenta dos fases. En primer lugar, se introduce la Modernidad como la época aún vigente que conforma al sujeto moderno. Para entender la trascendencia de la Modernidad es imprescindible la comparación con las épocas premodernas que la preceden, por lo que se incluye ésta en forma breve. En segundo lugar, se profundiza en el período reciente de la Modernidad en el cual aparece el ciberespacio. Dado su aceptado uso en la academia, se opta a efectos prácticos por denominar a dicha época la *Modernidad Tardía*. Se procede entonces a exponer que tipo de sociedad existe en este periodo, en qué condiciones sociales se desarrolla el razonamiento moral del *homo pre-Internet*. Este será el suelo moral que sirva como base comparativa para el propósito de la presente investigación:

argumentar que el ciberespacio altera dicho contexto social produciendo una mejora en el razonamiento moral del individuo.

Para acometer el primer objetivo de este capítulo –introducir la Modernidad– se utiliza como guía principal al filósofo Alasdair MacIntyre²⁵¹ cuya obra *Tras la Virtud* publicada en 1981 recorre de forma magistral la evolución de la condición moral del individuo desde épocas premodernas. La elección de MacIntyre viene determinada por dos motivos. Por un lado, el autor considera que, para llevar a cabo el razonamiento práctico de forma reflectiva, crítica y constructiva, “el individuo debe examinar sus deseos desde su conocimiento de lo que es bueno”²⁵² para la circunstancia inmediata y lo que es bueno para su objetivo final. Para el autor, el conocimiento de *lo bueno* constituye un factor esencial para razonar moralmente. Por otro lado, para MacIntyre “el razonamiento deliberado es esencialmente social”²⁵³, necesita ser llevado a cabo en la compañía de otros. Por tanto, MacIntyre explica la moralidad del individuo a través del relato de la evolución de ambos factores: el conocimiento del bien y el tipo de relaciones sociales que mantienen los individuos. Pues para el autor, “lo que compartimos con otros [conocimiento] depende crucialmente de las relaciones sociales en las que nos

²⁵¹ Alasdair MacIntyre es un filósofo escocés conocido por su contribución a la filosofía moral y política. Tras estudiar en Londres, obtuvo sendas maestrías en las Universidades de Manchester y Oxford. Su extensa labor docente se ha desarrollado en numerosas universidades inglesas y americanas. Desde el año 2010 es profesor emérito en la Universidad de Notre Dame en Indiana y la Universidad de Duke.

MacIntyre se aproxima a la filosofía moral desde la vertiente Aristotélica otorgando gran peso a las tradiciones que conforman las ideas y acuerdos comunes entre individuos. Su celebrada obra *Tras la Virtud* se ha convertido en referente para comprender el estado de la moral de la Modernidad desde la visión Aristotélica de la práctica moral y política.

²⁵² Alex Voorhoeve, *Conversations on Ethics* (Oxford: Oxford Univ. Press, 2011), 120.

²⁵³ Voorhoeve, 120.

encontramos”²⁵⁴. El autor reconoce de esta forma la importancia del vínculo entre el conocimiento y las formas en las que los individuos se relacionan en sociedad. Esta perspectiva es útil por dos motivos. Por un lado, sirve para diagnosticar el estado del razonamiento moral del individuo moderno. En segundo lugar, se complementa de forma ideal con el marco teórico elegido para esta investigación: la sociología del conocimiento.

Para acometer el segundo objetivo –analizar el período reciente en el que aparece el ciberespacio– esta investigación se pregunta si cambia la forma de razonamiento moral que se ha atribuido al individuo de la Modernidad. Para ello, se utilizan las ideas de dos actitudes críticas con la Modernidad: la Postmodernidad ²⁵⁵ y la denominada Modernidad Tardía ²⁵⁶ o época Tardomoderna. Para exponer lo singular de la Postmodernidad se utilizan

²⁵⁴ Voorhoeve, 121.

²⁵⁵ El término Postmodernidad admite diferentes acepciones. Se utiliza aquí para describir la actitud filosófica que considera que el pensamiento impulsado por la Modernidad fracasó en su intento de lograr la emancipación de la humanidad y de que un proyecto semejante es imposible o inalcanzable en las condiciones actuales. Aunque el término se utiliza con anterioridad a la publicación de *La Condición Postmoderna* de Lyotard en 1979, en aras a situarse en una época más o menos concreta, se toma esta fecha como referencia de cuando las ideas de la Postmodernidad toman vigencia.

²⁵⁶ Se entiende por Modernidad Tardía o período Tardomoderno a la actitud que mantienen los sociólogos y teóricos sociales como Scott Lash, Ulrich Beck, Zygmunt Bauman y Anthony Giddens contra la actitud de la Postmodernidad. La Modernidad Tardía considera que las características principales de la Modernidad siguen vigentes. El término se utiliza aquí de forma laxa para dar cabida a todas aquellas categorías –Modernidad líquida, modernización reflexiva, sociedad de la transparencia, sociedad del riesgo, globalización, capitalismo tardío o cognitivo– que percibidas como una radicalización de la Modernidad resultan conceptos más eficientes de análisis que el de Postmodernidad para sentar las bases del estado de razonamiento moral del individuo antes de la llegada del espacio virtual.

como base las ideas que el filósofo y sociólogo Jean-François Lyotard²⁵⁷ expresa en su tratado del saber *La Condición Postmoderna* publicado en 1979. Por último, para describir el estado del razonamiento moral en la época Tardomoderna –en la que nace el espacio virtual–, se cuenta de forma principal con la ayuda del pensamiento de los sociólogos Richard Sennett²⁵⁸ y Zygmunt Bauman²⁵⁹ que junto a la crítica filosófica de Byung Chul-Han y de

²⁵⁷ Jean-François Lyotard es un filósofo, sociólogo y teórico francés conocido por su formulación y análisis de la Postmodernidad en la condición humana. Sus investigaciones sobre la indiferencia evolucionaron hacia un discurso que critica la sociedad postmoderna y los metadiscursos. Su obra *La condición postmoderna* es especialmente relevante para describir como la eficiencia supera a la verdad en la Postmodernidad.

²⁵⁸ Richard Sennett es un sociólogo estadounidense adscrito a la corriente del pragmatismo. Estudió en la Universidad de Chicago y se doctoró en la Universidad de Harvard a los 26 años. Durante la década de los 80 se dedicó a enseñar en Harvard y asesorar a la UNESCO. A partir del año 1995 su labor docente se alterna entre la New York University y la London School of Economics.

Es autor de 17 libros y numerosos artículos científicos y ha sido reconocido y premiado en el campo de la sociología por multitud de instituciones. La obra de Sennett pertenece al género de los estudios culturales. Su objetivo es averiguar como individuos y grupos encuentran sentido a los hechos materiales que suceden en los lugares donde viven y en el tipo de trabajo que desempeñan. Como analista social se encuentra en el final de una reciente línea de pragmatismo americano identificada actualmente por Richard Rorty y Richard Bernstein e iniciada tiempo ha por Williams James.

Para la presente investigación se ha estudiado la reciente obra del autor desde el año 1998. En concreto, son especialmente relevantes cuatro de sus ensayos: *La corrosión del carácter*, *El respeto*, *La cultura del nuevo capitalismo* y *El artesano*. La obra del autor describe el impacto negativo del capitalismo flexible en la construcción del carácter moral del individuo.

²⁵⁹ Zygmunt Bauman es un sociólogo nacido en Poznan, Polonia en 1925. Tras un forzado período en el exilio huyendo de los nazis, retorna de la Unión Soviética para impartir clases de filosofía y sociología en la Universidad de Varsovia. En 1968 de nuevo se ve obligado a abandonar el país con rumbo a Estados Unidos, Israel y Canadá, países donde continuará su labor docente hasta recabar en la ciudad de Leeds, en Inglaterra.

otros autores como Yuhal Harari²⁶⁰ y Harmut Rosa²⁶¹, contribuyen a esclarecer qué tipo de razonamiento moral ostenta el individuo cuando aparece el espacio virtual.

LA MODERNIDAD

La Modernidad se distingue por defender el proyecto de la ilustración. Para Kant, éste se traduce en la preeminencia del uso de la *Razón*: la capacidad del propio entendimiento. Para comprender la esencia de dicha aportación, se propone imaginar la Modernidad como una edad *Intermedia*:

Su obra comprende 57 libros y más de 100 ensayos. De entre su amplia obra, son de especial trascendencia para esta investigación los ensayos escritos a finales de los años 80. En ellos, Bauman describe los tiempos actuales a través de la expresión *modernidad líquida*, mediante la cual trata de describir las exigencias de fluidez, flexibilidad, adaptación y cambio que se imponen en el individuo contemporáneo.

²⁶⁰ Yuhal Harari es un historiador israelita cuya labor docente se desarrolla en la Universidad de Jerusalén. Tras obtener su doctorado en Oxford, se ha dedicado a relatar la historia del mundo obteniendo amplio éxito internacional. Su trilogía *Sapiens* (pasado), *Homo Deus* (futuro) y *21 lecciones para el siglo XXI* (presente) es relevante para asegurar la perspectiva histórica en la descripción del contexto social del individuo contemporáneo.

²⁶¹ Harmut Rosa es un filósofo y sociólogo alemán que enseña en la Universidad de Friedrich-Schiller, de Jena y en la New School of Social Research, de Nueva York. Pertenece a una nueva generación de pensadores que trabajan dentro del campo de la Teoría Crítica (Escuela de Frankfurt). Tres de sus ensayos son de especial importancia para esta investigación: *Alienación y aceleración*; *Social acceleration: A new theory of modernity*; y, *La résonance: une sociologie de la relation au monde*. Rosa examina los efectos de los procesos de aceleración de la sociedad contemporánea para desarrollar una crítica de la temporalidad en la Modernidad Tardía. Su crítica es innovadora y fundamental para entender las formas de relacionarse contemporáneas. Además, es quizás el primer autor en proponer una solución para superar el aceleracionismo social y restablecer la relación del individuo con el mundo. Para ello desarrolla el concepto de *Resonancia*.

una época de razón entre dos épocas sin razón, en la que el individuo dispone de libertad para relacionarse, para pensar, en la que el uso de su cabeza le caracteriza. No se dispuso de *tal* libertad para razonar en un pasado premoderno, ni parece que se vaya a disponer de ella en un futuro posthumanista²⁶². La Modernidad se puede representar de este modo como un valle entre sinrazones, una *Edad que Media*, en la que existe un *ethos*, en la que por fin y aún, se puede pensar en alcanzar un progreso moral.

Para entender lo radical de la propuesta moderna –y su influencia en la conformación del razonamiento moral del individuo– es necesario conocer sus antecedentes: qué creencias preceden a la *Razón* moderna y en qué tipo de contexto social aparecen, pues solo “a la luz de esta historia podemos comprender cómo llegaron a producirse las idiosincrasias del discurso moral cotidiano contemporáneo”²⁶³. El recorrido que MacIntyre hace *Tras la Virtud* sirve para entender el gran cambio que supone la Modernidad con respecto a las sociedades premodernas. A ese menester se dedican los dos siguientes epígrafes.

PREMODERNIDAD

En las sociedades de la Antigüedad no reina la *Razón*. Pensar no figura en el horizonte del individuo. El sujeto se identifica por pertenecer a un grupo

²⁶² Se utiliza el término Posthumanismo para aludir a la corriente de pensamiento que aspira a superar al humanismo en un período futuro. La tendencia se basa en la convicción –defendida notablemente por la Universidad de la Singularidad financiada por Google –de que se podrá desarrollar conexiones neurológicas en materia no biológica, por ejemplo, de silicio. Y por tanto, vaticina el final de la exclusividad del pensamiento para el ser de carbono actual.

²⁶³ Alasdair C MacIntyre, *Tras la virtud*, trad. Amelia Valcárcel (Barcelona: Crítica, 2009), 56.

que le atribuye su honor, que le dicta sus obligaciones y deberes. En estas sociedades heroicas,

*la tradición no solo representa lo que “se hace” en una sociedad, sino también lo que “debería hacerse” [...] la tradición y rutinarización de la conducta cotidiana están estrechamente vinculadas entre sí*²⁶⁴.

El razonamiento moral del *héroe* es inexistente pues se le considera hombre no por usar la razón sino por desempeñar bien *su papel social*. Tal y como recogen los relatos homéricos, el individuo carece de interés por el mundo exterior pues su clan y estirpe ya le proporciona las respuestas: “moral y estructura social son de hecho una y la misma cosa en la sociedad heroica”²⁶⁵. En esas circunstancias, resulta difícil imaginar a un *héroe* que antes de pasar a la acción dividiera *cartesianamente* todas “las dificultades que había de examinar en tantas parcelas como pudiera y como fueran necesarias para su mejor resolución”²⁶⁶. El individuo de la sociedad tradicional asume un sentido en la vida meramente funcional en el que no se ve forzado prácticamente a elegir. Es decir, carece de la necesidad de razonar. Esta ausencia de elección –de razonamiento–, le provee de certidumbre.

En tiempos de Aristóteles nace una primera *Razón* subordinada. El individuo subordina su razonamiento a una *esencia* que define su verdadero fin. Sus acciones adquieren moralidad por su adecuación a dicha *esencia*. La

²⁶⁴ Anthony Giddens, «Vivir en una sociedad postradicional», en *Modernización reflexiva: política, tradición y estética en el orden social moderno*, ed. Jesús Albores (Madrid: Alianza, 2001), 87-94.

²⁶⁵ Alasdair C MacIntyre, *Tras la virtud*, trad. Amelia Valcárcel (Barcelona: Crítica, 2009), 158.

²⁶⁶ René Descartes, *El discurso del método*, trad. Fernando Alonso (Madrid: Akal, 2007), 34.

nueva moralidad es fruto de un nuevo contexto social en el que aparece la *polis*. La ciudad-estado determina ahora las relaciones de dependencia entre los individuos cuya comunidad moral deja de depender del *clan* familiar. Para Aristóteles, la voz racional depende del desarrollo de las virtudes en la ciudad-estado. “El ser buen hombre estará, según todo punto de vista griego, por lo menos muy vinculado a ser un buen ciudadano”²⁶⁷. El razonamiento práctico –*phrónesis*– se adquiere mediante la enseñanza, pero requiere también el desarrollo de las virtudes. Según Aristóteles para razonar el individuo debe practicar las virtudes que sean necesarias para construir un carácter moral en acuerdo con su propia *esencia*.

El razonamiento moral del individuo se subordina por segunda vez en la Edad Media. La *Razón* cede ante la *Fe* –*Philosophia ancilla theologiae*–. La deliberación moral se sujeta a la autoridad de los textos antiguos que ahora reinterpretan a Aristóteles desde las principales tradiciones: cristiana (Santo Tomás), árabe (Maimónedes) y judaica (Averroes). El individuo de la Edad Media abandona la magnanimidad aristotélica, admite su vulnerabilidad, y acude en ayuda de “«la chispa de la conciencia», *scintilla conscientiae*, cuya misión es corregir los errores de la razón y dominar los apetitos sensibles”²⁶⁸. El razonamiento moral del individuo reconoce la inclinación natural al bien: a conservar en la conciencia un conocimiento de la ley moral. Esta forma de razonar recibe varias denominaciones a lo largo de la época: *sindéresis*, hábitos de los primeros principios, juicios naturales, etc. En todos los casos, la

²⁶⁷ Alasdair C MacIntyre, *Tras la virtud*, trad. Amelia Valcárcel (Barcelona: Crítica, 2009), 172.

²⁶⁸ José Ferrater Mora y Josep-Maria Terricabras, *Diccionario de filosofía T. 4* (Barcelona: Ariel, 2004), 3294.

ley natural que dirige el razonamiento se subordina a un Dios, que pasa a ser la causa primera. La Fe se antepone a la razón.

A lo largo de la tradición antigua, el razonamiento moral reconoce siempre que existe un orden cósmico. La creencia en mitos o ficciones – fuesen el destino (*telos*), una (*esencia*), o determinada (*religión*) “acostumbraron a la gente, casi desde el momento del nacimiento, a pensar de determinada manera”²⁶⁹, subordinando el individuo su razonamiento a dicho orden. Pero algo cambia hacia el S. XVII.

MODERNIDAD

“Convertíos en individuos [...] Ya no dependéis de vuestra familia o comunidad [...] Nosotros, el Estado y el mercado, cuidaremos de vosotros”²⁷⁰.

La Modernidad defiende el poder de la *Razón* del individuo. Supone el rechazo a las nociones de naturaleza humana y de *telos* que gobiernan las épocas premodernas. Sin *telos* el individuo se erige en autoridad y puede prescindir de los antiguos preceptos morales de la religión. Descartes se enfrenta al dogma *escolástico* para defender la autonomía de la razón del individuo y liberarlo de la conciencia opresora. El filósofo inicia un cambio que afecta el objetivo tradicional de la filosofía. A partir de *las Meditaciones*, la

²⁶⁹ Yuval N Harari, *Sapiens, De animales a dioses: Una breve historia de la humanidad*, trad. Joandomènec Ros (Barcelona: Debate, 2014), 185.

²⁷⁰ Harari, 394.

filosofía abandona la tarea de *enseñar a vivir* al individuo para enfocarse en fundamentar las causas primeras de la realidad. El razonamiento moral cede el dominio del conocimiento a la ciencia, que inicia una época de fundamentaciones. Se produce el declive de las creencias religiosas, hecho que se conoce como *la caída de los grandes relatos*.

La razón práctica *kantiana* acaba con la influencia de criterios externos y contenidos derivados de la experiencia. Según Foucault²⁷¹, Kant presenta la *Aufklärung*²⁷² como una salida, como un final que constituye tanto un hecho histórico como una obligación. Kant cierra la época en la que el individuo cede la autoridad de su pensamiento a *Otro* para iniciar el uso de su propia razón. Foucault, sin embargo, entiende la Ilustración “más como una actitud que como un período de la historia”, como el “*ethos* filosófico propio [...] en tanto que seres libres”²⁷³. Lo que el autor quiere decir es que la Modernidad supone por primera vez pensar el presente, destinar atención a lo real.

La actitud de reflexión sobre el presente surge en un contexto social diferente a los períodos premodernos. El trabajo –que ahora se realiza fuera del núcleo familiar– se convierte en la forma de asegurar la supervivencia. Este cambio en el que el individuo trabaja para un capital desconocido transforma las relaciones de la comunidad que adquieren formas burocráticas carentes del componente social. Se configura así un *mundo institucional* que dota a la moral de un fundamento racional. La pérdida del carácter social es destacada por el sociólogo Alain Touraine para quien la Modernidad “da

²⁷¹ Michel Foucault, *Sobre la ilustración*, trad. Javier De La Higuera, Eduardo Bello, y Antonio Campillo (Madrid: Tecnos, 2015), 74.

²⁷² Denominación dada al movimiento racionalista de la Ilustración del S.XVIII en Alemania.

²⁷³ Foucault, *Sobre la ilustración*, 93.

fundamentos no sociales a los hechos sociales e impone la sumisión de la sociedad a principios o valores que en sí mismos, no son sociales”²⁷⁴.

Aunque la *Razón* de la Modernidad mantiene vigente sus principales ideas de progreso –mejor tecnología, crecimiento económico, aumento de la investigación científica y de la especialización–, la premisa del poder absoluto de la Razón se debilita en tiempos recientes. La erosión que experimenta el poder del razonamiento moral autónomo queda patente en la crítica de la Modernidad que exponen los nuevos discursos de la Postmodernidad y la Modernidad Tardía.

Postmodernidad

“No se puede saber lo que es el saber, es decir, qué problemas encaran hoy su desarrollo y su difusión, si no se sabe nada de la sociedad donde aparece”²⁷⁵.

La Postmodernidad duda del poder de la *Razón* ilimitada de la Modernidad. Al reconocer los límites del conocimiento científico para resolver los problemas de la condición humana, se pierde el fervor por la ciencia. El individuo adquiere conciencia de que no puede alcanzar la perfección a través de un conocimiento que no siempre produce progreso. El contexto social en el que se desarrolla el individuo muestra ejemplos de dicha contingencia: recursos naturales limitados, estado precario de la seguridad social,

²⁷⁴ Alain Touraine, *Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy*, trad. María Tabuyo y Agustín L. Tobajas (Barcelona: Paidós, 2005), 96.

²⁷⁵ Jean-François Lyotard, *La condición postmoderna: informe sobre el saber*, trad. Mariano Antolín Rato (Madrid: Cátedra, 2008), 33.

diferencias de género en la división del trabajo. El razonamiento del individuo adquiere humildad sin mejorar la conciencia moral.

Para superar dicho contexto, surge la *Razón eficaz*. La sociedad de la abundancia –que resulta del progreso científico– modifica el tipo de relaciones sociales que ahora se orientan menos a la producción –del bien común– y más al consumo individual –que requiere especialización–. Surge “una sociedad más compleja, caótica incluso; y [...] en este caos relativo residen nuestras esperanzas de emancipación”²⁷⁶. El individuo carece del conocimiento de las antiguas certezas para validar los nuevos hechos sociales que quedan sujetos a su libre interpretación. En consecuencia, el razonamiento se aleja del entendimiento, busca la eficiencia y se legitima por criterios racionales de utilidad.

El razonamiento moral se vuelve eficaz. La idea de progreso ya no va ligada a la razón sino a fenómenos como la globalización o la tecnología. En el nuevo contexto multicultural, el carácter etnocéntrico y autoritario de la Modernidad pierde su validez en favor de una eficiencia que carece de moral. El filósofo y sociólogo Baudrillard afirma la falta de conciencia,

*esta sociedad ha pasado a ser eficaz y operativa en todo, pero sin creer en ello, aunque en la mayor parte de los casos sin conciencia de esta falta de fe [...] somos agnósticos sin saberlo [...] es un esnobismo de la operatividad, una neurosis del resultado*²⁷⁷.

²⁷⁶ Gianni Vattimo, *La sociedad transparente*, trad. Teresa Oñate (Barcelona: Paidós, 1990), 78.

²⁷⁷ Jean Baudrillard, *El intercambio imposible*, trad. Alicia Martorell (Madrid: Cátedra, 2000), 75.

La Postmodernidad muestra un individuo que ya no cree en el conocimiento para llevar a cabo su razonamiento. Su razonamiento moral queda por tanto desprovisto del concepto de lo que es bueno para conducir una vida que merezca la pena. El individuo sustituye los criterios morales por una eficacia desprovista de moral. Como todo movimiento de reforma, la Postmodernidad tiene sus oponentes entre los que destaca el filósofo Jürgen Habermas²⁷⁸, quien aboga por un nuevo proyecto filosófico que constituya una nueva ilustración pues “la Modernidad siempre le pareció un proyecto inacabado”²⁷⁹. Ese testigo lo recogen autores como Harmut Rosa en la denominada Modernidad Tardía quien sin romper con las bases de la Modernidad contribuye con nuevos conceptos a actualizar la descripción del estado del razonamiento moral del individuo en la época contemporánea.

Modernidad Tardía

“Lo que hoy parece una cuestión puramente intelectual –el hecho de que, despojados de la verdad formular, todas las pretensiones de conocimiento son corregibles, incluida cualquier tipo de meta afirmación sobre ellas – se ha convertido en una condición existencial de las sociedades modernas”²⁸⁰.

²⁷⁸ Véase Jürgen Habermas, «La Modernidad un proyecto incompleto» en *La Posmodernidad*, ed. Hal Foster (Barcelona: Kairós, 2002) y *El discurso filosófico de la modernidad*, (Buenos Aires: Katz, 2008).

²⁷⁹ William Outhwaite, *Habermas a Critical Introduction* (Stanford: Stanford University Press, 2009), 1.

²⁸⁰ Anthony Giddens, «Vivir en una sociedad postradicional», en *Modernización reflexiva: política, tradición y estética en el orden social moderno*, ed. Jesús Albores (Madrid: Alianza, 2001), 112.

La Modernidad Tardía cuestiona *el uso de la Razón*. Tras el declive de la razón poderosa de la Modernidad y el intento de rescate de la razón eficaz de la Postmodernidad, el mundo tardomoderno duda de que sea necesario razonar. El individuo cambia el pensar por el reflexionar: el razonamiento sobre cómo se razona. Esta reflexión –que sucede de forma individual pero no introspectiva a través de las interacciones sociales que permiten las redes– da lugar a una “autonomía construida socialmente”²⁸¹.

El razonamiento moral pierde su sentido original cuando ya no existe una forma mejor de resolver los temas. Al aparecer múltiples estrategias para alcanzar el conocimiento, el conocimiento deja de ser objetivo y pasa a ser intencional. La multiciplidad de asuntos debilita el poder de la razón para controlar semejante situación. La falta de acuerdo en los criterios complica la toma de decisiones y “las ciencias establecidas dejan de tener el poder definitivo para finalizar con las disputas”²⁸².

Esta situación que incapacita al razonamiento se produce en un contexto social específico en el que la revolución de las tecnologías y la expansión de los mercados configura una sociedad que rompe con los modelos de vida colectiva del pasado. En esta sociedad postindustrial se deja de creer en la esfera de la cultura moral para abrazar la sociedad de la información o sociedad de redes. La Modernización no desaparece pues el individuo se mantiene ajeno a utilizar las antiguas creencias como base de su

²⁸¹ Ulrich Beck, Wolfgang Bonss, y Christoph Lau, «The Theory of Reflexive Modernization», *Theory, Culture & Society* 20, n.º 2 (2003): 26, <https://doi.org/10.1177/0263276403020002001>.

²⁸² Beck, Bonss, y Lau, 20.

razonamiento, pero sin embargo, sucumbe ante el desasosiego que le produce no alcanzar sentido alguno –al quedar la razón libre de criterios.

Lo que caracteriza este período es que *no se dispone de criterios claros para determinar lo que es justo y verdadero*. Sirva como ejemplo para ilustrar este diagnóstico la salida del Reino Unido de la Comunidad Europea. Para ello, trate de imaginarse una conversación entre varios individuos sobre la conveniencia o no del *Brexit*²⁸³. Probablemente el debate interminable de las múltiples visiones del asunto no alcance una verdad de consenso o consenso de verdad. La falta de criterios para determinar LO QUE ES JUSTO Y VERDADERO produce una sociedad de individuos sin intenciones unidos tan solo por un entramado lingüístico peculiar.

El mundo contemporáneo –descrito aquí con la ayuda de la visión tardomoderna– está insertado en una Modernidad y Postmodernidad aún no difuntas. De hecho, podría considerarse a la Modernidad Tardía como una pequeña muñeca rusa encajada en una más grande –la Postmodernidad– que, a su vez, se encaja en otra aún mayor –la Modernidad. El aire que contiene la Modernidad permea tanto en la Postmodernidad como en la Modernidad Tardía. Sin embargo, el contexto social tardomoderno posee rasgos específicos que merecen contarse por separado para exponer *la falta de*

²⁸³ Nombre con el que se conoce la salida del Reino Unido de la Unión Europea, unión de las palabras inglesas *Britain* y *exit*.

claridad existente en el razonamiento moral del individuo en el periodo en que aparece el espacio virtual.

EL CLIMA MORAL DE LA MODERNIDAD TARDÍA

Aunque muchos españoles lo desconocen, la costa malagueña produce aguacates, mangos y chirimoyas de gran calidad. La razón es que Málaga tiene el clima idóneo para que puedan crecer dichos frutos tropicales. Por el contrario, uno puede recorrer los Pirineos de oriente a occidente sin posibilidad alguna de toparse con tales frutos. El clima frío de las altas montañas impide que se produzcan dichos alimentos. El clima no es más que una serie de condiciones medias perceptibles en el transcurso de mucho tiempo y que resulta de numerosos factores del entorno. En el caso del clima moral, esas condiciones hacen referencia al tipo de relaciones que se establecen entre los individuos. El clima moral de un período se puede comprender por tanto, como muestra MacIntyre, mediante la observación de dos factores: las relaciones sociales propiamente dichas y las creencias que guían a los individuos.

La Modernidad Tardía se caracteriza por ser un período SIN CREENCIAS en el que los *vínculos sociales* de las comunidades se deterioran en grado tal que complica al individuo su *actitud ética*. Esta época es conformada por sus antecesores: la primera Modernidad y la Postmodernidad, de las cuales el individuo hereda el ser autónomo y eficaz. Sin embargo, al individuo tardomoderno le ocurre como aquel individuo mayor de edad que exulta alegría al descubrir la *autonomía* de su entendimiento, pero se ve sorprendido cuando tras esforzarse en aplicarlo *eficazmente* no logra alcanzar un

razonamiento *diáfano*. Así es el período de la Modernidad Tardía: una época en la que el individuo *adolece de falta de claridad* en su pensamiento moral.

SIN CREENCIAS

“los individuos en las sociedades modernas se sienten moral y éticamente libres en una medida sin precedentes: nadie les dice lo que tienen que hacer, ni en qué creer, ni cómo vivir”²⁸⁴.

En la sociedad *tardomoderna* se produce el divorcio entre “es” y “debe” al separarse los hechos de su valor moral. Tras abandonar la creencia teológica –propia de las sociedades premodernas–, el Ser prescinde ahora de la creencia ontológica –su capacidad de razonar– para dejar su *ser* a la deriva de la época. Se vive así sin transcendencia ni inmanencia, en una permanente ambivalencia. Al alejamiento que experimenta el individuo de la religión se le conoce con el nombre de secularización²⁸⁵.

La Secularización del Ser

La fe religiosa no es necesaria para que se de un comportamiento moral. Éste es posible dentro del laicismo como intentan promover la variedad de códigos éticos libres de dogma implementados en organizaciones. De hecho, según el historiador Harari, la fe llega a ser percibida como una

²⁸⁴ Harmut Rosa, *Alienación y aceleración: hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, trad. UNAM (Madrid: Katz, 2016), 128.

²⁸⁵ El proceso de secularización en Occidente ha sido investigado y contado de forma espléndida por el reconocido filósofo Charles Taylor en *La era secular*, Gedisa, 2014.

esclavitud mental en la Modernidad Tardía pues impide el ejercicio de la duda, condición previa a la libertad. Para el autor la Modernidad asiste a “la aparición de religiones de ley natural nuevas como el liberalismo, el comunismo, el capitalismo, el nacionalismo y el nazismo”²⁸⁶.

El individuo secular –*sin Norte*– busca nuevas riendas para gobernarse pues por ahora se encuentra –*con Sartre*– condenado a ser libre. Sin embargo, este individuo no encuentra el pegamento moral en unas sociedades modernas que “parecen ser conjuntos liberales, individualizados, que funcionan de acuerdo con un código ético mínimamente restrictivo”²⁸⁷. Más bien parece que el individuo secular se sirve de dispositivos²⁸⁸ para buscar en las emociones externas lo que no encuentra en su interioridad. Muestra de ello es la emocionalidad con la que los individuos se unen a entidades futbolísticas o redes sociales como Facebook, las cuales se convierten en nuevas guías morales, en religiones encubiertas. El nuevo secularismo, como lo etiqueta Sennett, “pone un énfasis especial en los hechos y emociones inmediatamente disponibles”²⁸⁹.

²⁸⁶ Yuval N Harari, *Sapiens, De animales a dioses: Una breve historia de la humanidad*, trad. Joandomènec Ros (Barcelona: Debate, 2014), 254.

²⁸⁷ Harmut Rosa, *Alienación y aceleración: hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, trad. UNAM (Madrid: Katz, 2016), 128.

²⁸⁸ Giorgio Agamben, *¿Qué es un dispositivo?*, trad. Mercedes Ruvituso (Barcelona: Anagrama, 2015), 32. Para Agamben, el dispositivo captura al individuo produciendo su desubjetivación.

²⁸⁹ Craig Calhoun, «The fall of public man», *Social Forces* 56, n.º 4 (1978): 278, <https://doi.org/10.1093/sf/56.4.1255>.

Aparición de la moralidad neutra

“La deriva de la racionalización del mundo puede arrastrar a la neutralización de los sentimientos morales más básicos del ser humano”²⁹⁰.

En 1981, el filósofo MacIntyre²⁹¹ señala la aparición de roles sociales desnudos de constricción moral. Identificados como el Esteta, el Gerente y el Terapeuta, se guían por unos criterios de eficacia que les impiden entrar en el debate moral. Los individuos –como actores de una película– asumen un papel social meramente técnico, vacío de todo contenido moral. Quedan desprovistos de unas cualidades que indiquen su manera de pensar y actuar, su carácter. Estos sujetos ejemplifican el yo vacío del mundo tardomoderno: un yo evadido, desvinculado y descomprometido de cualquier particularidad social. Paradójicamente, estos sujetos *sin-moral* pasan a ser iconos morales de las sociedades organizadas en forma de red cuyo tejido social es neutro según Castells, “en cuanto a formas sociales, carecen de valores. Tanto pueden besar como matar [...] la red es un autómeta”²⁹².

Las virtudes de la Antigüedad –de moralidad nada neutra– se pensaron en un marco de relación de vínculos fuertes con uno mismo y con

²⁹⁰ Ramón Ramos Torre, «Desechos de un mundo flexible», *Revista de Libros*, 2000. Revisión y cita de la obra de Zygmunt Bauman: *Trabajo, Consumismo y Nuevos pobres*, Gedisa, Barcelona.

²⁹¹ Alasdair C MacIntyre, *Tras la virtud*, trad. Amelia Valcárcel (Barcelona: Crítica, 2009), 246.

²⁹² Manuel Castells, «Epílogo», en *La Ética del hacker y el espíritu de la era de la información* (Barcelona: Destino, 2004), 117.

los demás que no se corresponde con el actual escenario social de *relaciones neutras*²⁹³ o individuos “que desean no tener en consideración el bienestar del otro”²⁹⁴.

Relativismo y apariencia

*“Las cosas suceden, pero ni las incluimos definitivamente ni las excluimos con decisión; nosotros nos abandonamos. Cedemos de acuerdo con la presión externa o nos evadimos y nos resignamos. Hay comienzos y paradas, pero no hay inicios ni conclusiones genuinas”*²⁹⁵

La actitud moral contemporánea se caracteriza por la proliferación de opiniones cualquiera en debates circulares. Son dialécticas no científicas en las que los criterios para argumentar son principios impersonales. Dichos diálogos nunca llegan a término pues no se alcanza un consenso, una verdad válida para el contexto en que se vive. No existen por tanto vencedores ni vencidos. Se impone la relatividad. De este modo de proceder surge la corriente emotivista en la que los juicios morales son fundamentalmente expresiones de preferencias, de sentimientos que carecen de justificación racional. La alusión a estos principios enmascara un individuo frágil de

²⁹³ Así las denomina Maurice Blanchot en Kevine Hart, *Postmodernism: A Beginner's Guide* (Oxford: Oneworld, 2006), 80.

²⁹⁴ Zygmunt Bauman y Leonidas Donskis, *Ceguera moral: la pérdida de sensibilidad en la modernidad líquida*, trad. Antonio F. Rodríguez (Barcelona: Paidós, 2015), 25.

²⁹⁵ John Dewey, *El arte como experiencia*, trad. Jordi Claramonte (Barcelona: Paidós, 2008), 46.

convicciones, oculto tras la apariencia creada por la expresión de sus gustos personales.

El filósofo Han retrata esta situación en su obra *La sociedad de la transparencia*. Para el autor, una comunidad cuyo afán es positivizar –en la que los individuos evitan interferir entre sus ideas– oculta cualquier posibilidad de verdad. De esta forma, nadie osa, nadie finaliza. Cinco años después, en su obra *Buen entretenimiento*, el autor manifiesta que la apariencia se ha constituido en un nuevo estilo de vida. “Para formar parte del mundo es necesario resultar entretenido. Solo lo que resulta entretenido es *real o efectivo*”²⁹⁶. Han defiende al entretenimiento como el modelo de narración más eficaz para moralizar, mediante “historias que entretienen, tranquilizan y regocijan”²⁹⁷. El autor sugiere el camino a Facebook, empresa que ya informa que todo su contenido será en formato vídeo en pocos años. El acto de convencer desaparece de la escena contemporánea. Al acudir el individuo en busca de unos principios inexistentes, la elección toma el lugar de la convicción, convirtiéndose desde ese momento en principio racional, en la razón de ser, en razón *weberiana*²⁹⁸.

En este mundo menos trascendente, las circunstancias superan a un ser incapaz de definir ni lo bueno ni lo posible. En consecuencia, al individuo le es imposible resolver sus asuntos de forma racional y queda obligado a trazar su rumbo mediante sus intuiciones más útiles.

²⁹⁶ Byung-Chul Han, *Buen entretenimiento*, trad. Alberto Ciria (Barcelona: Herder, 2018), 163.

²⁹⁷ Han, 90.

²⁹⁸ Weber contemplaba la razón como autoridad y signo de dominación.

Muerte de la narración como explicación de la vida

“El saber científico no puede saber y hacer saber lo que es el verdadero saber sin recurrir a otro saber, como es el relato”²⁹⁹.

El individuo contemporáneo es incapaz de relatar su vida. Para narrar es necesaria una reflexión, entendida ésta como un proceso de aprendizaje racional a través de la experiencia. Esta obviedad ya fue anticipada por Dewey en 1934 al reconocer que “en gran parte de nuestra experiencia no nos ocupamos de la conexión de un incidente con lo que ha sucedido antes o con lo que ha de venir después”³⁰⁰, ignorando así este modo de reflexión. El autor hace alusión a la siempre dificultosa tarea de prestar atención y analizar lo experimentado.

Esta tarea se convierte en odisea en el período tardomoderno. El individuo se ve imposibilitado para realizar esa reflexión fundamentalmente por la rapidez de los cambios de la sociedad. Uno de los pioneros en documentar estos cambios –enfocándose en el sector laboral– es Richard Sennett. El sociólogo describe cómo el individuo actual pierde el contacto con lo que hace debido a la dispersión de competencias del saber contemporáneo. Este cambio provoca un lamento por la pérdida de sentido:

²⁹⁹ Jean-François Lyotard, *La condición postmoderna: informe sobre el saber*, trad. Mariano Antolín Rato (Madrid: Cátedra, 2008), 59.

³⁰⁰ John Dewey, *El arte como experiencia*, trad. Jordi Claramonte (Barcelona: Paidós, 2008), 46.

Es frecuente que la gente sucumba a la sensación de no tener capacidad narrativa; es decir de carecer de capacidad para interpretar lo que le sucede³⁰¹.

La capacidad del individuo para apreciar lo que le ocurre disminuye no solo por el nuevo entorno de flexibilidad laboral, sino también por la creciente dificultad del individuo para experimentar el tiempo presente. Ello significa ser capaz de percibir la relación del tiempo con sucesos tan comunes en la vida como el envejecimiento, la edad ideal para procrear o el grado de dedicación a la empresa o a la familia. Han relaciona el hecho de *no estar en el tiempo* con la pérdida del sentido de la propia narración,

La crisis de la época actual no es la aceleración, sino la dispersión y la disociación temporal. Una discronía temporal hace que el tiempo transcurra sibilante sin dirección y se disponga en una mera sucesión de presentes temporales, atomizados. Con ello el tiempo se hace aditivo y queda vacío de toda narratividad³⁰².

El filósofo considera la disociación del tiempo como el principal responsable de la depresión del individuo moderno. Para el autor, procesar multitud de datos no responde a la pregunta de quien soy yo. Es narrar, no contar lo que lleva al encuentro con uno mismo, al autoconocimiento, y añade “El yo se debe a una narración [...] La línea cronológica no relata. Es una mera enumeración y adición”³⁰³. El sujeto tardomoderno –*I am I*– ya no dispone del carácter reflexivo del sujeto cartesiano de la época moderna –*I think, therefore*

³⁰¹ Richard Sennett, *La cultura del nuevo capitalismo*, trad. Marco Aurelio Galmarini (Barcelona: Anagrama, 2008), 160.

³⁰² Byung-Chul Han, *La sociedad de la transparencia*, trad. Raúl Gabás (Barcelona: Herder, 2013), 65.

³⁰³ Byung-Chul Han, *Psicopolítica: neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*, trad. Alfredo Bergés (Barcelona: Herder, 2014), 92-101.

I am–. La supresión de la reflexión (*think*) y el tiempo (*therefore*) acortan el espacio y eliminan la distancia necesaria para que el sujeto conozca al objeto. En consecuencia, “no tenemos suficiente distancia reflexiva sobre nosotros mismos para construir biografías lineales o narrativas”.³⁰⁴

Las creencias –mitos o ficciones– han mantenido unidos a los individuos durante muchos siglos, fundamentando su razonamiento moral. Los vínculos entre los individuos se quiebran cuando éstos no encuentran *lugares* comunes, sean éstos el fútbol, alguna deidad o realidades imaginadas – e.g. reformas constitucionales.

SIN VÍNCULOS SOCIALES

“la alienación indica una profunda distorsión estructural de las relaciones entre el sí mismo y el mundo, de las maneras en que el sujeto esta colocado o “ubicado” en el mundo”³⁰⁵.

³⁰⁴ Ulrich Beck, Wolfgang Bonss, y Christoph Lau, «The Theory of Reflexive Modernization», *Theory, Culture & Society* 20, n.º 2 (2003): 23, <https://doi.org/10.1177/0263276403020002001>.

³⁰⁵ Harmut Rosa, *Alienación y aceleración: hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, trad. UNAM (Madrid: Katz, 2016), 148.

La sociedad tardomoderna genera individuos desvinculados socialmente. El deterioro del vínculo social erosiona el compromiso y produce soledad en un individuo desincronizado del tiempo en el que vive. Esta desconexión se debe en parte a nuevas condiciones laborales que permiten trabajar desde cualquier rincón del mundo, transformando la relación existente entre los individuos en una mera conexión. Las relaciones de independencia que tan útiles parecían, controlan ahora a un individuo que sin darse cuenta entra en una relación de dominación, y es incapaz de evitar conectarse a todas horas. Para contrarrestar tal situación el individuo busca orientación en disciplinas como el yoga, mientras algunos gobiernos –como el británico– crean ministerios para gestionar la soledad. El sociólogo Richard Sennett anticipa dicha situación en su obra *La corrosión del carácter*. El autor denuncia que el capitalismo flexible irradia indiferencia, “no hay razón para ser necesitado [...] la gente se trata como prescindible”³⁰⁶ en la carrera por los resultados. La falta de dependencia mutua en el entorno laboral crea desvinculación entre los individuos. Para Sennett, “existe una falta de relaciones humanas sostenidas y propósitos duraderos”³⁰⁷ cuyo origen se debe a la desorganización del tiempo. Hoy el tiempo domina al individuo y lo esclaviza. El autor describe un mundo laboral en que las relaciones han sido reemplazadas por las conexiones.

El sociólogo Rosa considera que el régimen temporal actúa de forma invisible y es el verdadero causante de los cambios sociales en las formas de reconocimiento y comunicación –anticipadas en las teorías críticas de Honneth y Habermas– del individuo moderno. Según Rosa las sociedades

³⁰⁶ Richard Sennett, *La corrosión del carácter: las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, trad. Daniel Najmías (Barcelona: Anagrama, 2006), 153.

³⁰⁷ Sennett, 103.

modernas están dominadas por un régimen temporal que no está articulado en términos éticos. Por ello, el autor desarrolla una crítica de la temporalidad a la que denomina teoría del aceleracionismo social. Dicha crítica considera que el alejamiento del *otro* al que es abocado el individuo tardomoderno es el resultado de la aceleración de tres aspectos de la sociedad: la tecnología, el cambio social y el ritmo de la vida. Estos factores producen un triple alejamiento en el individuo: de sí mismo, de los demás y con el mundo.

Con uno mismo: solo y esclavo de sí mismo

*“De esta descomposición de los grandes
Relatos, se sigue eso que algunos analizan
como la disolución del lazo social y el paso de
las colectividades sociales al estado de una
masa compuesta de átomos individuales
lanzados a un absurdo movimiento
browniano”³⁰⁸.*

La aceleración del ritmo de vida dificulta al individuo la relación consigo mismo. La presión social competitiva obliga al individuo a enfocarse de forma permanente en la obtención del logro perdiendo relación con lo que hace. La idea de *progreso* se modifica por la de *crecimiento* que ofrece al individuo un proyecto más seductivo: la posibilidad de infinitas formas de experiencia. De esta manera, el individuo entra en un bucle de opciones interminable que le obliga a hacer más cosas en menos tiempo de forma “que siempre siente que está sobre pendientes resbaladizas”³⁰⁹. Esta lógica de la

³⁰⁸ Jean-François Lyotard, *La condición postmoderna: informe sobre el saber*, trad. Mariano Antolín Rato (Madrid: Cátedra, 2008), 36.

³⁰⁹ Harmut Rosa, *Alienación y aceleración: hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, trad. UNAM (Madrid: Katz, 2016), 53.

competencia no es patrimonio del entorno laboral. El individuo se exige maratones, yoga, cursos de cocina, viajar, etc. pues en lucha constante con el tiempo, su *crecimiento* parece depender de su continua actividad.

El ritmo tardomoderno obliga a un pedaleo constante para evitar caerse en la sociedad acelerada, aunque para ello se necesite el consumo asiduo de tranquilizantes. El individuo desprovisto de creencias parece dejar de confiar en su autonomía para manejarse. Podría pensarse que deshacerse de *los amos*, propios o ajenos, conduce a la libertad. Sin embargo, para Baudrillard, el individuo ha devorado al amo, lo ha interiorizado, y en el proceso se ha convertido en su propio amo, “lo ha absorbido sin dejar de ser siervo, siervo de sí mismo”³¹⁰. Esta situación paradójica en la que el individuo alcanza la libertad para convertirse en esclavo de sí mismo recibe el nombre de “servilismo sin amo, de servidumbre voluntaria”³¹¹. El filósofo Han retrata al individuo de la sociedad contemporánea:

*El amo mismo se ha convertido en esclavo del trabajo [...] se es prisionero y celador, víctima y verdugo, a la vez. Así, uno se explota a sí mismo, haciendo posible la explotación sin dominio*³¹².

En el proceso de pérdida de relación con uno mismo, el individuo contemporáneo cosifica tanto su propia relación como la relación con los demás individuos.

³¹⁰ Jean Baudrillard, *El intercambio imposible*, trad. Alicia Martorell (Madrid: Cátedra, 2000), 62.

³¹¹ Es Étienne de La Boétie quien en 1576 escribe el primer tratado moderno sobre la dominación del hombre por el hombre. Véase su *Discurso de la servidumbre voluntaria*, (Madrid: Tecnos, 2010).

³¹² Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio*, trad. Arantzazu Saratzaga Arregi (Barcelona: Herder, 2012), 48.

Con los demás: Reificación y Materialismo

“Cada vez más se seleccionan las prácticas religiosas, la pareja y la familia, las aficiones y las recomendaciones referidas a la salud, en función de una lógica de la competencia”³¹³.

Las nuevas relaciones no giran entorno a valores de familia o búsqueda de la eficiencia. La lógica de la competencia –consolidada en el entorno laboral– se impone ahora en el entorno social. De esta forma, el mundo tardomoderno presenta relaciones agotadas en las que “el Tú deviene un objeto entre objetos”³¹⁴. El ser humano se mercantiliza para ser *un medio para* propósitos, una cosa consumida. A la “relación entre personas (que) adquiere un carácter de cosidad”, la define el filósofo Georg Lukács con el concepto de reificación. En dicho tipo de relación los individuos muestran

*el hábito o la costumbre de una conducta simplemente observadora desde cuya perspectiva el entorno natural, el entorno social y los potenciales propios de la personalidad son concebidos de manera indolente y desapasionada, como algo que tiene calidad de cosa*³¹⁵.

³¹³ Harmut Rosa, *Alienación y aceleración: hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, trad. UNAM (Madrid: Katz, 2016), 141.

³¹⁴ Martin Buber, *Yo y tú*, trad. Carlos Díaz (Barcelona: Herder, 2017), 27.

³¹⁵ Axel Honneth, *Reificación: un estudio en la teoría del reconocimiento*, trad. Graciela Calderón (Buenos Aires: Katz, 2012), 30.

El mundo digital ofrece multitud de ejemplos³¹⁶ de individuos que de forma voluntaria se *sacrifican* para devenir *cosa* objeto de consumo. Entre ellos destaca la aplicación de contactos Tinder desde la cual un individuo puede seleccionar el perfil de su potencial pareja de manera similar a la compra de una lámpara. El sujeto en cuestión se reifica para ser evaluado en función de su apariencia o datos demográficos. Para Lukács reificación es sinónimo de alienación. Los vínculos sociales de la Modernidad Tardía desunen a las tribus de consumidores que prefieren adoptar al consumo como su nueva religión. En el proceso de incluirse como consumible, el individuo transforma su relación con el resto de los individuos.

El mundo contemporáneo cosifica su mirada hacia fuera. El sujeto sin vínculo consigo mismo, se desapasiona de su entorno al que trata como cosa. Así se entiende la cosificación del medio ambiente, de los inmigrantes o la propia desigualdad. Ésta se convierte así en uno más de “estos males no moralizables [...] tan insoportables para el ser humano moderno que éste realiza todo tipo de esfuerzos para no ver, olvidar, reprimir ese mal neutral”³¹⁷. Sin posibilidad de interiorizar y con su razonamiento moral limitado, el individuo tardomoderno busca solución a sus inquietudes en la abundancia que la sociedad le proporciona. En lugar de desarrollar virtudes que reviertan en la riqueza del grupo, prefiere ser reconocido por la posesión de sus bienes externos. El giro hacia la reificación de su relación con el exterior es coherente con la pérdida de idea de grupo y la mirada etnocéntrica de la sociedad contemporánea.

³¹⁶ Véanse las aplicaciones virtuales de búsqueda de pareja de más éxito actualmente: Tinder, Meetic, Bumble, etc.

³¹⁷ Odo Marquard, *Filosofía de la compensación: estudios sobre antropología filosófica*, trad. Marta Tafalla (Barcelona: Paidós, 2001), 27.

Con el mundo: La cultura de la Terapia

“La aceleración genera nuevas formas de experimentar el tiempo y el espacio, nuevos patrones de interacción social y nuevas formas de subjetividad; como consecuencia, transforma las maneras en que los seres humanos son colocados o ubicados en el mundo, aparte de las maneras en las que se mueven y se orientan en dicho mundo”³¹⁸.

El sujeto ensimismado y emancipado de la Modernidad Tardía se desencuentra con el mundo. El Yo estable que creía en “la posibilidad de forjar unas relaciones sociales y afectivas que sean más que una red de contactos”³¹⁹ desaparece para, siguiendo a Helena Béjar, dar paso a un individuo falto de confianza en sí mismo. La presión social lleva a este individuo a sentirse víctima, a asumir que *todo* es su responsabilidad al margen del *telos* colectivo. En este contexto, Béjar considera necesario rescatar a un individuo *disminuido* cuyo proyecto de Modernidad se enfoca ahora en reconquistar la autoestima en lugar de buscar una esquiua autonomía. Surge así la cultura de la terapia dirigida al individuo vulnerable producto de una sociedad medicalizada que “transmite la creencia de que los problemas emocionales no pueden resolverse en soledad. Tampoco en compañía de los próximos [...], que pretende suspender el juicio”³²⁰.

³¹⁸ Harmut Rosa, *Alienación y aceleración: hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, trad. UNAM (Madrid: Katz, 2016), 80.

³¹⁹ Helena Béjar, *Identidades inciertas: Zygmunt Bauman* (Barcelona: Herder, 2007), 187.

³²⁰ Béjar, 192-94.

Este desencuentro con la realidad ya fue relatado por Sennett en sus estudios del capitalismo flexible. Para el autor, “las nuevas formas culturales no sólo habrían debilitado aquellos vínculos que los empleados mantenían entre sí y con la empresa; también los que les ligaban con la realidad”³²¹. La falta de conexión con la realidad se atribuía a la pérdida de línea temporal, a la imposibilidad de narrar la vida. El desasosiego creado por la falta de raíces dificulta al sujeto libre ubicarse en el contexto social, académico, familiar y político de la sociedad tardomoderna. Surgen nuevas generaciones para las que las tradiciones ni son válidas ni³²² tampoco han sido reemplazadas por otra piedra filosofal. Carecen de

*la virtud adicional, cuya importancia es tanto más obvia cuanto menos presente esté ella: la de un sentido adecuado de las tradiciones a las que uno pertenece y con las que uno se enfrenta [...] el sentido adecuado de la tradición se manifiesta en la comprensión de las posibilidades futuras que el pasado pone a disposición del presente*³²³.

La significación de las tradiciones pierde su relevancia orientativa. En su lugar aparece la experimentación de un presente ajeno al pasado o futuro. El sujeto *lastimado* desestima buscar el apoyo que de forma natural

³²¹ Esteban Hernández, «La corrosión del carácter», *Letra Internacional*, 2006.

³²² A finales de los años 90 se acuña el término generación nini –ni estudia, ni trabaja –para señalar de forma peyorativa a una generación desubicada. El término equivale a su acrónimo en inglés NEET: *not in employment, education or training*.

³²³ Alasdair C MacIntyre, *Tras la virtud*, trad. Amelia Valcárcel (Barcelona: Crítica, 2009), 275.

encontraría en sí mismo o en sus seres cercanos. En su lugar, persigue la aprobación de los demás precipitándose en las redes sociales y en la industria de autoayuda. Estas dos alternativas son parches al uso de la razón que reciben críticas contundentes por parte de reputados filósofos ³²⁴ y psicólogos³²⁵.

SIN ACTITUD ÉTICA

“la necesidad de resonancia me parece anterior a la fe y a la religión”³²⁶.

El hombre necesita relacionarse con el mundo para no pegarse un tiro. En el inicio de *El mito de Sísifo*, Camus escribe: “No hay sino un problema filosófico realmente serio: el suicidio”³²⁷. El gran escritor se refiere a la necesidad de establecer una relación con el mundo para no caer en el absurdo, para encontrar un significado a su existencia. La necesidad vital de relacionarse con el mundo es una necesidad ética que no puede llevarse a cabo por un individuo desprovisto de vínculos consigo mismo o con los demás. El individuo tardomoderno experimenta la angustia del silencio de criterios que supone la desaparición de las creencias exteriores o interiores. Ante ello, ni siquiera el arte, la cultura o la política *le dicen* nada. Este

³²⁴ Sobre la crítica a las redes sociales, véase Byung-Chul Han, *Psicopolítica* (Barcelona: Herder, 2014).

³²⁵ Sobre la crítica a la industria de autoayuda, véase Svend Brinkman, *Stand Firm: Resisting the Self-Improvement Craze*, (Cambridge: Polity Press, 2017).

³²⁶ Alexandre Lacroix, «Harmut Rosa - Je parle au monde et il me répond», *Philosophie Magazine*, octubre de 2018, 51.

³²⁷ Albert Camus, *El mito de Sísifo*, trad. Esther Benítez (Madrid: Alianza, 2016), 17.

diagnóstico es recogido con maestría por Harmut Rosa mediante el concepto de *resonancia*³²⁸. Para el autor el universo está mudo. El individuo no escucha respuestas en él.

*La crisis de la modernidad es íntegramente una crisis de relación con el mundo, una crisis de la relación institucional y cultural que la sociedad mantiene con el mundo, crisis que, en la fase de la modernidad tardía, pone en cuestión los mismos fundamentos de cómo se constituyen las formas sociales*³²⁹.

La necesidad de resonar que propone Rosa no es diferente a la necesidad de pensar moralmente. Ambas requieren la capacidad de tener en cuenta al *otro*. Sin actitud ética, el individuo tardomoderno conforma una sociedad de individuos en la que en última instancia “tendemos a olvidarnos de lo que *realmente* queríamos hacer y quienes *realmente* queríamos ser”³³⁰, y se hace voluntariamente lo que no se quería hacer. Se trata de una vida sin riendas morales en la que el único referente a disposición del individuo para ejercer su pensamiento ético es el lenguaje.

³²⁸ Según Harmut Rosa es una forma de relación que alude a la sensación física que va y vuelve entre el yo y el mundo. Según el autor, es algo que está entre nosotros, consiste en escuchar y responder.

³²⁹ Harmut Rosa, *Résonance. Une sociologie de la relation au monde*. (Paris: Éditions La Découverte, 2018), 489.

³³⁰ Harmut Rosa, *Alienación y aceleración: hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, trad. UNAM (Madrid: Katz, 2016), 163.

El suelo moral del lenguaje

“El lenguaje, con sus reglas sintácticas, sería una nave sobre la que nos encontramos –con la condición de que nunca podremos arribar a puerto. Todas las reparaciones y restauraciones de la nave han de hacerse en alta mar”³³¹.

El individuo tardomoderno requiere de vínculos para subsistir. Al desaparecer las creencias y deteriorarse los vínculos sociales, este rol es asumido por el lenguaje que actúa como pegamento social. A través del habla, mediante los actos verbales de conversación que se dan en la pragmática diaria se constituye el tejido social. Mientras el combate lingüístico sucede, el entramado lingüístico se instituye como moral del sujeto. Recupera así el lenguaje su función original más básica, la más formal –la del primer Wittgenstein–, la que mientras crea mundo, desarrolla una ética y se convierte en norma.

Las reglas del lenguaje dan fundamento moral –aportan el mínimo de *resonancia*– al individuo tardomoderno. Sin embargo, el lenguaje no desea establecerse como tan solo un elemento de compañía, sino que reclama un estatus propio cuya legitimación ya no dependa de que exista un consenso entre las partes. Surgen nuevas formas de lenguaje –discusiones simultáneas, música electrónica, signos emoticonos– cuya normativación no depende de que exista algún tipo de deliberación. La sociedad tardomoderna agota tanto

³³¹ Hans Blumenberg, *Nafragio con espectador: paradigma de una metáfora de la existencia*, trad. Jorge Vigil (Madrid: Visor, 1995), 92.

al sujeto como al lenguaje pues no solo “en esta diseminación de los juegos de lenguaje, el que parece disolverse es el propio sujeto social”³³², sino que, además, “cuando todo se puede cifrar en códigos digitales, el lenguaje se convierte en función inútil”³³³.

La transformación del lenguaje evoluciona hacia un nuevo modelo de reflexividad, cuyo objetivo es “provocar sensaciones y deseos agradables”³³⁴. Mediante *flujos de ideas afectivas*, el lenguaje invita a negociar conjuntamente un significado que, según Arnoldi, ya no se construye interiorizando en la conciencia, sino que se produce de forma comunicativa. Son los comienzos del razonamiento colectivo.

HACIA UN INCONSCIENTE COLECTIVO

La aparición del ciberespacio en la reciente Modernidad Tardía tambalea el clima amoral descrito por MacIntyre. Véase a modo de ejemplos como las figuras del *Esteta* –Nadal o Ronaldo–, del *Gerente* –Zuckemberg o Carlos Ghosn– y del *Terapeuta* –su santidad el Papa– son ahora exigidas de constricción moral. El comienzo de un nuevo clima moral asoma en el año 1984, con la aparición de *la Ética Hacker*. En dicha obra, Pekka Himanen define al personaje hacker como aquel individuo que se dedica a programar de forma entusiasta. El autor observa que una nueva “relación general

³³² Jean-François Lyotard, *La condición postmoderna: informe sobre el saber*, trad. Mariano Antolín Rato (Madrid: Cátedra, 2008), 77.

³³³ Jean Baudrillard, *El intercambio imposible*, trad. Alicia Martorell (Madrid: Cátedra, 2000), 47.

³³⁴ Sam Han, «Theorizing New Media: Reflexivity, Knowledge, and the Web 2.0», *Sociological Enquiry* 80, n.º 2 (mayo de 2010): 207.

apasionada con el trabajo”³³⁵ se está desarrollando en la era de la información. En espacio de pocos años, Himanen *resucita* al desilusionado individuo descrito por Sennett en *El artesano*, para quien no existía ya el deseo de hacer su trabajo solo por el mero hecho de hacerlo bien.

Los hackers *superhombres* contribuyen a un bien común a la vez que progresan moralmente. Así lo expone Linus Tóvrad en el prólogo del libro de Himanen. Para Tóvrad, un individuo atraviesa varias etapas en su vida, siendo la tercera la del *entretenimiento*. Este estadio viene determinado por “la razón de hacer algo intrínsecamente interesante y capaz de plantear desafíos”³³⁶ y según el autor, el *entretenimiento* del hacker le proporciona un sentido y significado a su existencia. Quizás no ha pasado suficiente tiempo para conocer todas las implicaciones morales del ciberespacio, pero 35 años es tiempo suficiente para intentar exponer en que medida el ciberespacio logra afectar el clima moral de la Modernidad.

La descripción del clima moral de la Modernidad ha obligado a tratar en forma breve al amplio período de la premodernidad. Señalar aspectos claves de las creencias y relaciones sociales en la Antigüedad, Medioevo y Modernidad en solo unos párrafos es quizás un atrevimiento para el que no quepa disculpa. Sin embargo, se ha considerado necesario para facilitar el objetivo que se propone esta investigación: argumentar que el fenómeno del

³³⁵ Pekka Himanen, *La Ética del hacker y el espíritu de la era de la información* (Barcelona: Destino, 2004), 16.

³³⁶ Himanen, 10.

espacio virtual supone un cambio en el razonamiento moral del individuo. Por ello, se ruega comprensión al evaluar la exhaustividad de la presente base comparativa pues su importancia debe ser la de realizar la función de un espejo que se conoce imperfecto. Poco debe importar si para dicho menester no se han descrito cada uno de los detalles que le han dado su forma actual a lo largo del tiempo mientras su reflejo sirva para aportar el contraste perseguido.

Una vez presentado el declive moral en creencias, vínculos sociales y actitud ética de la Modernidad Tardía, es momento de examinar como el ciberespacio mejora la moral de la situación descrita. Para llevar a cabo dicho análisis se procede a aplicar a este espacio el marco teórico de la teoría de marcos y el construccionismo social. Al análisis de esa mirada se dedica el próximo capítulo.

5. LA TEORIA DE MARCOS

El presente capítulo utiliza la teoría de marcos³³⁷ para contestar a la pregunta de si el espacio virtual representa un cambio de paradigma. La respuesta se organiza en dos partes. En la primera, se expone *la genealogía de los marcos*, así como su potencial para interpretar la realidad. Esta aptitud para descifrar fenómenos se ensaya en el espacio virtual a través de cuatro perspectivas: la *experiencia* de Dewey, el *paradigma* de Kuhn, la *lingüística* de Lakoff y la *mentalidad* de Fodor y Damasio. En la segunda parte, se examina el efecto moral del espacio virtual a través de *la teoría de la construcción social* de Berger y Luckmann.

El razonamiento ocurre siempre desde un pensamiento *a priori*, desde una forma de apreciar: lo que uno piensa está profundamente afectado por la experiencia vivida. Cuando Sócrates³³⁸ se pregunta qué vida merece ser vivida, lo hace desde su condición, desde su mundo vivido. A estas *formas de ver* propias de cada individuo se les llama marcos³³⁹.

³³⁷ La Teoría de marcos hace referencia al cuerpo teórico que, dentro de las ciencias sociales, recoge diversos conceptos y perspectivas teóricas de cómo los individuos, grupos y sociedades se organizan, comunican y perciben –encuadran (*frame*)– la realidad.

³³⁸ Platón, *Diálogos I*, trad. J. Calonge (Madrid: Editorial Gredos, 2008), 180.

³³⁹ En el campo de las Ciencias Sociales (Sociología, Psicología y Comunicación), se denomina marco (*frame*) a los esquemas de interpretación en los que se basan los individuos para entender y responder a eventos. En términos simples, las personas adquieren y construyen a lo largo de su vida una serie de filtros mentales y emocionales

Los marcos sirven para encontrar sentido³⁴⁰, significado. Cuando el mismo fenómeno se observa desde otro marco, se obtiene un nuevo sentido. Por ejemplo, un individuo descontento con la forma de relacionarse con sus seres cercanos puede encontrar nuevo sentido a sus relaciones al examinarlas bajo la perspectiva Aristotélica de la amistad³⁴¹. De igual forma, un individuo preocupado por *ser auténtico*³⁴² puede aligerar el peso de su identidad al contemplarla desde el pensamiento de Deleuze³⁴³. En ambos casos, el significado adquirido tiene que ver con el nuevo marco desde el que se contempla la cuestión. El marco de pensamiento determina la libertad, acción y moralidad del individuo.

que utilizan para darle sentido al mundo. Las decisiones que toman se encuentran influenciadas por sus encuadres.

³⁴⁰ Siguiendo a Mark Johnson en *The Meaning of the Body*, (Chicago: The University of Chicago Press, 2008) se utiliza el término *sentido* en su sentido más amplio y profundo. “No es tan solo un asunto de conceptos y proposiciones, sino que incluye también las imágenes, sentimientos y emociones que forman parte de nuestro significativo encuentro con nuestro mundo”.

³⁴¹ En la *Ética a Nicómaco*, libro VIII, Aristóteles expone que son tres las especies de amistad: los que se aman por utilidad, la amistad por placer y la amistad de los buenos y semejantes en virtud.

³⁴² Se considera aquí *ser auténtico*, siguiendo a Herder, “la idea de que cada uno de nosotros tiene una forma original de ser humano”. Véase el capítulo tercero de *La ética de la Autenticidad* (Barcelona: Paidós, 2016) de Charles Taylor.

³⁴³ En palabras de Deleuze: “Félix y yo no nos sentimos exactamente personas. Tenemos más bien una individualidad de acontecimientos” en Gilles Deleuze, *Conversaciones*, (Valencia: Pre-textos, 2014).

EL MARCO SOCIAL

“El hombre no posee muy desarrollada la capacidad de pensar, y hasta el más espiritual y cultivado mira al mundo y a sí propio siempre a través del lente de fórmulas muy ingenuas, simplificadoras y engañosas - especialmente a sí propio-. Pues a lo que parece es una necesidad innata y enteramente fatal en todos los hombres representarse cada uno su yo como una unidad”³⁴⁴.

PRECEDENTES: DEL CONCEPTO AL MARCO

La idea de marco estaba ya presente en la Antigüedad. La palabra concepto se empleaba con significados muy similares por algunos filósofos. Por ejemplo, en Platón el *concepto* “era ya de algún modo órgano de conocimiento de la realidad”³⁴⁵, mientras que Aristóteles añade la idea de que “las formas en las que la realidad se distribuye [...] corresponden a los *conceptos* que la mente forja”³⁴⁶. En ambos casos, los filósofos se *arman* de conceptos que relevan a los mitos preantiguos en su tarea de descifrar la realidad: “son los griegos, al parecer, quienes ratificaron la muerte del Sabio y lo sustituyeron por los filósofos [...] el antiguo sabio procedente de Oriente

³⁴⁴ Hermann Hesse, *El Lobo estepario*, trad. Manuel Manzanares (Madrid: Alianza, 2016), 79.

³⁴⁵ José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, vol. I (Barcelona: Editorial Ariel, 2004), 615.

³⁴⁶ Ferrater Mora, I:615.

piensa tal vez por Figura, mientras que el filósofo inventa y piensa el Concepto”³⁴⁷.

En la época moderna el término “idea” se impone al de concepto. Aunque de inicio Descartes asigna a la idea una significación metafísica³⁴⁸, los autores empiristas³⁴⁹ se preguntan como se forman las ideas en la psique: “como se asocian los conceptos, en tanto que ideas que la mente se forma a base de percepciones o perceptos”³⁵⁰. Esta disputa entre la metafísica y la experiencia la resuelve Kant a finales de la Modernidad al encajar el empirismo con el racionalismo. Para ello, separa las percepciones –lo dado–, de los conceptos –lo puesto–, es decir, supone “que los objetos o, lo que es lo mismo, la experiencia [...], se rige por tales conceptos”³⁵¹. Para Kant “el *concepto* es, por así decirlo, el marco dentro del cual encaja la experiencia posible”³⁵². Este es el sentido moderno que prevalece en las expresiones *marco conceptual* o *paradigma*.

Tras la Modernidad, el *concepto* se aleja de la mente hacia lo pragmático. Así mientras que para Hegel “el concepto no es solo una realidad

³⁴⁷ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Qué es la Filosofía?*, trad. Thomas Kauf (Barcelona: Anagrama, 2015), 9.

³⁴⁸ “La totalidad de la filosofía se asemeja a un árbol, cuyas raíces son la Metafísica” escribe Descartes en el prefacio de *Los principios de la filosofía*, (Barcelona: Alianza, 2002).

³⁴⁹ Los autores Thomas Hobbes, John Locke, George Berkeley y David Hume, piensan en las ideas como “criaturas del intelecto”.

³⁵⁰ José Ferrater Mora y Josep-M^a Terricabras, *Diccionario de filosofía T. 1* (Barcelona: Ed. Ariel, 2004), 616.

³⁵¹ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas (Madrid: Taurus, 2007), 20.

³⁵² José Ferrater Mora y Josep-M^a Terricabras, *Diccionario de filosofía T. 1* (Barcelona: Ariel, 2004), 616.

mental o solo una determinación lógica: es una realidad ínsita en las cosas”³⁵³, Peirce sostiene que “un concepto –el significado racional de una palabra o de otra expresión– consiste en sus reflejos concebibles acerca de la conducta vital”³⁵⁴. Esta visión del marco pragmático –que busca el sentido a través de la *comprensión*³⁵⁵ y la *explicación*³⁵⁶– es la que rige en la actualidad.

El poder de los marcos para crear sentido se explota hoy para dar forma a la vida emocional a través de la psicología³⁵⁷. Los marcos “han penetrado en todas las esferas de las sociedades contemporáneas: organizaciones económicas, medios de comunicación [...]”³⁵⁸ creando infinitas formas de percibir la realidad. Dicha *multiplicación de formas de ver* dificulta una común comprensión que ahora solo parece alcanzarse si se sustituye la

³⁵³ Ferrater Mora, I:617.

³⁵⁴ G. Reale y D. Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico. T. 3, T. 3*, (Barcelona: Herder, 2005), 435.

³⁵⁵ Verstehen: Se refiere al modo de aprehensión, a las significaciones, sentidos y relaciones de sentidos.

³⁵⁶ Erklären: se refiere a la aprehensión de los objetos, a los hechos y sus relaciones causales.

³⁵⁷ Para más información, se recomienda la lectura de los artículos siguientes:

- Mikael Krogerus y Hannes Grassegger, «The Data That Turned the World Upside Down», *Motherboard*, 28 de enero de 2017. https://motherboard.vice.com/en_us/article/mg9vvn/how-our-likes-helped-trump-win.
- Tamsin Shaw, «Invisible Manipulators of Your Mind», *The New York Review of Books*, 20 de abril de 2017.
- Sue Halpern, «How he used Facebook to win», *The New York Review of Books*, 8 de junio de 2017.

³⁵⁸ Eva Illouz, *El futuro del alma: la creación de estándares emocionales*, trad. María Cifuentes (Barcelona: Katz, 2014), 40.

ardua búsqueda de una verdad por la cómoda recepción de una *posverdad*. Para ello, explica la filósofa Amelia Valcárcel, hay que convertir las versiones en *ortoversiones*. Es decir, “porque todo son versiones, triunfará quien envuelva mejor la suya”³⁵⁹, quien la dote de verosimilitud, la enuncie en la forma y en los canales pertinentes. En consonancia, la RAE define el término *posverdad* en diciembre del 2017 como “toda información o aseveración que no se basa en hechos objetivos, sino que apela a emociones, creencias o deseos del público”. En el año 2020, la Academia opta por una redacción en la que reconoce una “distorsión deliberada de una realidad, que manipula creencias y emociones con el fin de influir en la opinión pública y en actitudes sociales”³⁶⁰.

³⁵⁹ Amelia Valcárcel, *Ensayos sobre el bien y el mal* (Oviedo: Saltadera, 2018), 38.

³⁶⁰ REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *Diccionario de la lengua española*, 23.^a ed., [versión 23.3 en línea]. <<https://dle.rae.es/?id=TqpLe0m>> [17 febrero 2020].

CUATRO PERSPECTIVAS

“Un soldado, viendo en la arena las huellas de un caballo, pasará inmediatamente del pensamiento de un caballo al pensamiento de un caballero, y de ahí al pensamiento de la guerra, etc. Pero un campesino pasará del pensamiento de un caballo al pensamiento de una carreta, de un campo, etc.; y así cada uno, siguiendo su costumbre de encadenar las imágenes de las cosas de un modo u otro, pasará de un pensamiento a tal o cual otro”³⁶¹.

Tras mostrar que los marcos de sentido existen desde tiempos antiguos y por tanto son múltiples las perspectivas desde las que examinar los fenómenos, se eligen cuatro marcos de referencia para interpretar el fenómeno del espacio virtual. Imagínese la presente tarea como la de un individuo que entra en una óptica en la que –tras un examen que confirma su incapacidad para interpretar los signos del espacio virtual– puede elegir entre cuatro lentes que le permitirán *leer* la realidad de forma diferente a fin de obtener mayor significado.

Las lentes propuestas se agrupan en dos secciones según se examinen *acontecimientos* de la realidad determinados –*eventos*– o bien *acciones* del individuo. Se sigue aquí la distinción que de la palabra sentido hace Terry Eagleton “entre [*sentido*] como *algo* con una significación dada y [*sentido*]

³⁶¹ Maite Larrauri y Max, *La felicidad: según Spinoza* (València: Tàndem, 2003), 57.

como *acto* que pretende significar algo”³⁶². En la primera sección se presentan la lente Dewey y la lente Kuhn, las cuales se basan en los conceptos de experiencia y paradigma respectivamente. En la segunda sección, se muestran la lente Lakoff, basada en la lingüística y las lentes Fodor y Damasio o lentes mentales.

Se procede a continuación a observar el espacio virtual a través de estas cuatro lentes.

Dewey: La Experiencia

Todo individuo encuentra dificultades en su camino por la vida, tropieza con resistencias, su paso por ella no es paseo. Según Dewey, la experiencia sucede en esas situaciones de conflicto del Yo con el mundo. En ellas, el Yo experimenta emociones e ideas y, de forma consciente, desarrolla una intención. Ésta, constituye el sentimiento de finalidad que, para el autor, debe darse en toda experiencia:

*La acción y su consecuencia deben estar juntas en la percepción. Esta relación es la que da significado [...] el objetivo y el contenido de las relaciones miden el contenido significativo de la experiencia*³⁶³.

Aunque Dewey supedita el significado de la experiencia a un sentido de finalidad, el autor no parece indicar que todas las relaciones deban poseerlo sino más bien, que es precisamente la existencia de ésta, la que determina que esa relación sea considerada una experiencia. Aplicar el marco de Dewey a las relaciones del espacio virtual obliga a preguntarse cuáles constituyen una

³⁶² Terry Eagleton, *El sentido de la vida*, trad. Albino Santos (Barcelona: Paidós, 2008), 80.

³⁶³ John Dewey, *El arte como experiencia*, trad. Jordi Claramonte (Barcelona: Paidós, 2008), 51.

experiencia³⁶⁴: si éstas poseen un sentido de finalidad, si se dan con una intención consciente y si despiertan emociones en el Yo. De inicio, parece evidente que ni el espacio virtual elimina por completo el conflicto del individuo con el mundo –algo reservado a la muerte–, ni las relaciones que alberga tienen porqué ostentar mayor sentido de finalidad o compromiso por parte del individuo.

Sin embargo, sí puede apreciarse un considerable despliegue de emotividad –en forma de *Me gustas*, emoticonos y estrellitas varias– en dicho espacio. Ahora bien, para Dewey las emociones solo cuentan si en ellas existe una intención consciente, una finalidad. Bajo esta óptica, hay que distinguir dos tipos de intercambio de emociones en las relaciones virtuales: las que se dan entre conocidos con el fin de reafirmar a un individuo en su condición –por ejemplo, a través de *Me gustas* o comentarios positivos³⁶⁵–, y aquéllas cuya finalidad depende de que la acción se traduzca en una consecuencia –por ejemplo, firmar en la plataforma *change.org* para solicitar que la asignatura de Filosofía vuelva al plan de estudios–. Aunque ambos intercambios sean de diferente recorrido intencional, examinarlos desde el marco de referencia de la experiencia sirve para destacar una primera particularidad: el despliegue de emociones.

Profundizar en la aplicación del marco de Dewey obliga a conocer los elementos –unidad, equilibrio, dinamismo– que conforman su concepto de experiencia y examinar si las relaciones del espacio virtual los contienen.

³⁶⁴ A todos los efectos se utiliza experiencia en este epígrafe para aludir al concepto de experiencia definido por Dewey.

³⁶⁵ Se recuerda que Facebook inicia una fase de experimentación con botones que puedan expresar *reacciones* alternativas al botón *Me gusta* en octubre 2015.

Para Dewey³⁶⁶, la experiencia se caracteriza porque *tiene una unidad*, posee una cualidad determinada que la hace íntegra. Aunque un individuo hable de su experiencia como emocional, práctica o intelectual, éstos son solo rasgos de la experiencia estética pues “lo estético no se puede separar de modo tajante de la experiencia intelectual”³⁶⁷. Es decir, razón y sentimiento ligan las partes de la experiencia hacia una “consumación” que la dota de significación creciente: “El fin, el término, es significativo no por sí mismo, sino como integración de las partes”³⁶⁸. El filósofo Han alude a esta misma idea

³⁶⁶ John Dewey es un filósofo, psicólogo y educador americano asociado a la corriente del pragmatismo. Tras sus exitosos estudios en la Universidad de Vermont, experimenta con la docencia a estudiantes de primaria y secundaria. Vuelve a la Universidad Johns Hopkins para obtener su doctorado. Tras ello, su labor docente se desarrolla en la Universidad de Michigan, Chicago y Columbia.

Dewey muestra especial interés en la educación y en la sociedad civil. Para el autor, es necesario conseguir que la opinión pública esté bien formada, para lo cual se debe asegurar la comunicación entre ciudadanos, expertos y políticos. Por ello Dewey plantea la necesidad de una reforma de las escuelas que él mismo impulsa al fundar la New School of Social Research en Nueva York.

Dewey fue influenciado por los escritos psicológicos de William James. En concreto, por como el entorno social influencia la mente y el comportamiento del individuo. Para Dewey, el individuo actúa desde el hábito. Entre sus más de 1000 escritos, se elige su obra *El arte como experiencia* (Barcelona: Paidós, 2018) para observar –desde su concepto de experiencia– los hábitos que el individuo ha desarrollado a causa del espacio virtual.

³⁶⁷ John Dewey, *El arte como experiencia*, trad. Jordi Claramonte (Barcelona: Paidós, 2008), 45.

³⁶⁸ De forma similar A. Schopenhauer expone en la introducción de su gran obra *La voluntad como representación* (Madrid: Akal, 2005) que para entender su escrito se requiere de una integración de las partes que obliga a un determinado orden en la lectura de su obra.

en su crítica de la actualidad al expresar que “solo en el marco de la narración puede aparecer el final como consumación”³⁶⁹.

Pero las relaciones del espacio virtual no parecen alcanzar la unidad que Dewey demanda en su concepto de experiencia. Las conversaciones que se mantienen a través de mensajes o participación en foros –e.g. WhatsApp– se asemejan más a registros fotográficos de valor aislado que a los fotogramas que componen una película. En rara ocasión parece que la conversación forme parte de un algo mayor, de una consumación. En su lugar, en la mayoría de los casos el individuo alcanza solo una sensación.

El segundo elemento de la experiencia –según Dewey– requiere que exista un equilibrio entre el hacer y el padecer. Para el autor si se da un exceso de acción, la experiencia es superficial, de gran pequeñez. Por ello se muestra crítico cuando

*el individuo trata de buscar, inconscientemente más que por reflexión deliberada, situaciones en las que pueda hacer el mayor número de cosas en el menor tiempo*³⁷⁰

Pero Dewey critica tanto un exceso de acción como un exceso de receptividad pues ambos impiden madurar a la experiencia. Para el autor la resistencia debe afrontarse como una invitación a una reflexión para –junto a la percepción– “ver con el fin de ver lo que es”³⁷¹. De nuevo, la razón y el

³⁶⁹ Byung-Chul Han, *La sociedad de la transparencia*, trad. Raúl Gabás (Barcelona: Herder, 2013), 62.

³⁷⁰ John Dewey, *El arte como experiencia*, trad. Jordi Claramonte (Barcelona: Paidós, 2008), 52.

³⁷¹ Ryszard Kapuściński, *Encuentro con el Otro*, trad. Agata Orzeszek (Barcelona: Anagrama, 2007).

sentimiento se unen para establecer un contacto con la realidad del mundo que supere el mero reconocimiento y se traduzca en “alguna acción decisiva”.

Analizar este segundo elemento obliga a preguntarse qué relaciones virtuales gozan de un equilibrio que se traduzca en acciones decisivas. Por ejemplo, se podría evaluar si el individuo que se pasea por Facebook afronta invitaciones a la reflexión o a la percepción –a pensar o mirar– o más bien se enfrenta a recibir o transmitir un torbellino de mensajes (e.g.: felicitar cumpleaños o clicar *Me gusta*) que, carentes de reflexividad, no constituirían una experiencia. Tampoco a este tipo de acciones indiscriminadas como apretar el botón de *Me gusta* se les puede considerar acción(es) decisiva(s) sino que más bien son expresiones de una percepción contenida cuyo nivel de reconocimiento siguiendo a Dewey, no despierta una conciencia vivida, carece de la conmoción interior necesaria para que se dé la experiencia.

Por último, para Dewey la experiencia integral debe contener un *dinamismo* que “emplea tiempo” pues requiere de un proceso para completarse: tendrá un principio, un desarrollo y un cumplimiento. El factor temporal se hace necesario para permitir que las acciones de los individuos alcancen los elementos de integración, reflexividad y percepción. El individuo hace –exterioriza– y padece –interioriza– a un ritmo peculiar que une las partes para dotar a la experiencia de sentido.

Observar el ritmo temporal en las relaciones del espacio virtual produce pensamientos enfrentados. Por un lado, se reconoce el inherente dinamismo del espacio virtual, propio de su naturaleza electrónica. La alta velocidad a la que se desarrollan *los haceres y padeceres* del individuo virtual queda tan fuera de dudas como que su alcance es imposible en el espacio no

virtual. Por ejemplo, el dinamismo con el que un individuo puede revisar titulares informativos, añadir amigos a su red social, opinar o comunicarse de forma continuada es incuestionable. Sin embargo, el concepto de ritmo de Dewey requiere que las acciones de los individuos alcancen un grado de completitud, una finalidad para poder ser consideradas una experiencia. En este sentido, una primera mirada parece indicar que las conversaciones u opiniones del individuo virtual acumulan significado solo de forma efímera sin constituir un tipo de discurso con el paso del tiempo. No obstante, una mirada *adicional* logra encontrar un sentido de completitud en el agregado de contenidos que algunas empresas –TripAdvisor– realizan a través de la acumulación de información de forma dinámica. En este caso, estas acciones podrían alcanzar el significado creciente propio de la experiencia, según el marco de referencia de Dewey.

Kuhn: El Paradigma

“Un paradigma es un modelo conceptual que establece los criterios estándares de interpretación. Integra los descubrimientos en un sistema coherente de relaciones caracterizadas por su sinergia, es decir, por el valor añadido del sistema respecto a sus componentes individuales”³⁷².

Thomas Kuhn³⁷³ utiliza el concepto de paradigma para resaltar los compromisos bajo los cuales opera la ciencia. El filósofo reconoce primero

³⁷² Manuel Castells, «Epílogo», en *La Ética del hacker y el espíritu de la era de la información* (Barcelona: Destino, 2004), 110.

³⁷³ Thomas Kuhn es un científico, historiador y filósofo de la ciencia americano conocido por investigar los descubrimientos radicales de la ciencia a través de la introducción del

que “lo que ve una persona depende tanto de a qué mira como también de qué le ha enseñado a ver su experiencia visual y conceptual previa”³⁷⁴. Los paradigmas sirven a los colectivos de pensamiento para disponer de modelos aceptados para encontrar soluciones a sus problemas. De forma análoga, se propone utilizar el marco racional de Kuhn para detectar qué paradigmas–presupuestos y formas de interpretar– conforma el espacio virtual. Para ello, se siguen los siguientes pasos.

Lo primero es advertir observaciones anormales pues “la percepción de la anomalía [desempeña] una función esencial al desbrozar el camino para la percepción de la novedad”³⁷⁵. Aplicado al ámbito de las relaciones, los comportamientos sociales irregulares podrían ser indicadores de descubrimientos. Por ejemplo, si un individuo advierte que su pareja ya no le da *los buenos días habituales*, podría encontrarse en camino de percibir un nuevo acontecimiento. O en el caso del ciberespacio, el hecho de que multitud de usuarios de Internet ofrezcan su opinión gratuita para construir –vía

término *cambio paradigmático*. Tras estudiar física en la Universidad de Harvard –donde se doctora–, inicia una labor docente que le traslada posteriormente a las prestigiosas Universidades de Berkeley, Princeton y a el Massachussets Institute of Technology (MIT). Su interés por los problemas históricos de la ciencia da paso a preocupaciones filosóficas a medida que avanza su carrera.

Kuhn considera que la verdad científica no puede establecerse solo con criterios objetivos, sino que se fundamenta en las condiciones subjetivas de los individuos, así como en lo que se defina por el consenso de la comunidad científica. Su reconocida obra *La estructura de las revoluciones científicas* defiende como la ciencia progresa a través de saltos que permiten cuestionar las reglas del juego. Para explicar como se producen dichos avances utiliza las ideas de cambio de paradigma e inconmensurabilidad. Ambos conceptos se han considerado útiles para pensar desde ellos el espacio virtual.

³⁷⁴ Thomas S Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, trad. Carlos Solís (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2017), 259.

³⁷⁵ Kuhn, 181.

agregación– una valoración del servicio de un restaurante podría ser percibido como una anomalía –respecto a los comportamientos individualistas establecidos en la sociedad tardomoderna. La percepción de nuevos comportamientos³⁷⁶ desata nuevas sensaciones –negativa en el primer ejemplo, positiva en el segundo– que requieren ser interpretadas. Para Kuhn, reconocer la percepción de la anomalía habilita al individuo para percibir la novedad pues el paradigma requiere “un cambio tanto en los procedimientos como en las expectativas”³⁷⁷.

Una vez se detecta la anomalía, Kuhn exige dos condiciones para que se de un nuevo paradigma. En primer lugar, los nuevos hechos deben ser precedidos de una *crisis* en la que han fracasado las reglas existentes; en segundo lugar, el nacimiento de un paradigma solo sucede “si hay disponible un candidato alternativo para ocupar su lugar”³⁷⁸. Para cumplir con la primera condición, el espacio virtual debe venir precedido de una situación de crisis en la que *las reglas del juego* dejan de ser válidas. A este respecto, conviene recordar como el clima moral de la Modernidad Tardía presenta la *crisis* profunda de una sociedad fragmentada, carente de seguridad moral y cuyas instituciones se hayan en declive. En segundo lugar, se observa como ciertas reglas expiran dando paso a otras: aparecen nuevas formas de relacionarse a través de las redes sociales; desaparece la figura del empleador para toda la vida. Los nuevos hechos –en este caso sociales– surgen a la vez que cambian las reglas que definían una relación social o laboral; las anteriores pautas ya no parecen resultar válidas.

³⁷⁶ En el capítulo 3 del presente escrito se han expuesto qué comportamientos sociales observados en el espacio virtual presentan una naturaleza anómala.

³⁷⁷ Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, 186.

³⁷⁸ Kuhn, 209.

Aplicar al espacio virtual la segunda condición del paradigma implica cuestionarse si el ciberespacio reemplaza a un paradigma anterior. Si bien es cierto que muchas de las anomalías expuestas en el capítulo tercero de esta investigación han producido cambios en las formas de *relacionarse, conocer y ser* del individuo, no se puede afirmar categóricamente que el espacio virtual –con sus nuevas formas colaborativas– haya terminado con el paradigma anterior –sistema abierto de mercado–, pues en algunos casos incluso lo perpetúa. Sin embargo, mirar el espacio virtual a través de la lente de Kuhn es un ejercicio reflexivo interesante pues exige no solo identificar los cambios producidos por la crisis de la Modernidad, sino que obliga a preguntarse que teoría –que se ajuste mejor a los hechos sociales vigentes– puede reemplazar el contexto moral preexistente.

En esta línea, la corriente tradicionalista argumenta que no hay cambio sustancial: que el valor que se le otorga a la popularidad en el espacio virtual –a través de *Me gustas*– es el equivalente a la popularidad que el individuo obtenía en la escuela –a través de sus notas, ligues, o trofeos deportivos–; o que opinar en el muro de Facebook puede ocupar el mismo papel que las discusiones en la barra del bar. De forma contraria, este escrito propone que el espacio virtual podría suponer un cambio de paradigma en el que a través de la agregación de relaciones que realizan nuevos agentes del espacio virtual –e.g. TripAdvisor, Booking– se alcancen compromisos en valores (taxonomías) que acaben con la inconmensurabilidad de opiniones divergentes del periodo tardomoderno, a la vez que se reconfigura un marco común de moralidad para la sociedad.

Mirar desde Kuhn implica cierto subjetivismo en la búsqueda del paradigma pues para el filósofo no hay que buscar el cambio en el mundo de

los objetos, sino que frente “a la misma constelación de objetos que antes, [el científico que abraza un nuevo paradigma], los encuentra transformados completamente en muchos de sus detalles”³⁷⁹. Desde esta concepción se puede explicar la vigente polaridad de opiniones sobre los beneficios o perjuicios del espacio virtual, pues al igual que las revoluciones científicas “solo tienen que parecer revolucionarias a aquellos cuyos paradigmas se ven afectados por ellas”³⁸⁰ dado que “los cambios de paradigma hacen que los científicos [sociales] vean de un modo distinto el mundo”³⁸¹.

El subjetivismo de Kuhn es criticado por la filósofa Margaret Masterman –quien le acusa de usar más de veinte definiciones del concepto paradigma– y por el filósofo Albert Shalom –quien considera el concepto de paradigma filosóficamente obscuro:

*Los paradigmas científicos, entonces, se diferencian de las presuposiciones filosóficas en que los paradigmas son modelos de trabajo para el desarrollo o avance de las ciencias, mientras que las presuposiciones filosóficas son afirmaciones de la realidad última*³⁸².

Shalom traslada el enfoque científico de Kuhn hacia elementos de subjetividad e intersubjetividad –el lenguaje, la conciencia de sí mismo– pues intuye, siguiendo a Kenneth Sayre, que el procesamiento de las situaciones constituye un nuevo marco o estructura:

³⁷⁹ Kuhn, 271.

³⁸⁰ Kuhn, 231.

³⁸¹ Kuhn, 256.

³⁸² Albert Shalom, *The Body-mind conceptual framework & the problem of personal identity: some theories in philosophy, psychoanalysis & neurology* (Atlantic Highlands: Humanities Press, 1989), 42.

*Mientras que la evolución es la adaptación del grupo reproductivo y la adaptación del aprendizaje de los modelos de comportamiento del organismo, la consciencia es la adaptación de la dirección que toma el sistema de procesamiento de información del organismo con respecto a todas las eventualidades del entorno*³⁸³.

Por un lado, Shalom comparte con Kuhn el hecho de que toda comunidad científica queda obligada a compartir en cada período histórico una plataforma de contenidos conceptuales y actitudes sociales que la hace dependiente del paradigma o “las ideas de su tiempo”³⁸⁴ como diría Ortega. Sin embargo, por otro lado, introduce la importancia del cambio en la capacidad para procesar la información de manera sistemática en función del contexto.

En ese sentido Shalom actúa como bisagra entre el concepto paradigmático de Kuhn y las dos perspectivas que, a continuación, introducen *teorías de marcos* que ya no se basan en actos de la experiencia sino en cambios en la estructura del pensar. Se gira de un ámbito *quasi* conductista en cuanto *acto en contexto* al área cognitiva³⁸⁵ de la mente.

³⁸³ Albert Shalom, *The Body-mind conceptual framework & the problem of personal identity: some theories in philosophy, psychoanalysis & neurology* (Atlantic Highlands: Humanities Press, 1989), 118. La cita de Shalom pertenece al filósofo Kenneth Sayre en *Cybernetics and the Philosophy of Mind*, (London: Routledge & Kegan Paul Plc, 1976), XX, 19.

³⁸⁴ José Ortega y Gasset, *Ideas y creencias* (Madrid: Espasa-Calpe, 1968), 17.

³⁸⁵ Se entiende por cognición aquel acto o proceso mental mediante el cual se adquiere conocimiento, incluyendo en dicho proceso la percepción, la intuición y el razonamiento.

Lakoff: El Marco Lingüístico

El lingüista Georges Lakoff³⁸⁶ desacredita tanto el subjetivismo como el objetivismo pues ambos omiten la interacción. Para el autor, la búsqueda del sentido, la comprensión, se alcanza negociando el significado. Lakoff parte de que “los marcos son estructuras mentales que conforman nuestro modo de ver el mundo”³⁸⁷ y junto al filósofo Johnson³⁸⁸ reconoce que “razonar mediante modelos cognitivos es el funcionamiento habitual del inconsciente”³⁸⁹. Para Lakoff, los marcos pertenecen al inconsciente cognitivo y se detectan por sus consecuencias en el modo de razonar entendido como sentido común. El lenguaje es el elemento clave en la constitución de cada marco:

³⁸⁶ George Lakoff es un lingüista cognitivo y filósofo americano conocido por destacar el papel determinante de las metáforas en la vida política y social de los individuos. Tras estudiar en la Universidad de Indiana y en el MIT, desarrolla el resto de su labor docente como profesor de lingüística en la Universidad de California en Berkeley.

Lakoff considera a las metáforas construcciones conceptuales que son claves para la construcción del pensamiento. En sus obras *No pienses como un elefante* y *Metáforas de la vida cotidiana* da muestras del poder de dichos marcos conceptuales.

³⁸⁷ George Lakoff, *No pienses en un elefante: lenguaje y debate político*, trad. Magdalena Mora (Madrid: Complutense, 2008), 17.

³⁸⁸ Mark Johnson es un filósofo coautor de varios libros junto a George Lakoff. Tras estudiar filosofía en Kansas, obtiene un máster y doctorado en filosofía en la Universidad de Chicago. Actualmente, desarrolla su labor docente en la Universidad de Oregon.

El interés de Johnson se enfoca en demostrar como el pensamiento, significado, conceptos y lenguaje están vinculados a las experiencias corporales. Influenciado por Dewey, el autor se orienta hacia el pragmatismo que enfatiza los hábitos y, en este proceso, cambia su concepción de la deliberación moral desde posiciones tradicionales de la ley moral hacia una concepción más imaginativa. Se inicia así una segunda generación en las ciencias cognitivas.

³⁸⁹ George Lakoff y Mark Johnson, *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge of Western Thought* (New York: Basic Books, 1999), 528.

*El enmarcado tiene que ver con elegir el lenguaje que encaja en tu visión del mundo [...] Lo primero son las ideas. Y el lenguaje transmite esas ideas, evoca esas ideas [...] el enmarcado cuenta*³⁹⁰.

El autor expone el poder del enmarcado para convertir los hechos sociales en parte eficaz de un discurso público:

*La gente piensa mediante marcos [...] Si los hechos no encajan en un determinado marco, el marco se mantiene y los hechos rebotan [...] los conceptos están incrustados en las sinapsis de nuestro cerebro [...] los marcos prevalecen sobre los hechos*³⁹¹.

Tal es la fuerza del enmarcado que si los hechos se describen adecuadamente lo que se expresa se convierte en *sentido común*. Para el autor, los conceptos (marcos), “estructuran la manera en que nos relacionamos con otras personas”, “pensamos y actuamos más o menos automáticamente de acuerdo a ciertas pautas”³⁹². Aplicar la lente Lakoff al espacio virtual exige cuestionarse qué pautas ya aceptadas –como pulsar el botón de *Me gusta* o compartir contenido en Facebook– legitiman una nueva estructura lingüística. O qué usos aceptados de comunicación –correo electrónico, foros de WhatsApp– se han constituido ya en parte del discurso. Lakoff está interesado en el debate del lenguaje, en distinguir como el lenguaje elegido enmarca el discurso y encaja a los individuos en el contexto de una historia más amplia. Desde ese prisma se podría cuestionar si el lema de Facebook “Dar poder a la gente para construir comunidades y hacer el mundo

³⁹⁰ George Lakoff, *No pienses en un elefante: lenguaje y debate político*, trad. Magdalena Mora (Madrid: Editorial Complutense, 2008), 25.

³⁹¹ Lakoff, 39.

³⁹² George Lakoff y Mark Johnson, *Metáforas de la vida cotidiana*, trad. Carmen G. Marín (Madrid: Cátedra, 2009), 39.

más cercano”³⁹³ no es más que una manera de re-enmarcar deseos que ya se encuentran de forma inconsciente en las mentes de los individuos. O cuestionar si cuando Facebook predica que le interesa que la gente “comparta lo que es más importante para ellos”³⁹⁴, en realidad construye un discurso que puede ser fácilmente aceptado por el individuo, ocultando los deseos pecuniarios que la empresa obtiene de los contenidos compartidos.

Aunque Lakoff sea considerado el padre del enmarcado³⁹⁵ por su contribución desde la lingüística, otras teorías³⁹⁶ y pensadores le acompañan en su tarea de observar el mundo desde el marco cognitivo. Por ejemplo, desde la inteligencia artificial, Marvin Minsky define el marco de forma estática como “una estructura de datos para representar una situación estereotipada”; desde la lingüística, Charles Fillmore considera que un “marco es cualquier sistema de elecciones lingüísticas [...] que pueda ser asociado con ejemplos de actos prototípicos”; para Fillmore, son las reglas de la gramática las que estructuran la experiencia. En el campo de la cibernética, el científico social Gregory Bateson destaca el contexto interpersonal para dar sentido al comportamiento del individuo y a su comunicación. Para Bateson el concepto se refiere a “como los individuos intercambian señales que les permiten llegar a un acuerdo sobre el nivel de abstracción planeado para cualquier mensaje”.

³⁹³ En la declaración de objetivos fundamentales de la compañía Facebook se menciona: “To give people the power to build community and bring the world closer together”.

³⁹⁴ En sus ofertas de trabajo, la empresa Facebook especifica que su misión respecto a sus usuarios es *to share what matters most to them*.

³⁹⁵ Matt Bai, «The Framing Wars», *The New York Times*, 17 de julio de 2005.

³⁹⁶ Por su énfasis en la influencia del contexto en el lenguaje, conviene destacar la Teoría de los Marcos Relacionales (*RFT: Relational Frame Theory*). Según ésta, la interacción con el entorno se realiza a través de tres propiedades: implicación mutua, implicación combinatoria y transformación de funciones.

Todos ellos aportan nuevas lentes con las que examinar el espacio virtual. Así podrían: Minsky interpretar el ciberespacio como un conjunto de datos que representa estereotipos; Filmore atribuir el significado al nuevo lenguaje sintético *emoticonal* de las redes; y Bateson analizar el intercambio de *Me gustas* o la discriminación de perfiles en aplicaciones como Tinder. Aunque todas estas formas de observar muestran la fuerza de los marcos de referencia, su empleo se considera de menor interés para los fines de la presente investigación.

De igual forma ocurre que, aunque el marco lingüístico de Lakoff sigue siendo apreciado en sectores de la academia y de la política americana, el interés más reciente se centra en aspectos cognitivos diferentes al lenguaje, claramente influenciados por el desarrollo de la neurociencia. Esta moderna forma de razonar reconoce el papel preponderante del cuerpo y la imaginación para realizar la función del pensamiento. Sin embargo y al igual que el tradicional razonamiento abstracto, según Lakoff, esta forma de razonar también utiliza la *categorización* en su afán por obtener sentido a través de la experiencia.

Categorización

Actualmente se da por sentado³⁹⁷ que el razonamiento humano, incluido el moral se basa en parte en prototipos, marcos y metáforas. Los estudios de Lakoff muestran como el individuo organiza su pensamiento a través de categorías que en su mayoría se producen de forma no consciente. Para Lakoff y Johnson el individuo neuronal debe categorizar, es decir su

³⁹⁷ Para ampliar información se sugiere explorar los conceptos de racionalidad limitada y falta de autocontrol en la obra de los autores Richard Thaler y Daniel Kahnemann.

sistema conceptual implica el uso de ciertas categorías. Para los autores, los conceptos “son estructuras neuronales que nos permiten caracterizar mentalmente nuestras categorías y razonar sobre ellas”³⁹⁸.

El razonamiento moral se basa en la lógica de las estructuras conceptuales o metáforas a las que se llega mediante la categorización. Para construir dichas metáforas, el *Yo interior* del individuo recurre a aquellas fuentes de moralidad que histórica y culturalmente han servido para aumentar el *bienestar* del individuo. Entre dichas fuentes, se encuentran, según Lakoff y Johnson, el espacio, la posesión, la fuerza y las relaciones sociales. Es de suponer que, dado que el espacio virtual modifica la forma de relacionarse socialmente, el razonamiento moral se vea afectado por la emergencia de valores que configuren nuevas metáforas pues “los agentes morales humanos son animales altamente complejos cuyos valores emergen a través de relaciones continuas con su entorno físico, interpersonal y cultural”³⁹⁹.

De Fodor A Damasio: El Marco Mental

A menudo el humano se atormenta en buscar un significado a la vida ignorando que el significado se obtiene, en muchos casos, en el desarrollo de la mera actividad. Con la formación de conceptos ocurre algo similar según el filósofo psicolingüista Jerry Fodor⁴⁰⁰. Es un proceso mental⁴⁰¹ que no se puede

³⁹⁸ George Lakoff y Mark Johnson, *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge of Western Thought* (New York: Basic Books, 1999), 19.

³⁹⁹ Mark Johnson, *Morality for Humans: Ethical Understanding from the Perspective of Cognitive Science* (Chicago: The University of Chicago Press, 2014), 192.

⁴⁰⁰ Jerry Fodor es un científico cognitivo y filósofo americano referente en el campo de la filosofía de la mente. Tras sus estudios en la Universidad de Columbia, obtiene un

observar en la experiencia pero sin embargo es la experiencia quien la activa. Para el autor, el sistema de fijación de creencias actúa de forma mecánica e inaccesible. Por ello Fodor considera que “lo que hace tan difícil comprender el conocimiento es, en buena medida, el problema del marco”⁴⁰². El *frame problem* ⁴⁰³ se enfrenta a la cuestión de cómo se puede acceder al conocimiento necesario para resolver cualquier tipo de situación. Ello implica distinguir la información que es relevante –para una situación– sin considerar todo aquello que no lo es. Todo ello teniendo en cuenta “que la información pertinente a la solución óptima de un problema abductivo puede provenir, en principio, de cualquier parte en la red de nuestras anteriores convicciones epistémicas”⁴⁰⁴.

Este problema de origen lógico matemático es trasladado al entorno de la filosofía de la mente por Daniel Dennett al reconocer “un problema epistemológico profundo que ha sido ignorado por muchos filósofos”⁴⁰⁵. El problema del marco puede afrontarse mediante tres preguntas: qué objetos

doctorado en filosofía en la Universidad de Princeton. Su labor docente se desarrolla en el MIT, la universidad de CUNY en la ciudad de Nueva York y la de Rutgers en New Jersey.

Sus inicios como filósofo del lenguaje dan paso a los estudios de la filosofía de la mente mientras contribuye a establecer el campo de las ciencias cognitivas.

⁴⁰¹ También son procesos mentales la percepción, memoria, aprendizaje y razonamiento lógico.

⁴⁰² Jerry A Fodor, *La mente no funciona así: alcance y limitaciones de la psicología computacional*, trad. José L. Gil (Madrid: Siglo Veintiuno, 2003), 57.

⁴⁰³ Referido en inglés por sus siglas *FP*, el problema del marco nace en el entorno científico del modelo computacional de la inteligencia artificial (AI)

⁴⁰⁴ Fodor, *La mente no funciona así*, 57.

⁴⁰⁵ Murray Shanahan, «The Frame Problem», en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N Zalta (Stanford University: Metaphysics Research Lab, 2004), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/frame-problem/>.

son los relevantes en el entorno específico, qué grado de relevancia tienen las consecuencias de las acciones que se produzcan, y cómo acceder a la información específica necesaria para cada situación.

Evaluar el espacio virtual desde la lente de Fodor obliga a sopesar la dificultad de encontrar la relevancia en el mar de información del espacio virtual. A pesar de que existen agregadores de información, la relevancia en el ciberespacio es hoy un tema no resuelto, no por la cantidad de anteriores convicciones epistémicas acumuladas por el individuo –que dependerán de cada sujeto–, sino por las *innumerables disponibles* cuyo procesamiento es humanamente inviable. Ante ello, el problema del marco también puede ser contemplado, como sugieren Megill and Cogburn⁴⁰⁶, desde la perspectiva de Antonio Damasio⁴⁰⁷.

Damasio considera que ciertos aspectos del procesamiento de emociones y sentimientos son indispensables para la racionalidad. Para el neurólogo, el comportamiento inteligente se forma cuando las emociones tienen un papel importante en su constitución. Una vez las emociones realizan su papel, se abre la puerta al razonamiento lógico. El sentimiento se constituye así en un componente integral de (antecedente a) la maquinaria de la razón. Damasio se hace las mismas preguntas que Fodor para encontrar lo

⁴⁰⁶ Jason Megill y Jon Cogburn, «Easy's gettin' harder all the time: The computational theory and affective states», *Ratio* 18, n.º 3 (septiembre de 2005): 306-16, <https://doi.org/10.1111/j.1467-9329.2005.00292.x>.

⁴⁰⁷ Antonio Damasio es un médico neurólogo especializado en Neurociencia. Tras completar su doctorado en Lisboa, su labor docente se ha realizado en la Universidad de Iowa y en la Universidad del Sur de California en la que actualmente dirige el *Institute for the Neurological Study of Emotion and Creativity*. La relevancia de la obra de Damasio estriba en demostrar la importancia del papel de las emociones para la construcción social del conocimiento y toma de decisiones.

relevante: en qué se pone la atención y de qué forma se razona. Pero su solución se diferencia al introducir en la ecuación las emociones. Son las mismas emociones cuya gestión configura el desarrollo de la inteligencia emocional del individuo y por tanto el carácter, o “músculo psicológico que requiere la conducta moral”⁴⁰⁸. Los descubrimientos científicos de Damasio sirven para que Daniel Goleman defienda con éxito la necesidad de incorporar la capacidad de gestionar las emociones *IE* a la tradicional medición del coeficiente intelectual *IQ* por meras variables cognitivas. Damasio se aleja por tanto del marco racional meramente mental, al considerar que

*la esencia de un sentimiento puede no ser una elusiva cualidad mental escurridiza apegada a un objeto, sino más bien una percepción directa en un paisaje específico: el cuerpo*⁴⁰⁹.

Damasio acepta que un ordenador pueda razonar perfectamente en un proceso de inferencia lógica, pero considera que en otras ocasiones los razonamientos no se producen de manera lógica sino mediante representaciones mentales de las opciones posibles. En estos casos, interviene un indicador somático –la “Hipótesis de huella o marca somática”, una respuesta fisiológica que conduce a experimentar una emoción. En estos casos, la inteligencia artificial no puede competir con los humanos –como expresa Baudrillard cuando alude a *la tristeza de los ordenadores*, por su soltería e incapacidad de experimentar la sensación, la percepción, el placer y el sufrimiento.

⁴⁰⁸ Daniel Goleman, *Inteligencia Emocional*, trad. David Raga y Fernando Mora (Barcelona: Kairós, 2017), 429.

⁴⁰⁹ Antonio R Damasio, *El error de Descartes: la razón de las emociones*, trad. Pierre Jacomet (Santiago de Chile: A. Bello, 1997), 14.

Observar el espacio virtual a través de la lente de Damasio obliga a emplear el sentimiento para evaluar si el despliegue de emociones en Internet ayuda a mostrar qué es lo relevante. Por ejemplo, si las manifestaciones de *Me gustas*, o felicitaciones de cumpleaños virtuales ayudan a determinar qué es lo significativo o están limitadas por la imposibilidad de una relación cara a cara. Mirar desde Damasio obliga a cuestionarse si se pueden reproducir las emociones (somáticas) en el espacio virtual, si se transmiten de la misma forma, si son incluso más emocionantes que entre dos cuerpos presentes. Podría incluso concebirse que las emociones se emancipan del cuerpo y vía emoticonos, alcanzan su liberalización y expansión en el ciberespacio.

Si las emociones –como indica Damasio– son parte del marco conceptual, cabe preguntarse si la proliferación de éstas implica una nueva forma de ver que modifique la actitud ética del individuo. Sirva como ejemplo el *marco* construido alrededor de los terribles atentados sucedidos en París en noviembre del 2016 en el que el mensaje de “todos somos París” se extendió por el ciberespacio cabalgando sobre los lomos de una gran carga emocional. Desde la perspectiva de Damasio, las emociones generadas influyeron a considerar la información –de París– relevante. Por tanto, cuando el marco explicativo se construye teniendo en cuenta las emociones que se han generado, éstas contribuyen a que al individuo ese conocimiento le parezca relevante. Y si de forma inversa, el marco se construye prescindiendo de las emociones, se hace necesario valorar si ello incapacita al individuo a interpretar la realidad.

Aquí finaliza la exposición, a modo de ensayo, de cuatro perspectivas distintas para evaluar los hechos sociales. Se ha analizado el espacio virtual a través de los marcos de la experiencia, el cambio de paradigma, la estructura

lingüística y la comprensión de los procesos mentales. Las diferentes perspectivas muestran como las distintas formas de entender la mente influyen el juicio moral. Se entiende así la insistencia de Johnson por examinar los aspectos de la psicología moral –pues “configuran la naturaleza y los límites del entendimiento humano”⁴¹⁰– como paso imprescindible previo a cualquier propuesta de filosofía moral. En realidad, es lo mismo que quiere decir Dewey cuando enuncia que “hay que entender la situación en toda su complejidad [...] la primacía de la situación concreta es fundamental”⁴¹¹.

En el epígrafe siguiente se utiliza la teoría social de Berger y Luckmann para examinar un aspecto clave de la psicología moral del individuo. A través del marco teórico de la construcción social se analiza como se constituye socialmente el individuo en el espacio virtual. Dicho análisis es condición necesaria para evaluar las consecuencias que dichas relaciones tienen en su actitud ética.

⁴¹⁰ Mark Johnson, «How Moral Psychology Changes Moral Theory», en *Mind and morals: essays on cognitive science and ethics.*, Larry May, Marilyn Friedman, and Andy Clark (MIT Press, 1996), 46.

⁴¹¹ Mark Johnson, *Morality for Humans: Ethical Understanding from the Perspective of Cognitive Science* (Chicago: The University of Chicago Press, 2014), 95.

LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL

El órgano del hígado ejerce unas labores depurativas para el organismo similares a las que un filtro realiza en un aspirador o una lavadora. Separa las sustancias asimilables de las que no lo son. Todos los seres vivos del universo deben filtrar que partículas asimilar o desechar para su supervivencia. En el caso de los humanos, el filtrado realizado por el hígado se hace de forma automática, sin que el individuo tenga que darle instrucciones expresas. De forma similar, los marcos mentales filtran información de forma automática a través del pensamiento. Este proceso hace que el individuo interprete la realidad de una forma determinada. Lo va constituyendo.

En el epígrafe anterior se ha intentado mostrar la fuerza que poseen los marcos para interpretar la realidad a través de diferentes aspectos –la experiencia, los acontecimientos, la mente o el lenguaje– inherentes a la vida del individuo. Es el momento de afrontar el aspecto social: *la relación* entre individuos mediante la visión sociológica⁴¹²: la más adecuada para tratar de averiguar como el individuo percibe, observa y se *relaciona* en el mundo virtual. Desde ella, por tanto, se procede a examinar como el ciberindividuo conforma su moralidad en cuanto *ser en relación*.

El término construcción social expresa la creencia de que la realidad no viene dada sino que se construye socialmente. Este término fue usado por

⁴¹² Las teorías sociales del conocimiento aplican la filosofía constructivista a la comprensión de lo social. A través de textos claves, se investiga como se produce la construcción social, cuando se forma una nueva estructura que pueda dar lugar a una nueva forma de contemplar los hechos sociales, a la consideración de que se ha alcanzado un nuevo marco.

primera vez en las ciencias sociales por los sociólogos Peter Berger y Thomas Luckmann. Su obra *La construcción social de la realidad* explica los procesos por los cuales un cuerpo de conocimiento queda establecido como realidad. Es por tanto la sociología del conocimiento el marco teórico desde el cual se elige investigar como las “nuevas realidades virtuales” se establecen socialmente como realidad y cuál es el progreso moral que ello supone para el individuo.

Para introducir esta teoría social y las figuras de Berger y Luckmann es necesario partir de la figura de Alfred Schütz.

ANTECEDENTES: LA FIGURA DE ALFRED SCHÜTZ

Para Alfred Schütz⁴¹³ ser consciente requiere vivir en una estructura de sentido solo alcanzable a través de la intersubjetividad: mediante la interpretación de las vivencias de uno mismo y los demás. Para ello sitúa las relaciones dentro de *el mundo de la vida* o *Lebenswelt*⁴¹⁴

⁴¹³ Alfred Schütz es un filósofo y fenomenólogo social austriaco conocido por aplicar la fenomenología de Husserl a la sociología de Weber. Tras formar parte del ejército austríaco a temprana edad, estudia en Viena donde atiende el seminario privado del economista Ludwig von Mises, el cual estimula su intelecto. De familia judía, se ve obligado a buscar asilo político en París, para trasladarse seguidamente a Nueva York e integrarse en el cuadro docente de la New School of Social Research.

Schütz se preocupa por como las personas dan sentido a sus acciones y al mundo en que viven para lo cual teoriza el análisis del sentido común a través de la comprensión de la intersubjetividad. Ello le lleva a desarrollar los conceptos de realidades múltiples y estructuras de relevancia.

⁴¹⁴ El concepto de *Lebenswelt* tiene su origen en la obra de Edmund Husserl *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* publicada en 1936. Para el autor la conciencia se sitúa y opera en un mundo (*Lebenswelt*) de significados y prejuicios que se han constituido social, cultural e históricamente. Alfred Schütz, Jürgen Habermas y Pierre

*el mundo de mi vida cotidiana [...] es un mundo intersubjetivo [...] compartido con mis semejantes, experimentado e interpretado por otros, [...] es un mundo común a todos nosotros*⁴¹⁵.

La experiencia social del individuo crea un mundo de la vida cotidiana que sucede entre la realidad social ya experimentada y la que aún se haya en el horizonte de la experiencia directa. El individuo acepta con *actitud natural* el mundo de la vida intersubjetivo como *el mundo dado* en el cual se gobierna de forma pragmática. Mediante el conocimiento a mano –*knowledge at hand*– que obtiene de sus experiencias previas puede interpretar el grado de relevancia que le suponen las diversas realidades múltiples presentes en la estructura de su mundo social.

Esta estructura social *Lebenswelt* heredada de Husserl se divide según Schütz en cuatro submundos: el de mis coetáneos *Umwelt*, el de mis contemporáneos *Mitwelt*, el de mis predecesores *Vorwelt* y el de mis sucesores *Folgewelt*. A medida que el individuo se adentra en el mundo contemporáneo *Mitwelt* se produce una progresiva anonimación de los habitantes del mundo de la vida cotidiana, que pueden llegar incluso a ser objetos. Pues Schütz extiende el mundo de la vida “no solo a la Naturaleza –el mundo que nos rodea– sino a cualquier espacio de objetos intencionales de nuestra experiencia [...] no hay hechos puros y simples, sino más bien solo hechos interpretados”⁴¹⁶. Para el autor, todo lo que está dado está permeado de

Bordieu son algunos de los autores que han expandido el concepto de Husserl en el campo de la sociología.

⁴¹⁵ Alfred Schütz, *El Problema de la realidad social*, trad. Nestor Miguez (Buenos Aires: Amorrortu, 1995), 280.

⁴¹⁶ Manuel Martín Algarra, *La comunicación en la vida cotidiana: fenomenología de Alfred Schutz* (Pamplona: Eunsa, 1993), 73-74.

estructuras de sentido que se identifican mediante dos conceptos: la relevancia y la acción significativa.

Para Schütz, el hecho de que algo sea relevante no depende de ese algo en sí, sino del sujeto al que ese algo se le presenta como relevante: “su atención a la vida, o tensión de conciencia, su acervo de conocimiento a mano, sus experiencias previas”⁴¹⁷. Según el autor, el individuo organiza el mundo en esferas de mayor o menor relevancia dependiendo de lo que “esté haciendo”, de “[su] proyecto de vida”. Esa “función selectiva de nuestro interés” hace que el pensamiento seleccione solo determinados hechos de la totalidad de las vivencias: aquellos que considera relevantes. En cuanto al significado de las acciones, Schütz lo vincula a su sentido de finalidad. Una acción solo se considera consciente si conduce a un acto proyectado, si “antes de que la realicemos, tenemos en nuestra mente una imagen de lo que vamos a hacer”⁴¹⁸. La acción en Schütz comparte el requisito de finalidad de la experiencia íntegra de Dewey. La acción es una vivencia guiada por un plan que se distingue por un acto peculiar de atención.

La búsqueda de significado en Schütz es una búsqueda activa y, por tanto, el significado no es adjudicado si no que debe ser conquistado.

*No es un mundo para ser simplemente contemplado o interpretado, sino que es un mundo para actuar en él y sobre él [...] el mundo no es para el hombre un objeto de conocimiento, sino el ámbito de su acción*⁴¹⁹.

⁴¹⁷ Martín Algarra, 137.

⁴¹⁸ Alfred Schütz, *La construcción significativa del mundo social: introducción a la sociología comprensiva*, trad. Eduardo Prieto (Barcelona: Paidós, 1993), 92.

⁴¹⁹ Manuel Martín Algarra, *La comunicación en la vida cotidiana: fenomenología de Alfred Schutz* (Pamplona: Eunsa, 1993), 87.

El análisis fenomenológico de Schütz sirve para argumentar cómo se desarrolla una nueva actitud ética en el espacio virtual. Parece indudable que el espacio virtual incrementa de forma exponencial el stock de conocimiento a disposición del individuo. Ello modifica “el modelo cultural que determina la relevancia para el *thinking as usual*”⁴²⁰, desencadenando lo que se podría llamar una *epoché* de la actitud natural, que se despierta para incorporar una actitud reflexiva –pues ahora dispone de mayor *conocimiento a mano* para interpretar– a su condición pragmática. Es decir, se impone una actitud ética a favor de la claridad en lugar de la funcionalidad. El movimiento reivindicativo #MeToo sirve para ilustrar como la mayor disposición de conocimiento por parte de los individuos fomenta el nacimiento de una actitud ética en busca de la certeza.

Por otro lado, es de interés examinar los efectos del espacio virtual en la relevancia del anonimato. Schütz se distingue por su interés por la intersubjetividad –que ni era primordial en la ontología de Husserl ni en la teoría de la acción humana de Mises “que pertenecía a la esfera sumamente anónima del *anyone’s action*”⁴²¹–. Schütz considera que la intersubjetividad es la que aporta relevancia, pues para el autor “parece evidente que un aumento de anonimidad conlleva una merma en la plenitud del contenido”⁴²². Pues bien, lo que parece mostrar el espacio virtual, a través del incuestionable crecimiento de relaciones intersubjetivas es que cuando el anonimato es agregado –e.g. Tripadvisor, Goodreads– se otorga nuevo valor al anonimato

⁴²⁰ Alfred Schütz, «The Stranger: An Essay in Social Psychology», *American Journal of Sociology* 49, n.º 6 (1944): 499.

⁴²¹ Mie Augier, «Some Notes on Alfred Schütz and the Austrian School of Economics: Review of Alfred Schütz’s Collected Papers, Vol. IV. Edited by H. Wagner, G. Psathas and F. Kersten (1996)», *Review of Austrian Economics* 11 (1999): 156.

⁴²² Augier, 159.

al producir plenitud de contenido. Los presupuestos de Schütz sirven a su vez para darse cuenta de que las relevancias ya no *vienen dadas* en el mundo de la vida, sino que ahora las motivaciones individuales de los *prosumidores* contribuyen a la formación del stock de conocimiento de forma continua, sin necesidad de la espera a un proceso de sedimentación.

Los conceptos de vida cotidiana, significado, relevancia, interacción social y estructura del mundo de Schütz sirven para sentar las bases de la teoría de la construcción social de Berger y Luckmann, a través de la cual se pretende determinar de qué forma el espacio virtual transforma la actitud ética del individuo.

BERGER Y LUCKMANN COMO ATALAYA

Peter Berger y Thomas Luckmann son hoy un referente en el mundo de la sociología. La enorme influencia⁴²³ de su obra *La construcción social de la realidad* les ha supuesto un amplio reconocimiento en vida. La producción conjunta de estos autores –dos libros y tres artículos– muestra cómo la *imaginación sociológica* puede utilizarse para interpretar la realidad social. Los autores unen a su visión humanista la fenomenología, el pragmatismo y el interaccionismo simbólico para defender la teoría de que el orden social se construye socialmente.

⁴²³ Traducida a más de dieciocho lenguas y citada en más de treinta nueve mil ocasiones en Google Scholar, esta obra se ha convertido en un clásico de la sociología. Aunque múltiples académicos cuestionan que la obra se haya leído, estudiado o interpretado de forma atenta, su influencia en el ámbito académico y fuera de él es incuestionable.

Peter Berger⁴²⁴ es un sociólogo y teólogo vienés que emigra a los Estados Unidos a edad adolescente. Durante su estancia como estudiante en la *New School of Social Research* coincide con Thomas Luckmann⁴²⁵, sociólogo de origen esloveno. En *La Nueva Escuela* los profesores Alfred Schütz, Albert

⁴²⁴ Peter Berger es un sociólogo y teólogo austríaco conocido por sus trabajos en la sociología del conocimiento, sociología de la religión, modernización y teoría sociológica. Tras su juventud en Viena, emigra a los Estados Unidos. Estudia bachillerato en el Wagner College y realiza sus estudios universitarios en The New School of Social Research en Nueva York donde obtiene un máster (1950) y posterior doctorado (1952). Su labor docente se desempeña en las Universidad de Carolina del Norte, el seminario Teológico Hartford, la New School of Social Research, la Universidad de Rutgers y el Boston College. En la Universidad de Boston funda y dirige el Instituto para el estudio de la Cultura Económica.

Berger es autor de más de veinte libros entre los cuales se hayan cuatro bestsellers: *La construcción social de la realidad* (1966) –traducida a más de 18 lenguas–, *Introducción a la Sociología: una perspectiva humanística* (1963), *El dosel sagrado: para una teoría sociológica de la religión* (1967) y *Rumor de ángeles: la sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural* (1975).

⁴²⁵ Thomas Luckmann destaca por sus trabajos en la sociología del conocimiento, sociología de la religión, sociología de la comunicación y filosofía de la ciencia. Tras enlistarse muy joven en el ejército de las fuerzas aéreas alemanas, realiza sus estudios en Viena e Innsbruck. A los veintidós años emigra a Estados Unidos. Tras varios trabajos, comienza estudios de filosofía y sociología en la New School of Social Research en la que obtiene un máster –con una tesis sobre Camus– y un doctorado en sociología bajo la dirección de Carl Mayer. Su labor docente comienza en Nueva York en el Hobart College y la New School of Social Research. En 1965, retorna a Europa a la Facultad de Ciencias sociales de la Universidad de Frankfurt. En 1970 se integra de forma definitiva en la Universidad de Constance en la que enseña e investiga durante veinticuatro años.

Luckmann se preocupa por cómo los procesos de comunicación dan forma a la realidad social y a la acción. Su obra es de una riqueza extraordinaria al combinar las disciplinas de filosofía, sociología y antropología. Como discípulo de Alfred Schütz dedica más de 20 años a recopilar las notas de su maestro. En el año 1973 las publica en la obra *Las estructuras del mundo de la vida* (Buenos Aires: Amorrortu, 2009); obra de gran influencia en la sociología contemporánea.

Solomon y Carl Mayer transmiten a Berger y Luckmann conocimientos de Weber y Durkheim que influyen sus pensamientos de forma determinante.

Tres son las razones por las que acudo a Berger y Luckmann para examinar la experiencia virtual. En primer lugar, los autores consideran que “la construcción social es una manera de mirar las cosas”⁴²⁶. Su mirada limpia de ideología de los seres humanos les permite desarrollar conceptos para construir la sociedad. La función que desempeñan como artesanos de –marcos, ángulos, perspectivas sobre la realidad– les exige una actitud filosófica. En segundo lugar, para Berger y Luckmann, “la sociología del conocimiento trata del cambio de *conciencia*, que es el estado de *darse cuenta* de los objetos externos”⁴²⁷. A diferencia de sus predecesores⁴²⁸ en dicho campo, Berger y Luckmann no buscan entender los procesos que establecen la realidad mediante la epistemología –de ella se aleja también Dewey– sino a través de las *relaciones* de los individuos. En tercer lugar, el objetivo de Peter Berger es pragmático, en lugar de desarrollar una teoría *ab infinitum*, se enfoca en “implementar la teoría para entender los problemas de hoy en día”⁴²⁹. Por ello, en los años posteriores a la publicación de *La construcción social de la realidad*, el autor aplica de forma pragmática la sociología del

⁴²⁶ Peter L Berger, Peter Berger: «The Social Construction of Reality», entrevistado por Jochen Dreher, YouTube.com, 19 de diciembre de 2016, <https://www.youtube.com/watch?v=Da1qN5QOSPM>.

⁴²⁷ Peter L Berger, Peter Berger: «The Social Construction of Reality», entrevistado por Jochen Dreher.

⁴²⁸ Su alejamiento de la epistemología les aleja de las contribuciones de Max Scheler y Karl Mannheim a los fines de la sociología del conocimiento. También se oponen al estructuralismo funcional de Talcott Parsons.

⁴²⁹ Peter L Berger, Peter Berger: «The Social Construction of Reality», entrevistado por Jochen Dreher, YouTube.com, 19 de diciembre de 2016, <https://www.youtube.com/watch?v=Da1qN5QOSPM>.

conocimiento a los problemas de la religión y el pluralismo. Pero incluso más relevante es el hecho de que el objetivo de Berger es “describir los fenómenos de forma no axiológica [para] alcanzar un entendimiento profundo de sus implicaciones éticas”⁴³⁰. Como el mismo reconoce, Berger es un moralista. Ese pragmatismo moral y orientación humanista guían el presente análisis.

Berger y Luckmann construyen su teoría a partir de una premisa de Schütz: “para mantener la sociología del conocimiento, ésta debe preocuparse por todo aquello que pase por conocimiento en la sociedad”. Según Berger y Luckmann “debe, ante todo, ocuparse de lo que la gente conoce como realidad en la vida cotidiana”⁴³¹, de lo que Schütz denominó “la estructura del mundo del sentido común en la vida cotidiana”⁴³². Dado que el ciberespacio forma parte de la realidad de la vida cotidiana, parece sensato examinar su construcción social a través de la sociología del conocimiento.

Para aplicar el marco teórico, se exponen a continuación los fundamentos teóricos –en su mayoría heredados de Schütz– sobre los que se asienta la teoría de la construcción social. Estos son: la vida cotidiana, la interacción social, el lenguaje y el conocimiento.

Fundamentos teóricos

El deporte del fútbol es seguido por millones de personas. Las pasiones que desata son difíciles de comprender racionalmente. Bien mirado, el juego

⁴³⁰ Michaela Pfadenhauer, *The New Sociology of Knowledge: The Life and Work of Peter L. Berger* (New Brunswick: Transaction Publishers, 2013), Introducción.

⁴³¹ Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, trad. Silvia Zuleta (Buenos Aires: Amorrortu, 2008), 29.

⁴³² Berger y Luckmann, 29.

en sí mismo se sustenta en unos fundamentos no muy complicados: juegan once jugadores por equipo, hay un balón, dos porterías, un árbitro que aplica el reglamento. Existen unas normas básicas para entender la teoría del juego. De forma similar, Berger y Luckmann asientan su teoría de la *construcción social de la realidad* sobre tres acuerdos heredados de su maestro Schütz.

Terreno de juego: la Vida cotidiana

Lo primero que acuerdan Berger y Luckmann es el tipo de realidad al que se refieren en su estudio *La construcción social de la realidad*. Como es sabido los autores conciben la realidad como “una cualidad propia de los fenómenos que reconocemos independientes de nuestra propia volición”⁴³³. Es decir, es *real* aquello cuya existencia no está sujeta al deseo del individuo. A su vez reconocen que el individuo –a través de su conciencia– tiene acceso a realidades múltiples como las que se dan en los sueños o en el pensamiento teórico. Sin embargo, los autores limitan su estudio a un tipo de realidad: *la realidad de la vida cotidiana*.

Berger y Luckmann parten del concepto de vida cotidiana – *Lebenswelt*– heredado de Schütz para hacer referencia a la experiencia social en la que se despierta el individuo cada día: una realidad incuestionable que se impone al individuo y le obliga “a prestarle atención total”⁴³⁴. Al igual que experimentan los futbolistas en el terreno de juego, “es imposible atenuar su presencia imperiosa”⁴³⁵. La vida cotidiana, “no requiere verificaciones, se da como establecida por la realidad”, se impone sobre la conciencia de un

⁴³³ Berger y Luckmann, 11.

⁴³⁴ Berger y Luckmann, 37.

⁴³⁵ Berger y Luckmann, 37.

individuo “que [existe] rutinariamente en [ella]”⁴³⁶. Una mirada a la realidad actual muestra –y así lo corroboran investigaciones recientes⁴³⁷– que el fenómeno de *Internet* se constituye en una rutina más de la vida cotidiana.

Para Berger y Luckmann, la realidad de la vida cotidiana se distingue por dos aspectos. En primer lugar, se presenta como “un mundo *intersubjetivo*, un mundo que comparto con otros”⁴³⁸. Ello quiere decir que “no puedo existir en la vida cotidiana sin interactuar y comunicarme continuamente con otros”⁴³⁹. La vida cotidiana presupone un sentido común de la realidad. A pesar de tener perspectivas diferentes, los individuos comparten un mundo de rutinas y problemas manejables. Esta condición comunicativa es observable en la interacción que los individuos llevan a cabo en redes sociales –como Facebook, Twitter o Instagram– en las cuales se comparte un mundo común de rutinas. En segundo lugar, los autores destacan que la vida cotidiana sucede en un espacio y un tiempo limitado que condiciona la existencia del individuo:

Mi propia vida es un episodio en el curso del tiempo. Existía antes de que yo naciera y seguirá existiendo después de que yo muera. La estructura temporal me

⁴³⁶ Berger y Luckmann, 39.

⁴³⁷ Según el *Cisco Connected-World Technology Report*, en el año 2012 el 90% de los jóvenes se conecta al móvil (ciberespacio) durante los cinco primeros minutos de su día. Se impone como parte de la rutina necesaria antes de ir a la escuela o al trabajo. <https://www.cisco.com/c/dam/en/us/solutions/enterprise/connected-world-technology-report/2012-CCWTR-Chapter1-Global-Results.pdf>

⁴³⁸ Peter L Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, trad. Silvia Zuleta (Buenos Aires: Amorrortu, 2008), 38.

⁴³⁹ Berger y Luckmann, 38.

enfrenta a una facticidad con la que debo sincronizar mis proyectos. Cuento solo con una determinada cantidad de tiempo disponible para realizarlos⁴⁴⁰.

Para los autores, la vida cotidiana obliga al individuo a tener presente la condición temporal de su existencia, así como el hecho de que su biografía sucede en una época determinada. De tal forma que, opinan los autores, un “individuo desorientado” se ubicaría si mira su reloj y recuerda el día en que se haya. Hoy, sin embargo, el ciberespacio tambalea el anclaje temporal de la vida cotidiana. Con la aparición de un ciberespacio abundante en información, el individuo moderno se desajusta de su estructura temporal según Byung Chul-Han. La llegada de Internet a la vida cotidiana afecta el sentido que el individuo tiene de su contingencia temporal, le desata de su ubicación temporal.

Dos factores ordenan la vida cotidiana según Berger y Luckmann. En primer lugar, el uso de un lenguaje determinado proporciona coherencia a las vivencias del individuo; que vive en una ciudad llamada *Barcelona*, utiliza un *balón* para jugar y se considera un *ciudadano del mundo*. El lenguaje de la vida cotidiana proporciona el vocabulario necesario para que los individuos se puedan relacionar. Con la llegada del espacio virtual, el lenguaje se expande para dar soporte a nuevas actividades del individuo: la gente se manda *selfis* mientras *chatea* e intercambia *emotis*. En segundo lugar, la vida cotidiana se organiza alrededor de la presencia del cuerpo del individuo en un espacio y un tiempo. Según los autores

lo más próximo a mí es la zona de vida cotidiana directamente accesible a mi manipulación corporal. Esa zona contiene el mundo que está a mi alcance, el mundo en el que actúo⁴⁴¹.

⁴⁴⁰ Berger y Luckmann, 43.

Este aspecto cambia radicalmente en el ciberespacio pues la presencia es inmaterial. Sin embargo, los autores reconocen que “la realidad de la vida cotidiana no se agota por estas presencias inmediatas, sino que abarca fenómenos que no están presentes “aquí y ahora”⁴⁴². La realidad de la vida cotidiana descrita por Berger y Luckmann en 1967 concibe la posibilidad de que existan fenómenos –como el espacio virtual– que permiten un acceso a zonas alejadas del mundo cotidiano. Los autores contemplan una apertura más allá de los contornos de la vida cotidiana, aunque consideran que “típicamente, mi interés por las zonas alejadas es menos intenso”⁴⁴³.

Interacción social

El segundo acuerdo que establecen Berger y Luckmann es que la vida cotidiana es vida compartida, su estructura social se fundamenta en interacción social. Entre las posibles formas de relacionarse, los autores elevan la situación cara a cara a “la experiencia más importante que tengo de los otros”⁴⁴⁴ pues “ninguna otra forma de relación puede reproducir la abundancia de síntomas de subjetividad que se da en la situación cara a cara”⁴⁴⁵. Todas las otras formas remotas de relación con el otro solo se vuelven reales en el encuentro cara a cara. Los autores explican que las ideas preconcebidas de un individuo respecto a otro quedan modificadas por “la evidencia masiva de la subjetividad del otro”⁴⁴⁶ que acontece en el encuentro

⁴⁴¹ Berger y Luckmann, 38.

⁴⁴² Berger y Luckmann, 37.

⁴⁴³ Berger y Luckmann, 38.

⁴⁴⁴ Berger y Luckmann, 44.

⁴⁴⁵ Berger y Luckmann, 45.

⁴⁴⁶ Berger y Luckmann, 46.

cara a cara. Según ellos, ante la presencia de un rostro no cabe ocultación posible. Esta ocultación sí puede darse en el espacio virtual en un perfil virtual de Facebook o Tinder como ocurre frecuentemente a través del falseamiento de la edad, por poner un ejemplo.

No es por tanto una sorpresa que los perfiles virtuales *presentes* en el ciberespacio generen serias dudas sobre su subjetividad. Pero son necesarios para que se den las relaciones virtuales, que por su naturaleza electrónica son remotas. Lo interesante sin embargo es pensar si –siendo imposible el encuentro cara a cara en el espacio virtual– la forma en la que se conforma la vida cotidiana, según Berger y Luckmann, sigue siendo válida. Es decir, si los individuos siguen formando sus marcos mentales en base a pautas de comportamiento recurrentes que se van estableciendo en *tipificaciones* durante su interacción social.

A este efecto, un análisis preliminar del espacio virtual confirma el uso frecuente de nuevas pautas de interacción ya establecidas –e.g. *Me gusta*– en las redes sociales. Adicionalmente invita a reflexionar sobre si la situación cara-a-cara sigue siendo el modo ideal de transmitir la subjetividad del otro. Se abre la posibilidad a pensar si un perfil virtual puede ostentar mayor presencia real que un cuerpo material presente pero ausente, *adormecido éticamente*, cuya presencia sea más bien caricaturesca. Piénsese por un momento en como la presencia real de tantos políticos no transmite realidad alguna sobre lo que piensan mientras, a veces, mediante un tuit desocultan de forma clara su pensamiento veraz. El espacio virtual pone en jaque la supremacía de la experiencia cara-a-cara.

Lenguaje y conocimiento

“Nada hay más extraño ni más delicado que la relación entre personas que sólo se conocen de vista, que se encuentran y se observan cada día, a todas horas, y, no obstante, se ven obligadas, ya sea por capricho propio, a fingir una indiferente extrañeza y a no intercambiar un saludo ni palabra alguna”⁴⁴⁷.

La teoría de Berger y Luckmann se fundamenta en dos últimos elementos: el lenguaje y el conocimiento. Su origen se remonta a la necesidad de expresarse propia de todo ser vivo. Al no poder realizarse siempre cara a cara, el individuo ha aprendido a trasladar su forma de sentir y pensar a productos, objetos o signos. Por ejemplo: una vasija, una bandera o un grito tras el gol de Messi son diferentes formas de proclamar intenciones subjetivas. Así la vida cotidiana “no solo está llena de objetivaciones, sino que es posible únicamente por ellas”⁴⁴⁸. Entre las diferentes formas de objetivación, Berger y Luckmann destacan los signos por su deseo explícito de significar y al lenguaje, por ser “el sistema de signos más importante de la sociedad humana”⁴⁴⁹.

⁴⁴⁷ Thomas Mann, *La Muerte en Venecia*, trad. Juan J. del Solar (Barcelona: Edhasa, 2005), 85.

⁴⁴⁸ Peter L Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, trad. Silvia Zuleta (Buenos Aires: Amorrortu, 2008), 51.

⁴⁴⁹ Berger y Luckmann, 53.

La fuerza del lenguaje reside en crear significados. Mediante su uso, que no requiere del cara a cara, el individuo *hace más real (objetiva)* su subjetividad a la vez que puede *hacer presente (hablar de)* asuntos alejados de su realidad inmediata u otras realidades. El lenguaje ordena las experiencias de los individuos en campos de significado que permiten además su retención u olvido. De esta forma, el lenguaje se convierte “en depósito objetivo de vastas acumulaciones de significado y experiencia”⁴⁵⁰. Este acopio social de conocimiento “permite la ubicación de los individuos en la sociedad y el manejo apropiado de ellos”⁴⁵¹.

El espacio virtual altera la forma en que el individuo acumula conocimiento en tres aspectos. En primer lugar, el conocimiento de receta – fundamental para resolver problemas de rutina en una vida cotidiana dominada por el motivo pragmático– se incrementa. Esto sucede gracias a la posibilidad de acceder a información sobre cualquier aspecto de la vida cotidiana de manera rápida y simple. Sirva como ejemplo el acceso gratuito que, mediante conexión a Internet, proporciona el buscador de Google a dicho conocimiento. En segundo lugar, el acopio social de conocimiento en el ciberespacio proporciona también datos abundantes de conocimiento de sectores lejanos a la vida cotidiana. La dimensión global con la que se crean entidades como Google o las Wikis facilita el acceso a información de zonas alejadas de una vida cotidiana –cada vez más amplia. Sin embargo, el acceso al conocimiento se mantiene limitado pues “no puedo saber todo lo que hay que saber de esa realidad”⁴⁵² ya que la totalidad del mundo no puede estar iluminada: cuando unas zonas se iluminan, otras se oscurecen. Así ocurre que

⁴⁵⁰ Berger y Luckmann, 54.

⁴⁵¹ Berger y Luckmann, 58.

⁴⁵² Berger y Luckmann, 61.

en algunos casos –e.g. fake news (noticias falsas)– la abundancia de información contribuye a una mayor confusión y desubicación del individuo no solo en las zonas alejadas sino también en las cercanas. Aunque el individuo a veces lo olvide, el sentido de *contingencia* permanece intacto.

Junto al incremento del conocimiento de receta y acceso a zonas alejadas del conocimiento, el tercer aspecto del conocimiento que se afecta por el espacio virtual es la distribución social del conocimiento. Según Berger y Luckmann, el conocimiento que se posee de la vida cotidiana queda ordenado en estructuras de relevancia determinadas por la situación e intereses del individuo. Las estructuras de relevancia se entrecruzan con las estructuras de otros individuos, lo cual facilita la interacción social o que “tengamos cosas interesantes que decirnos”⁴⁵³. El espacio virtual mejora el acceso a las estructuras de relevancia del resto de cibernautas a través del acceso a sus perfiles en redes sociales tan diversas como LinkedIn, Researchgate o Tinder. Por otro lado, los autores resaltan que “en la vida cotidiana, el conocimiento aparece distribuido socialmente, vale decir que diferentes individuos y tipos de individuos lo poseen en grados diferentes”⁴⁵⁴ y añaden “en la vida cotidiana sé lo que puedo ocultar y de quien lo puedo ocultar y a quien puedo acudir para saber lo que no sé”⁴⁵⁵. Pues bien, el acceso al espacio virtual obliga a cuestionarse: por un lado, si es posible o hasta que punto puede el individuo mantener su información oculta; por otro lado, si realmente es posible acudir a alguien o algo para saber lo que no sé, pues la dispersión del conocimiento social y su abundante disponibilidad

⁴⁵³ Berger y Luckmann, 62.

⁴⁵⁴ Berger y Luckmann, 63.

⁴⁵⁵ Berger y Luckmann, 63.

complica la tarea de alcanzar el grado de certidumbre necesario de una opinión autorizada.

La construcción objetiva de la realidad

Berger y Luckmann recuerdan en su texto que un ser vital con impulsos tiene necesidad de expresarse. Para ello, el individuo crea objetos y se relaciona con otros individuos de su ambiente. En ese contexto social, según los autores, el hombre se hace hombre: “el hombre se produce a sí mismo”⁴⁵⁶. La tarea es complicada porque el ser humano dispone de energía limitada para administrar su esfuerzo físico o psíquico. Para economizar energía el individuo se obliga a crear rutinas que le facilitan la toma de decisiones pues “el control [total] sobre la conciencia no puede institucionalizarse”⁴⁵⁷. En *realidad*, el individuo intenta ordenar su vida.

Cuando las rutinas de un individuo se aceptan por dos o más individuos se hacen *típicas*. Este reconocimiento de pautas compartidas se conoce como tipificación, siendo un ejemplo claro la expresión del saludo “*Buenos días*”⁴⁵⁸. A medida que estas y otras acciones típicas se sedimentan en la sociedad, la autoconciencia del individuo se estructura de acuerdo con esas rutinas:

⁴⁵⁶ Berger y Luckmann, 67.

⁴⁵⁷ Mihaly Csikszentmihalyi, *Fluir*, trad. Nuria López (Barcelona: Kairós, 2016), 42.

⁴⁵⁸ Para entender la fuerza de dicha rutina SE RECOMIENDA VISIONAR en YouTube:

[HTTPS://WWW.YOUTUBE.COM/WATCH?V=Y8CYTDG6WFW&FBCLID=IWAR2D4Gp8zROHCA-HZT_XGYNPJ_-3PF445LVGI9LJPT9FBLFTF2FXUB36sPs&AB_CHANNEL=CONTAGIEMOSVALORES.](https://www.youtube.com/watch?v=y8cyTdg6Wfw&fbclid=IWAR2D4Gp8zROHCA-HZT_XGYNPJ_-3PF445LVGI9LJPT9FBLFTF2FXUB36sPs&AB_CHANNEL=CONTAGIEMOSVALORES)

Enlace acortado: <https://cutt.ly/mhq17l>.

*Vivo en un mundo de parientes, colegas y funcionarios públicos identificables [...] tengo experiencia de tertulias familiares, reuniones profesionales y contactos ocasionales con la policía del tránsito*⁴⁵⁹.

Berger y Luckmann observan que las acciones típicas determinan los papeles y tareas que los individuos desempeñan en la sociedad, e.g. padres, maestros, médicos. Estos roles se institucionalizan –se establecen de forma coercitiva en la sociedad– cuando dichas acciones habituales se realizan de forma recíproca por los diferentes miembros de la sociedad. De esta forma el saludo de *buenos días* y el rol de *padre* se imponen⁴⁶⁰ y, a la vez, adquieren una función social dentro de la sociedad. Los autores insisten en que la imposición del mundo institucional –que suele pasar desapercibida para el individuo– “es una objetividad de producción y construcción humanas”⁴⁶¹. Es decir, es el hombre en sociedad quien construye la realidad objetiva.

Que el espacio virtual forma parte de la estructura social del individuo lo demuestran las rutinas desarrolladas por los ciberindividuos. Destacan entre ellas las acciones de dar al botón de *Me gusta o compartir, o mandar un*

⁴⁵⁹ Peter L Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, trad. Silvia Zuleta (Buenos Aires: Amorrortu, 2008), 60.

⁴⁶⁰ En La presentación de la persona en la vida cotidiana, Erving Goffman trata de que manera el individuo se presenta y presenta su actividad ante otros; como guía y controla la impresión que los otros se forman de él. Goffman distingue dos tipos de impresiones: “la que da” y “la que emana”, admitiendo que el individuo solo tiene conciencia de una corriente de su comunicación. Y matiza, que “cuando un individuo representa el mismo papel para la audiencia en diferentes ocasiones, es posible que se cree una relación social”.

⁴⁶¹ Peter L Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, trad. Silvia Zuleta (Buenos Aires: Amorrortu, 2008), 81.

*selfi*⁴⁶². Al realizarse de forma recíproca por la mayoría de los individuos, estos comportamientos se institucionalizan en la estructura social. Sorprende que la institucionalización de algunas pautas de presumible bondad moral – felicitación del cumpleaños, darle al botón *Me gusta*– o la aparición de roles que aportan conocimiento al individuo –Google, Tripadvisor, Booking– parece producirse en mayor grado en el espacio virtual que en el no virtual. Pero antes de abordar la moralidad del espacio virtual es necesario concretar los cuatro aspectos del proceso de institucionalización que resultan afectados por el espacio virtual.

Proceso de Institucionalización

En primer lugar, el proceso de institucionalización no se interrumpe con la llegada del espacio virtual. Es decir, lo que parece normal –en la vida cotidiana– sigue teniendo poder alienante sobre un individuo que olvida que dichos procesos son construcciones humanas. Ejemplo de ello son las redes sociales como Facebook que controlan el comportamiento humano, establecen procederes y ejercen su poder de coacción sobre sus usuarios, con independencia de si éstos conocen los fines de dicha institución pues “la realidad objetiva de las instituciones no disminuye si el individuo no comprende el propósito o el modo de operar de aquéllas”⁴⁶³. Bajo esta lectura se podría decir que Facebook o Google son nuevas instituciones que normativizan el comportamiento humano mediante pautas definidas por ellos que se imponen en la realidad.

⁴⁶² Un *selfi* consiste en sacarse una foto a uno mismo. Aunque ni es una práctica nueva ni exclusiva de Internet, sin duda las nuevas tecnologías y el terreno del espacio virtual han contribuido a la institucionalización de dicho comportamiento.

⁴⁶³ Peter L Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, trad. Silvia Zuleta (Buenos Aires: Amorrortu, 2008), 80.

En segundo lugar, la institucionalización tiende a la cohesión al estar fundamentada en el hecho de que individuos compartan significados de forma recíproca. Este sentido común –al que se llega a través del lenguaje– es el cimiento del conocimiento social que asienta el orden institucional. El espacio virtual incrementa la base del conocimiento social al hacer disponible – *desocultar*– el vasto cúmulo social de conocimiento de receta. Esta tarea en la que ahora participan otros agentes significantes como Google o Facebook contribuye a incrementar el acopio social de conocimiento, a la integración de las instituciones y a una mayor cohesión social.

El tercer aspecto es consecuencia del anterior: la distribución social del conocimiento es mayor con la llegada del espacio virtual. Cuando Berger y Luckmann escriben su tratado en 1967 la división del trabajo –propia de la Modernidad– favorece una distribución del conocimiento en esferas más pequeñas debido a la especialización del individuo. De forma que vaticinan: “el conocimiento de roles específicos aumentará en una proporción más rápida que el conocimiento de lo que es relevante y accesible en general”⁴⁶⁴. Y así fue en cierta medida hasta que el espacio virtual cambia dicha tendencia al *hacer disponible* el conocimiento, –tanto el de relevancia general como el de los roles específicos– al individuo. Los individuos ya no necesitan organizarse socialmente de forma específica –para acceder al conocimiento que requiere el desempeño de sus roles– pues el conocimiento está ahí, disponible para todos.

El cuarto aspecto es consecuencia del tercero. El hecho de que el amplio cúmulo de conocimiento social se encuentre *desmasificado* en el

⁴⁶⁴ Berger y Luckmann, 100.

espacio virtual, podría provocar la singularidad de los roles específicos. El experto en tecnologías Alvin Toffler explica el fenómeno en la *Magna carta para la era del conocimiento* ⁴⁶⁵. La desmasificación del conocimiento accionable se produce por el cambio de una cultura de masas –con productos y medios para las masas– a una civilización fragmentada en la que el conocimiento está hecho a medida de cada uno. Este conocimiento fragmentado se caracteriza además por su caducidad y su sentido transitorio. De hecho, ya hay universidades americanas que vaticinan que el cuerpo docente consistirá en un solo profesor especialista por disciplina –*el mejor*– mientras el resto serán réplicas. De esta forma se procede a la institucionalización del rol individual. El supuesto de una sociedad en la que “todos saben de todo” e incluso “de todos” conduce al tipo de sociedad –de grado de institucionalización alto– en la que todos los problemas son comunes y todas las soluciones están objetivadas. Sin embargo, el espacio virtual muestra –baste para ello leer los comentarios que siguen a cualquier noticia– que esa amplitud de conocimiento también indica que “nadie sabe de nada” o “de nadie”, lo que por supuesto, es tierra de cultivo para las llamadas noticias falsas que se expanden ante lo que parece ser un conocimiento secularizado o plural.

Por último, el espacio virtual no contribuye a alcanzar un universo común de significado que conjugue la segmentación del orden institucional con la distribución social del conocimiento pertinente. Lo que se gana por un lado –conocimiento– se pierde por el otro –significado–, alejándose el conocimiento de la base social que crea el significado. De esta forma surgen subuniversos de significado dispar como el porno, la red oscura o incluso el

⁴⁶⁵ Esther Dyson et al., «Cyberspace and the American Dream: A Magna Carta for the Knowledge Age», *The Information Society* 12, n.º 3 (1996): 295-308, <https://doi.org/10.1080/019722496129486>.

movimiento independentista catalán. Estas colectividades son “inaccesibles para los que no han sido iniciados en sus misterios”⁴⁶⁶ y por mucho conocimiento que se adquiriera, al individuo le cuesta acceder a su significado. La reificación o “aprehensión de los fenómenos humanos como si fueran cosas, vale decir, en términos no humanos”⁴⁶⁷ cobra nuevos matices en el espacio virtual. Si bien es cierto que aceptar o rechazar un perfil virtual –tras mirar una foto– en la aplicación Tinder conlleva un proceso de cosificación de las personas, no es menos cierto que la interacción a través de redes sociales como Facebook o aplicaciones de *chat* como WhatsApp permiten un mayor reconocimiento de otros individuos. Según Honneth⁴⁶⁸, “el reconocimiento debe preceder al conocimiento” y la reificación es una forma de “olvido del reconocimiento” basada en la pérdida de unión emocional o identificación con el otro. Ello produce una ceguera afectiva que a su vez provoca la ceguera intelectual. Este olvido, resistencia o negación del reconocimiento está motivado por una pérdida de la atención que impide llevar a cabo una “confirmación intersubjetiva”, una identificación emocional con el otro. Así pues, no es una patología según Berger y Luckmann. Pero conviene cuestionarse si, la reificación –que nace en la Modernidad– se revierte con la llegada del espacio virtual, al facilitar el acceso a otros rasgos del individuo que permiten que se vuelva a humanizar como persona. Pues como explican los autores,

cuando el individuo reflexiona sobre su experiencia, tiende a encajar sus significados dentro de una estructura biográfica coherente. Esta tendencia va en

⁴⁶⁶ Peter L Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, trad. Silvia Zuleta (Buenos Aires: Amorrortu, 2008), 112.

⁴⁶⁷ Berger y Luckmann, 114.

⁴⁶⁸ Axel Honneth, *Reificación: un estudio en la teoría del reconocimiento*, trad. Graciela Calderón (Buenos Aires: Katz, 2012), 71.

*aumento a medida que el individuo comparte sus significados y su integración biográfica con otros*⁴⁶⁹.

Cuando el individuo aprehende algo mediante la socialización –en compañía de otros individuos– y dicha experiencia se internaliza en la conciencia, el individuo da sentido a su biografía. Por ello se puede pensar que el aumento de biografías compartidas en las redes sociales proporcione significado adicional a la existencia del individuo, de forma similar a como se lo proporciona la participación en una manifestación. Además, cuando el lenguaje del individuo virtual emplea una designación lingüística diferente – e.g. emoticonos–, se “abstrae la experiencia de sus incidentes biográficos individuales, convirtiéndola en posibilidad objetiva al alcance de todos”⁴⁷⁰. Es legítimo cuestionarse si estas construcciones objetivas están realmente al alcance de todos.

Legitimación

La construcción de la realidad culmina su proceso de objetivación con la legitimación. Tras la creación de rutinas, su tipificación e institucionalización, es necesario que todos los aspectos que contribuyen a estructurar la sociedad –tareas, hábitos, roles, funciones sociales e instituciones– puedan “explicarse y justificarse”⁴⁷¹ de forma coherente. O como dice Victoria Camps, “a todos los niños debe contárseles la misma historia”. Para darle sentido a *la historia* se utiliza el lenguaje, que ofrece en diferentes niveles de complejidad desde explicaciones sencillas de la vida

⁴⁶⁹ Peter L Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, trad. Silvia Zuleta (Buenos Aires: Amorrortu, 2008), 85.

⁴⁷⁰ Berger y Luckmann, 90.

⁴⁷¹ Berger y Luckmann, 82.

cotidiana a proposiciones teóricas más o menos especializadas, o la creación de nuevos universos simbólicos. Todas proponen un mundo ordenado a fin de que el inestable individuo pueda percibirlo como estable y encontrarle un significado.

Las formas de legitimación que llegan con el espacio virtual son cada vez más simbólicas. Destaca el trono que ostenta la legitimación que obtiene el individuo que acumula mayor cantidad de *Me gusta(s)* o *seguidores*. El individuo al que legitima la masa en número es convertido en legítimo otorgador de sentido. En este mundo de Ronaldos, Piqués y Kardashians instituidos por un abundante roce secularizado, lo de menos es lo que se dice, lo importante es que llega a mucha gente. También lo dice Michel Serres, “en el debate público, nadie se pregunta si la aspirina es eficaz, sino que se preguntan cuantas personas piensan que la aspirina es eficaz”⁴⁷². El conocimiento queda desprovisto de una moral que tampoco existe en individuos ahora despojados de su singularidad. La anomia que el sistema libre de mercados creaba por la incertidumbre del no saber hoy se produce por la adaptación a un *deber ser* des-singularizado, que no permite construir un proyecto autónomo. Ante ello, solo importa lo que funciona.

Tras examinar el proceso de construcción de la realidad objetiva en el espacio virtual, a continuación se analiza como el individuo la internaliza para construir su realidad subjetiva.

⁴⁷² Michel Serres, «Notre rapport à la vérité s’est brouillé», *Philosophie Magazine* 113 (octubre de 2017): 54.

La construcción subjetiva

El mundo rebosa ejemplos de lo fácil que resulta alterar la realidad objetiva y sustituirla por una concepción *arbitraria*. La rapidez con la que el individuo es capaz de crear significados nuevos que justifiquen sus actos en la situación que le toca vivir es espeluznante. El autor del atropello de las Ramblas de Barcelona –influido en pocas semanas por el imán de Vic– guarda similitud con Eichmann⁴⁷³. La facilidad con la que el humano moldea su naturaleza para construir una nueva realidad subjetiva e imponerla a los demás ya fue demostrada por los conocidos experimentos de Zimbardo y Milgram⁴⁷⁴. Sin embargo, mientras el mundo condena a los fanáticos que cometen crímenes puntuales, se idealiza a los manipuladores del lenguaje que mediante noticias falsas enarbolan nacionalismos varios. No parece que una cosa sea mejor que otra cuando incluso puede que ésta sea su resultado. En este contexto social –que incluye el espacio virtual– parece adecuado revisar los procesos mediante los cuales el individuo construye su realidad subjetiva.

Para examinar la realidad subjetiva Berger y Luckmann parten del mismo punto que hicieron en su estudio de la realidad objetiva: el *homo sapiens* es siempre *homo socius*. Para los autores, “el proceso por el cual se llega a ser hombre se produce en una interrelación con un ambiente”. Lo que un individuo asimila como realidad subjetiva es fruto de una *relación* no de

⁴⁷³ Recuérdese como Eichmann argumentó al ser juzgado por los crímenes perpetrados por el régimen nazi que él tan solo “obedecía órdenes”

⁴⁷⁴ Los conocidos y recientemente criticados experimentos de Zimbardo (en la prisión de Stanford) y Milgram (sobre la Obediencia) constituyen un clásico de la psicología social. En ellos se demuestra como la situación afecta la conducta del individuo hasta el punto de imponerse sobre los valores internos del individuo.

una *representación*⁴⁷⁵. Esta relación entre el hombre y la sociedad se caracteriza por un continuo proceso dialéctico de tres fases: la externalización, la objetivación y la Internalización. Ser parte de esta dialéctica –no sujeta a ninguna secuencia temporal– es estar en la sociedad. Tras analizar como el espacio virtual afecta las fases del proceso de construcción objetiva –externalización y objetivación–, se analiza ahora como el espacio virtual afecta el proceso de internalización del individuo, mediante el cual construye su realidad subjetiva. Se utiliza un ejemplo para amenizar el camino.

De Burgos a León el camino de Santiago ofrece su etapa más dura. Durante unos veinte kilómetros el caminante debe recorrer un estrecho sendero con muchas piedras incrustadas del cual no hay salida aparente. Hacia delante la meseta no presenta nada en el horizonte, hacia atrás no se hace camino. Imagínese por un momento que al caminante le entra un hambre insalvable y no tiene nada que llevarse a la boca ni nadie a quien pedir ayuda. Su única esperanza para recomponerse es avanzar por ese trecho de camino que parece interminable. Imagínese que dicho individuo llega al final y prácticamente abatido, ve el letrero de un restaurante. En un instante, dicha señal significa todo para el caminante.

Berger y Luckmann definen la internalización como

la aprehensión o interpretación inmediata de un acontecimiento objetivo en cuanto expresa significado, o sea en cuanto es una manifestación de los procesos

⁴⁷⁵ La representación es propia de la teoría constructivista de la que se alejan Berger y Luckmann.

*subjetivos de otro que, en consecuencia, se vuelven subjetivamente significativos para mi*⁴⁷⁶.

Es evidente que un restaurante no es un individuo –la cosa no es un ser– como tampoco lo es una fuente que sacia la sed a un individuo. Lo importante de este ejemplo es que el significado del otro –restaurante– se vuelve relevante para el yo –caminante. Es decir, “su subjetividad me resulta accesible y llega a serme significativa”⁴⁷⁷. Piénsese ahora en otro ejemplo. El presidente de la Generalitat catalana declara “que el estado ha actuado con represión injustificada” y rápidamente cinco mil personas le dan al *Me gusta* pues encuentran significado en sus palabras. Berger y Luckmann dirían que la subjetividad de Puigdemont es accesible y significativa para esos individuos “haya o no congruencia en sus procesos subjetivos”. En otras palabras, para Berger y Luckmann la internalización de ese significado subyace a una significación total, pero es la base para una comprensión de los propios semejantes. Es decir, se empieza por estar de acuerdo en algo.

El espacio virtual ofrece multitud de ocasiones para estar de acuerdo en algo. Cuando el individuo se va a dar un paseo por el río de Facebook suele topar con manifestaciones de procesos subjetivos de otros individuos que le resultan significativas a él mismo. Unas proporcionan un significado conmovedor –la foto del pequeño Aylan muerto en la orilla, la torre Eiffel llorando por las víctimas del asesinato en París– mientras otras, –las poses de las Kardashians, las declaraciones de Ronaldo– informan de un *algo* a sus millones de seguidores. Todos aquellos que le dan al botón *Me gusta* –por el

⁴⁷⁶ Peter L Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, trad. Silvia Zuleta (Buenos Aires: Amorrortu, 2008), 163.

⁴⁷⁷ Berger y Luckmann, 163.

motivo que sea– expresan su acuerdo en *algo*. Según las investigaciones⁴⁷⁸ de Eva Illouz esta participación en el ser del otro –posible mediante el espacio virtual– hace que algunos individuos declaren sentirse próximos a otros. Para Berger y Luckmann, el acercamiento al otro –en el que se comparten significados– es requisito para alcanzar la internalización en su forma compleja, en la cual “comprendo el mundo en que él [el otro] vive, y ese mundo se vuelve mío. [...] participamos cada uno en el ser del otro”⁴⁷⁹. El individuo que llega a ese nivel de comprensión –añaden los autores– puede ser considerado miembro de la sociedad. Ha sido socializado.

Para Berger y Luckmann, el proceso de socialización incluye dos etapas: una primaria que se atraviesa en la niñez y una secundaria que ocurre cuando el individuo ya es adulto. *El espacio virtual altera los procesos de ambas etapas de socialización del individuo* en varios aspectos.

En la socialización primaria, el rol de los *significantes*⁴⁸⁰ aumenta en número y diversidad debido al espacio virtual. El *mundo* de significantes del niño se expande en un espacio virtual en el que aparecen otros significantes no impuestos por la estructura social. Estos nuevos significantes no se

⁴⁷⁸ Datos recolectados por Eva Illouz a través de entrevistas cualitativas.

⁴⁷⁹ Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, trad. Silvia Zuleta (Buenos Aires: Amorrortu, 2008), 163.

⁴⁸⁰ Aunque la significación del rol del *significante* en el espacio virtual se detalla en el capítulo siguiente, debe anticiparse que el término *otro significativo* obedece a la traducción de “*significant other*” en referencia a “aquellas personas directamente responsables de la internalización de las normas” por parte del individuo. El presente escrito opta por sustituir el término *otro significativo* por *significante* cuando sea posible a fin de aligerar el texto sin menoscabo significativo.

imponen al individuo de forma masiva como la familia o el restaurante que aparece al final del trecho de camino, sino que modifican el mundo de cada individuo de forma fragmentada, como lo harían la variedad de animales y plantas que pudiera aprehender el individuo a lo largo de su camino. Esta es la forma en la que actúan el círculo de significantes que el individuo atesora como “amigos” en sus redes virtuales. En segundo lugar, la comunicación virtual –a través de redes sociales, grupos de conversación– potencia el aprendizaje emocional de la socialización primaria. El nuevo lenguaje *emoticonal* permite que el mensaje contenga una carga emocional semejante o superior a cualquier otra forma de comunicación, retando el trono de la presencia cara a cara.

En cuanto a la socialización secundaria, el espacio virtual facilita el acceso al conocimiento necesario para que se complete. Según Berger y Luckmann, la socialización secundaria solo es necesaria si el individuo necesita adquirir un conocimiento distinto al obtenido en su juventud. Se socializa, parecen decir, en la medida que se necesita saber. Si ya se sabe lo necesario para poder vivir no se necesita reflexionar sobre la concepción de la realidad, que además exige esfuerzo, como recuerda Peirce,

la fuerza del hábito provocará que a veces una persona sostenga viejas creencias después de que esté en condiciones de ver que no tienen bases sanas. Sin embargo, la reflexión acerca del estado del caso superará estos hábitos⁴⁸¹.

Para Berger y Luckmann la socialización secundaria es necesaria en sociedades con amplia división del trabajo, dado que en ellas se produce una distribución social del conocimiento. La sociedad que acoge al espacio virtual

⁴⁸¹ Charles S Peirce, *La fijación de la creencia; Cómo aclarar nuestras ideas*, trad. Lorena Villamil García (Oviedo: KRK, 2007), 62.

–en declive moral según se ha descrito en el capítulo anterior– se caracteriza por la fragmentación del conocimiento. A pesar del auge de actividades colaborativas, la división del trabajo y la necesidad de conocimiento específico ha aumentado. Baste para su comprobación una ojeada al amplio número de grados de educación que han sustituido a las carreras universitarias de los antiguos planes de educación. No solo se fragmenta el conocimiento, sino que, además, como apunta Sennett, el individuo debe desempeñar muchos más roles específicos a lo largo de su vida laboral. Por este motivo es inviable pensar que la socialización del individuo pueda resolverse con una sola hornada. En este contexto, el espacio virtual facilita el acceso –mediante plataformas como Google– a información que bien gestionada, produce los conocimientos específicos necesarios para una socialización secundaria que se prolonga de por vida.

Una vez el individuo ha construido *su realidad* subjetiva se afana en preservarla. No hay que extrañarse por tanto al observar como lucha por mantener su opinión o convencer al resto de su punto de vista. El espacio virtual refuerza dos de los mecanismos que, según Berger y Luckmann, permiten al individuo mantenerse *en sus trece*. El primer método para que un individuo se confirme en lo que piensa es que sus significantes cercanos o no –esposo, hijo, portero de la finca, camarero del bar de la esquina–, le otorgue la razón. Como se ha expuesto anteriormente, el espacio virtual aumenta el número de individuos con los cuales se puede estar de acuerdo en algo. También el de aquellos que se oponen, se podría contraponer con acierto. Sin embargo, la estructura del espacio virtual está diseñada –por ahora– para dar la razón más que para quitarla. El espacio virtual aprovecha la tendencia que tiene el individuo a reconfirmar su creencia de forma que tanto Facebook –retrasando el botón de *me disgusta*–, como las plataformas de reivindicación social –buscando el sí a un no–, como las campañas políticas del presidente

Trump, se dedican a presentar un argumento al individuo para que lo confirme con un *Sí, creo*. El contenido individualizado que se mandó en favor de Trump a su electorado antes de las elecciones del año 2016 se convirtió en significativo para cada uno de ellos, convirtiendo a su vez a Trump en *significante*.

La segunda forma de conservar la realidad es hablar de ella de manera informal. El espacio virtual incrementa el diálogo casual. Son miles de millones los individuos que dialogan de forma informal a través de multitud de plataformas –chats, correo electrónico, foros, redes sociales– del espacio virtual. Según Berger y Luckmann la realidad subjetiva “adquiere solidez con la acumulación y coherencia del diálogo casual”⁴⁸² pues es el diálogo el que establece las rutinas de la vida cotidiana. Estas rutinas contribuyen a la suspensión particular de dudas, sin la cual la definición de realidad no puede mantenerse en la conciencia. Las conversaciones de los individuos en el espacio virtual comparten relevancias que no son necesariamente explícitas pues, como exponen Berger y Luckmann, “la mayor parte del mantenimiento de la realidad en el diálogo es implícita, no explícita”⁴⁸³. De esta forma, se produce el conocimiento tácito en el que el dueño de un blog da los *buenos días* a su comunidad mientras la reafirma en su realidad. Los autores también indican que el “aparato conversacional” debe ser continuo y coherente, características que –como el uso de los fáticos⁴⁸⁴, se ven favorecidas por el modo de comunicación electrónico.

⁴⁸² Peter L Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, trad. Silvia Zuleta (Buenos Aires: Amorrortu, 2008), 190.

⁴⁸³ Berger y Luckmann, 189.

⁴⁸⁴ La finalidad de la función fática es establecer, prolongar o interrumpir la comunicación, o bien comprobar si existe "contacto". Su contenido informativo es nulo o escaso, de alta redundancia y previsibilidad en determinadas ocasiones. La charla intrascendente sobre

En ocasiones, la vida sorprende al individuo mediante rupturas⁴⁸⁵ biográficas que le desarman de sus rutinas. En estas circunstancias, el individuo tiene que resocializarse para transformar su realidad a fin de recomponerla de la forma más rápida posible. Esta investigación no alcanza una conclusión reseñable sobre como el espacio virtual puede contribuir a que un individuo lleve a cabo estas reorganizaciones parciales, pero sí constata la ayuda que pueda recibir de forma eficaz –por ejemplo, a través de redes sociales como LinkedIn– mediante el apoyo significativo de sus contactos.

Concluye así el análisis de cómo el espacio virtual afecta el proceso de construcción de la realidad del individuo a la luz de la teoría de Berger y Luckmann. Por último, los autores advierten que el proceso de internalización –que comprende las etapas de socialización primaria, secundaria y sus transformaciones– ocurre dentro de una estructura social determinada. La composición de los elementos principales de la estructura social –la división del trabajo y la distribución del conocimiento– es determinante para el éxito del proceso de socialización, de forma que ésta se produce fácilmente cuando el trabajo está poco dividido y el conocimiento poco distribuido; y se hace casi imposible si la sociedad presenta una distribución del conocimiento compleja. En las primeras, las identidades se reconocen con facilidad: “todos en gran medida son lo que se suponen sean”⁴⁸⁶ –sus otros yos están desatendidos–. En

el tiempo, la salud y otros tópicos son función fática. No se pretende intercambiar información sino mostrar la buena disposición mutua.

⁴⁸⁵ Richard Sennett relata en sus ensayos la problemática de los nuevos adiestramientos ocupacionales o de movilidad social que provoca la Sociedad contemporánea.

⁴⁸⁶ Peter L Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, trad. Silvia Zuleta (Buenos Aires: Amorrortu, 2008), 203.

las segundas, se pueden producir socializaciones deficientes cuando los agentes socializadores son muy heterogéneos –tipos sociales diferentes–, o cuando nuevos significantes –e.g. noticias falsas– aparecen en la socialización primaria o secundaria y mediatizan las realidades objetivas, convirtiéndolas en mundos discrepantes.

El espacio virtual puede influir tanto a la consolidación de una identidad como a su destrucción al facilitar –con su río de significantes– acceso a mundos heterogéneos y discrepantes. Dependerá de cómo el individuo se relacione con las posibilidades que dicho espacio le ofrece. Dependerá de si decide reforzar su realidad buscando la confirmación de su identidad o si decide *desintegrar su ser* y distribuirlo junto al conocimiento.

Identidad

Según Berger y Luckmann, una socialización es exitosa si produce identidades claras que eviten la pregunta quien soy yo. En el proceso de diálogo del individuo con la sociedad –la internalización–, el individuo construye su identidad⁴⁸⁷. Dado que el espacio virtual es parte de la estructura social, conforma la identidad del individuo, que a su vez conforma la sociedad. A este doble juego propio de cualquier dialéctica se refieren Berger y Luckmann,

*En la dialéctica entre la naturaleza del hombre y el mundo socialmente construido, el propio organismo se transforma [...] el hombre produce la realidad y por tanto se produce a sí mismo*⁴⁸⁸.

⁴⁸⁷ Se entiende la identidad acotada a un fenómeno social sin entrar en su psicología.

⁴⁸⁸ Berger y Luckmann, *La construcción social de la realidad*, 225.

Recuérdese ahora por un momento como empieza la partida de la vida. Cuando el hombre llega al mundo está limitado biológicamente por su organismo y por un mundo social preexistente –que le condiciona en silencio. En esa situación el individuo comienza a construir mundo. El fenómeno del espacio virtual se integra en el mundo de la vida cotidiana, multiplica el número de significantes para el individuo y causa una mayor distribución del conocimiento en su mundo social. Como

*el yo es una entidad reflejada porque refleja las actitudes que adoptaron para con él los otros significantes; el individuo llega a ser lo que los otros significantes lo consideran*⁴⁸⁹,

y, por tanto, la identidad del individuo se ve afectada por el grado de exposición que el individuo mantiene con sus significantes. Es decir, recibir un número considerable y frecuente de *Me gustas* o *no Me gustas* afecta la construcción de la identidad de un individuo.

Sin embargo, conviene recordar que el hombre está limitado por su organismo, tiene un horizonte de posibilidad insuperable. Por mucho que lo desee el individuo está incapacitado para gestionar la multiplicación de inputs recibidos de aquellos que se constituyan en significativo. Su finitud orgánica se lo impide. Por tanto, aunque siguiendo a G.H. Mead “la identidad se construye por identificación con actitudes del grupo al que se pertenece”⁴⁹⁰, no puede ignorarse que la naturaleza de los individuos que forman el grupo queda limitada biológicamente por su organismo. Limitado por su condición orgánica y por el mundo en el que aparece, “la identidad se define objetivamente como ubicación en un mundo determinado y puede asumírsela

⁴⁸⁹ Berger y Luckmann, 165.

⁴⁹⁰ Anthony Giddens, *Sociology*, 6. ed (Cambridge: Polity Press, 2009), 285.

subjetivamente solo junto con ese mundo”⁴⁹¹; el individuo debe intentar establecer su identidad de forma coherente en relación con dicha sociedad.

En el espacio virtual existe mayor dialéctica entre individuo y sociedad: los individuos se relacionan con un mayor número de otros significantes a pesar de que las limitaciones⁴⁹² de su organismo se mantienen intactas. Puede ser de interés profundizar sobre si un conocimiento más repartido produce una sociedad con más libertad o, si la mayor dialéctica entre individuo y sociedad se traduce en un mundo más intenso. Sin embargo, tras el análisis del presente capítulo, esta investigación se prepara para sugerir que la influencia del espacio virtual en la sociedad *produce la formación de una identidad contradictoria* –en la que al individuo *se le ofrece hacer lo que no puede hacer*– que revertirá en una sociedad contradictoria –que predica hacer lo que no se puede hacer–, en la que difícilmente se ubicará el individuo, pues si no encuentra la forma de crecer u *organizar el mundo de significantes*, se volverá un ser inmaduro.

CONSIDERACIONES FINALES

“Para desafiar el orden impuesto de la vida cotidiana, el individuo debería llevar a cabo un esfuerzo deliberado y nada fácil”⁴⁹³.

⁴⁹¹ Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, trad. Silvia Zuleta (Buenos Aires: Amorrortu, 2008), 166.

⁴⁹² Recuérdese que esta investigación no contempla el escenario posthumanista en el que la condición humana supera sus limitaciones orgánicas actuales.

⁴⁹³ Berger y Luckmann, *La construcción social de la realidad*, 39.

El análisis llevado a cabo en este capítulo desvela un tipo de realidad que es significativa. A través de las teorías sociales se observa que el espacio virtual supone un ámbito de novedad para el individuo. Este cambio de paradigma se concreta en tres aspectos: EL INCREMENTO DE SIGNIFICANTES en la socialización del individuo, el aumento del diálogo casual y una mayor distribución social del conocimiento. Cada uno de estos tres elementos – significantes, diálogo y conocimiento– supone un nuevo ladrillo en la construcción de una nueva forma de relacionarse. Para reflexionar sobre el efecto moralizador de este espacio, se piensa primero cada aspecto por separado.

En primer lugar, el espacio virtual genera nuevos SIGNIFICANTES⁴⁹⁴ propios que influyen de manera directa en la socialización del individuo. Estos significantes –que resultan de la interacción con multitud de seres virtuales– complementan la estructura social originaria del individuo. La tarea de socialización que ejercía el tradicional entorno familiar se comparte ahora con grupos de WhatsApp, amigos de Facebook, perfiles de Tinder, opinantes de noticias online y otros seres virtuales con los que el individuo se relaciona. La magnitud de significantes que trae consigo el entorno virtual parece entrañar riesgos para un individuo cuya capacidad de procesamiento evoluciona a menos velocidad que el crecimiento de éstos. De esta forma, el individuo parece vivir en conflicto con una abundancia de alternativas que no alcanza a examinar. Si el individuo intenta relacionarse con cada uno de ellos –a lo *Levinas*–, la abundancia de posibilidades puede superarle. Para que pueda

⁴⁹⁴Se utiliza aquí el término *significante* en la acepción de símbolo *significante* utilizada por G.H. Mead en *Mind, Self and Society*. Se distancia por tanto de una acepción estrictamente lingüística o semiótica al poseer el concepto de *significante* –según Mead– un poder socializador sobre el individuo.

darse la acción libre que define al ser humano, parece necesario que el individuo reconsidere su relación con dicho entorno. Mientras el individuo debate como afrontar un mundo virtual repleto de significantes, los efectos moralizadores se dejan observar en el espacio de la vida cotidiana. De esta forma puede explicarse el éxito actual de técnicas de meditación –como el *Mindfulness*– que, a través de concentrarse en el presente, reducen la dimensión de los significantes hasta un tamaño que permita su gestión. El individuo puede enfrentarse a la novedad del número de significantes a través de varias opciones: o bien *aprende a relacionarse de forma más pragmática* con su entorno o bien acepta la imposibilidad de la gestión, abrazando una vida de inmadurez perpetua en la que se asume que nunca se llega a nada. En la que el sentido de finalidad desaparece.

En segundo lugar, el espacio virtual produce el aumento del DIÁLOGO CASUAL: se charla con frecuencia de forma impensada en Facebook, WhatsApp, Twitter, Instagram, Tinder y demás plataformas o redes virtuales. Este tipo de conversación⁴⁹⁵ suele además incorporar el intercambio aleatorio de afectos a través de signos emoticonos. El aumento del habla –sea cual fuere la forma del lenguaje o el contenido del mensaje– presupone un reconocimiento del otro, por lo que podría afectar positiva o negativamente la conducta moral con la que se relaciona el individuo. El espacio de la vida cotidiana se moraliza cuando los individuos o las propias empresas –como Facebook– saludan de forma fática los *buenos días* a sus compañeros o usuarios. Pocos son los individuos que hoy salen de casa sin haber recibido un saludo virtual. A las ventajas del aumento de cohesión social que el mayor

⁴⁹⁵ Esta forma de conversación ayuda al individuo, según Berger y Luckmann, a fijar la realidad subjetiva de su vida cotidiana.

diálogo casual representa, se enfrentan riesgos de igual dimensión. Prueba de ello son las muestras de odio que se producen a través de diálogos virtuales entre individuos que, tras reconocer al *otro*, se envían los peores afectos. Como sucede en el caso de los significantes, el individuo tiene un límite en cuanto al afecto que puede recibir –positivo o negativo– y un exceso de reconocimiento puede ocasionarle la misma anomia que padece el individuo ignorado. Así como un sinfín de alternativas impide la libre elección, el exceso de reconocimiento impide la recepción. El individuo posee un límite tanto para dar como para recibir; su contingencia le limita tanto como emisor como receptor. Todo lo que rebasa su capacidad humana se ofrece para ser objetivado.

En tercer lugar y por último, el espacio virtual produce una MAYOR DISTRIBUCIÓN SOCIAL DEL CONOCIMIENTO: un número mayor de individuos puede acceder al conocimiento. Resulta además que gran parte del conocimiento accesible consiste en lo que Berger y Luckmann denominan *conocimiento de receta*: aquél que es esencial para el desempeño de la vida cotidiana. El espacio virtual permite a través de multitud de medios que los individuos puedan acceder de forma fácil a sus estructuras de relevancia. Los ejemplos oscilan desde la Wikipedia o la enciclopedia de filosofía de Stanford a los millones de blogs o diarios online existentes, siendo la fuente de información más conocida el buscador de Google. La distribución social del conocimiento ya no es solo resultado de la división del trabajo como anticiparon Berger y Luckmann, sino que ahora es privilegio del ciudadano virtual. El aumento de acceso al conocimiento adquiere hoy una significación mayúscula tanto por sus bondades como por sus riesgos. En el lado positivo, el individuo puede acceder al conocimiento sin la necesidad de acudir de forma presencial a los espacios que lo generan o lo albergan. Sin embargo, la mayor distribución de conocimiento también entraña riesgos, siendo el principal hoy la difusión

masiva de *verdades emocionales subjetivas* –a las que se les denomina con el término posverdad. En realidad, lo que sucede es tan solo la combinación de las dos novedades enunciadas anteriormente: una multitud de significantes que desarrollan un diálogo emocional. Bajo la forma seductora de las fake news, la información –rápida, masiva y emotiva- desvirtúa el paisaje moral del conocimiento. El espacio virtual ofrece tanto un paraíso de institucionalización total en la que *todos saben de todo* como un infierno de verdades emocionales en las que *nadie sabe de nada*. En este estado de cosas, sin la capacidad de distinguir lo verdadero de lo falso, difícilmente se alcanzará un consenso sobre lo bueno o lo malo, ocasionando efectos moralizadores significativos. Pero el individuo siempre sale adelante y, por lo tanto, debe encontrar en este espacio virtual *una salida pragmática* que le permita objetivar el conocimiento.

A la reflexión sobre nuevas avenidas éticas que puedan afrontar los mencionados hallazgos, se dedica el siguiente y último capítulo.

6. DEL SIGNIFICANTE AL OTRO *GENERALIZADO*

Este capítulo expone cómo el espacio virtual incrementa la actitud ética del individuo. Se muestra el trayecto desde su encuentro con los significantes hasta que conquista su significado. Para ello se parte del principal hallazgo de esta investigación: el espacio virtual incrementa el número de significantes en la socialización del individuo. Los otros dos hallazgos –el aumento del diálogo casual entre los individuos y la mayor distribución social del conocimiento– no se tratan de forma directa dado que su potencial moralizador depende de que éstos se constituyan en significantes. Por este motivo se prioriza mostrar la capacidad moralizadora del espacio virtual a través de su principal causante: el aumento de los significantes.

El término *significante*⁴⁹⁶ siguiendo a G.H. Mead⁴⁹⁷ sugiere que la socialización se basa en el hecho de que un individuo considere importante la

⁴⁹⁶ El término *significante* –traducción de *significant other* –se emplea por vez primera por H.S. Sullivan en *Conceptions of Modern Psychiatry* (Washington, D.C.: W.H. White Psychiatric Foundation, 1947), pp.18-22; para definir a “aquellas personas directamente responsables de la internalización de las normas” por parte del individuo. El empleo del término *significante* en la concepción de G.H. Mead obedece a la traducción de *significant symbol*, en la que símbolo para el autor “no es otra cosa que el estímulo cuya respuesta es dada por adelantado” en G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, (Chicago: the University of Chicago Press, 2015).

⁴⁹⁷ George H. Mead es un filósofo, psicólogo y sociólogo americano que es considerado figura relevante de la corriente del pragmatismo. En el campo de la sociología, se le

opinión que de él o ella tenga otro individuo. Mead define como significantes a “aquellas personas que tratan con él de forma íntima y cuyas actitudes son decisivas para el individuo en la formación del concepto de sí mismo”⁴⁹⁸. A través de la interacción con otros significantes y la percepción de cómo responden al propio comportamiento, el individuo adquiere un significado de sí mismo que le permite entender como actuar en determinado contexto. De esta forma, “el individuo se conoce como objeto solo asimilando las actitudes

considera el padre del interaccionismo simbólico. Tras sus primeros estudios en el Oberlin College, continua sus estudios en filosofía en la Universidad de Harvard donde su buen hacer le permite convertirse en tutor de los hijos de Williams James. Una vez graduado, se traslada a Alemania para estudiar las ideas de Dilthey y Wilhem Wundt. Vuelve de forma repentina a América para iniciar su labor docente junto a John Dewey en la Universidad de Michigan; tiempo después, ambos se trasladan a la Universidad de Chicago.

Mead escribió a lo largo de toda su carrera, pero no publicó monografías. Sus publicaciones se limitan a artículos en revistas científicas. Tras su muerte, el editor Charles Morris reúne una selección de notas de estudiantes y documentos no publicados en la obra *Mind, Self and Society*. Desde entonces, diversas compilaciones de la obra de Mead han sido publicadas. Para entender la magnitud de la obra de G.H. Mead se recomienda examinar los trabajos realizados por los estudiosos Hans Joas y Gary A. Cook. Las teorías de G.H. Mead han recibido el reconocimiento de Jürgen Habermas, no así el de Richard Rorty.

Mead fue una persona comprometida con el entorno social y político. Defendió la lucha por los derechos de la mujer a la vez que mostró especial interés en la educación. A lo largo de su carrera fue influenciado principalmente por Josiah Royce, William James, Wilhem Wundt, John Dewey, Charles Cooley y Charles Darwin. Las ideas de Mead que interesan al presente escrito son la teoría del desarrollo del *Self* a través de la comunicación y su concepto de la intersubjetividad.

⁴⁹⁸ Peter L. Berger, *Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective* (New York: Anchor Books, 2004), 99.

de otros individuos hacia él en un entorno social [...] en el cual los dos participan”⁴⁹⁹.

El capítulo se desarrolla en tres partes que siguen la estructura de un razonamiento abductivo. En primer lugar, se describe el hecho sorprendente observado en la presente investigación: el incremento de significantes en la socialización del individuo. La segunda parte expone el razonamiento abductivo necesario para inventar una conjetura que tenga relación con el hecho observado. Por último, en una tercera parte, se expone la hipótesis explicativa de la conjetura informada.

OBSERVAR UN HECHO SORPRENDENTE: LOS SIGNIFICANTES (S)

El espacio virtual aumenta el número de significantes –personas decisivas en la formación del carácter– en la socialización del individuo. Este hecho tiene dos consecuencias éticas relevantes. En primer lugar, el incremento de significantes produce un *desorden* ético por la multitud de relaciones que el individuo necesita aprender a gestionar. Este desorden conlleva situaciones de dificultad para aquel individuo que resulte incapaz de adaptarse al medio. Sin embargo, son esas mismas dificultades las que parecen indicar al individuo un primer significado: el reconocimiento de la condición de contingencia propia del ser humano. En segundo lugar, el incremento de significantes representa *Orden* para el individuo que transita el espacio virtual. A este orden se llega gracias a la aparición de nuevas

⁴⁹⁹ Gary A. Cook, *George Herbert Mead: the making of a social pragmatist* (Urbana: University of Illinois Press, 1993), 95.

organizaciones sociales de significado que exponen al individuo a una mayor reflexión ética durante su socialización secundaria.

Para explicar el *desorden ético* cuento con dos herramientas: la teoría del *Pluralismo* de Berger y Luckmann y un clip del documental *Planet Earth II* que puede visualizarse –ASÍ SE RECOMIENDA– en YouTube⁵⁰⁰. Los dos minutos de imágenes muestran la lucha de una iguana / ante una multitud de serpientes / que se acercan / para cazarla / en cuanto detectan su presencia. La iguana se enfrenta a un / caminar agónico / en el que parece peligroso detenerse si desea superar la invasión de sus perseguidores. Para el presente objetivo, la iguana representa al individuo del espacio virtual mientras las serpientes son símbolos significantes (S) para el individuo. A lo largo del presente capítulo se recurre (*utilizando cursivas*) a dichas imágenes cuando se considera apropiado para enfatizar el argumento.

Para explicar el *orden ético* que se genera como consecuencia del incremento de significantes se utiliza el concepto del *otro generalizado* de G. H. Mead. Según el autor, “la comunidad organizada o grupo social que proporciona al individuo su unidad de sí mismo puede ser llamado *el otro generalizado*”⁵⁰¹. A través de este concepto, se expone cómo la actitud del conjunto de la comunidad virtual influye sobre la conducta de los individuos. Para representar el *otro generalizado* se opta por utilizar la letra griega *sigma* – cuyo símbolo en mayúscula (Σ)– representa en este caso la agregación de significantes.

⁵⁰⁰ Elizabeth White, *Iguana vs Snakes Planet Earth II* (BBC, 2016), [HTTPS://WWW.YOUTUBE.COM/WATCH?V=Rv9HN4IGoFM](https://www.youtube.com/watch?v=Rv9HN4IGoFM).
Enlace acortado: <https://cutt.ly/8hqwt8M>

⁵⁰¹ George H. Mead, *Mind, self, and society* (Chicago: University of Chicago Press, 2015), 154.

El siguiente epígrafe inicia la primera mitad del trayecto. La que expone la problemática ética del individuo al enfrentarse a la abundancia de significantes (S).

EL DESORDEN: LAS SERPIENTES (S)

“Recuerda que en la vida debes comportarte como si estuvieras en un banquete. La bandeja circula y llega hasta ti: extiende la mano y sírvete con moderación”⁵⁰².

El individuo que entra el espacio virtual se sienta ante un banquete de significantes. Este contexto polifónico afecta la socialización de todo individuo que no sea capaz de moderar sus deseos, reconocer la contingencia y atender a la razón. Pero a su vez le supone despertares éticos.

Pluralismo

El concepto de pluralismo sirve para ilustrar la abundancia de significantes –personas de influencia– que establecen relación con el individuo en la Modernidad. En su escrito *Secularization and Pluralism* del año 1963, Berger y Luckmann defienden que la Modernidad trae consigo el secularismo –entendido como descenso de la religión– y éste, a su vez el pluralismo. Los autores advierten que un sistema *laissez faire* para las religiones implica los riesgos propios del libre mercado, entre ellos la irracionalidad. En el año 2016 Berger y Luckmann rectifican su teoría para

⁵⁰² Epicteto y Pierre Hadot, *Manual para la vida feliz*, trad. Claudio Arroyo y Javier Palacio (Madrid: Errata naturae, 2015), 19.

afirmar que la Modernidad no ha producido secularismo, pero sí pluralismo: “Ya no se trata de que no exista Dios o Dios haya muerto, sino de que hay demasiados dioses. Y la situación se tiene que manejar de alguna manera políticamente. También el individuo tiene que tomar ciertas decisiones”⁵⁰³.

El pluralismo, según los autores, posibilita la aparición de nuevas instituciones que compiten en su intento de socializar al individuo. Berger y Luckmann distinguen las instituciones primarias con fuerza constrictiva sobre el individuo, de las secundarias, cuya labor se limita a proveer de orden al individuo en la esfera privada. Y afirman que la religión ya no es una institución primaria sino secundaria, es decir, se consume de forma voluntaria por el individuo. La razón de este cambio según los autores es el pluralismo, “aquella situación en la cual hay competencia en el orden institucional de significados amplios para la vida cotidiana”⁵⁰⁴.

La proliferación de agentes emisores de significado confunde al individuo que debe afrontar el desorden que supone el aumento de otros significantes (S) –individuos influyentes– en su vida cotidiana. La multiplicidad de opciones rivales trae consigo “la coexistencia en la misma sociedad de diferentes visiones del mundo y sistemas de valores”⁵⁰⁵, “una situación social en la cual individuos de diferentes etnicidades, visiones del mundo y moralidades, viven juntos en paz e interactúan entre ellos de forma

⁵⁰³ Silke Steets, «What Makes People Tick? And What Makes a Society Tick? And is a Theory useful for Understanding? An Interview with Peter L. Berger», *Human Studies* 39 (2016): 21.

⁵⁰⁴ Peter L. Berger y Thomas Luckmann, «Secularization and Pluralism», *Sociology and Social Research* 47, n.º 4 (1963): 73.

⁵⁰⁵ Gregor Thuswaldner, «A Conversation with Peter L. Berger. “How My Views Have Changed”», *The Cresset*, 2014.

amigable”⁵⁰⁶. Las sociedades donde el pluralismo se impone por completo son sociedades en las que “los sistemas de valores y acervos de significado dejan de ser propiedad común de todos los miembros de la sociedad”⁵⁰⁷ y como resultado de ello, el individuo deja de saber “sobre el mundo, como comportarse en él, qué puede esperar y finalmente, quien es él”⁵⁰⁸.

El espacio virtual *muestra* su pluralismo radical al potenciar la multiplicidad de agentes significantes (S) para el individuo. En su interacción con el individuo los significantes compiten por aportarle sentido en cualquier esfera de su vida cotidiana. De esta forma lo que sucede es que el individuo dispone de variedad de opciones para obtener significado: cuando desea leer prensa, accede a multitud de diarios online; cuando busca entretenimiento acude a Facebook, Instagram, Netflix; cuando desea conversar opta por WhatsApp, Snapchat, el correo electrónico; cuando busca compañía prueba con Tinder, Okcupid, Meetic, theinnercircle; cuando investiga acude a LinkedIn, Academia.edu, Researchgate.net; y este ciclo se repite cuantas veces el individuo resulte atraído *–por las serpientes* (S). La muestra es solo un ejemplo de las infinitas opciones de significantes disponibles para el individuo en su socialización secundaria.

En el encuentro con los significantes el individuo mantiene la libertad para desvincularse o *ser tecnológicamente incorrecto* –por ejemplo, abandonar el grupo de WhatsApp– pero lo que parece un hecho indudable es que, con la pluralización, “nos enfrentamos constantemente a alternativas de roles,

⁵⁰⁶ Michaela Pfadenhauer, «In-Between Spaces. Pluralism and Hybridity as Elements of a New Paradigm for Religion in the Modern Age.», *Human Studies* 39 (2016): 148.

⁵⁰⁷ Pfadenhauer, 149.

⁵⁰⁸ Pfadenhauer, 149.

identidades, formas de interpretación, valores y visiones del mundo. [Y] estas alternativas nos fuerzan a reflexionar”⁵⁰⁹. La multitud de encuentros con significantes puede estar cambiando las condiciones morales del individuo. Y puede que sea a mejor: son oportunidades para el cuestionamiento ético que vienen del brazo de la inconmensurabilidad.

*Coping*⁵¹⁰

“*Can't help myself*”⁵¹¹.

La vida del ser humano consiste en afrontar lo posible. Para ello el individuo tiende a acudir a los dioses pues son un gran aliado para acabar con la inconmensurabilidad. A nivel general la elección carece de dificultad para el individuo corriente, que suele optar por una de las grandes religiones o por ninguna. En muchos casos la socialización primaria decide por ellos. Es lo que sucede según Berger y Luckmann cuando la religión ostenta el poder constrictivo de las instituciones primarias. Sin embargo, en la vida cotidiana o durante la socialización secundaria del individuo, la elección de los dioses

⁵⁰⁹ Pfadenhauer, 154.

⁵¹⁰ El término anglosajón *coping* hace referencia a la dificultad de afrontar y luchar contra problemas, responsabilidades o dificultades, especialmente cuando se hace con cierto éxito, calma o de la manera adecuada.

⁵¹¹ “*Can't help myself*”, es una obra artística realizada por los artistas Sun Yuan y Peng Yu en el año 2016. Pertenece a la Colección *Tales of our time* del museo Guggenheim de Nueva York. La obra fue expuesta en la Bienal de Venecia del año 2019. Los artistas contribuyen con esta pieza a mostrar la confusión de la actualidad y lo inaprensible del arte. La obra exhibe como el brazo de un robot intenta limpiar un líquido rojo formando un círculo casi perfecto en su base y como, a pesar de sus continuos movimientos que simulan movimientos humanos, el líquido no puede ser fijado. Véase: <https://www.youtube.com/watch?v=ZS4Bpr2BgnE>.

resulta más complicada. La dificultad llega con el incremento de los significantes, con el aumento de lo posible.

Así ocurre cuando un individuo se enfrenta a los comentarios u opiniones al pie de una noticia en un diario virtual. Si el individuo intenta analizar los comentarios se le abre un mundo de inconmensurabilidad. En seguida experimenta “la percepción de que la realidad puede ser percibida y vivida de forma diferente a como uno había pensado que era la única manera. O simplemente, las cosas pueden ser muy, muy diferentes”⁵¹². Son brotes de contingencia al comprobar que la condición humana es inevitablemente plural en valores. Si el individuo intenta analizar los comentarios de *todas* las noticias publicadas en dicho diario, amplía su mundo de significantes a cambio de un forcejeo –*con las serpientes*. El individuo que lo intenta en varios diarios, –*queda atrapado por ellas*. Si además intenta analizar los comentarios de las noticias en Facebook, en LinkedIn e Instagram, quizás no es un individuo. Es probable que sea un *bot*. A este contexto es al que algunos estudiosos del espacio virtual denominan taquicardíaco o de *estallido permanente*, en el que dice Franco Bifo Berardi, el comportamiento social queda atrapado en formas de interacción de las que no se puede escapar. Se hace imposible decir no. El individuo parece necesitar de los dioses para organizar los significantes.

Supóngase que el *mismo* individuo al *mismo* tiempo recibe peticiones de *seguimiento* de sus conocidos, avisos de quien ha *visitado* su perfil, recordatorios de que también él puede optar a *ver qué hacen* los demás; a conocer el impacto de sus publicaciones, a conocer publicaciones similares a

⁵¹² Michaela Pfadenhauer, «In-Between Spaces. Pluralism and Hybridity as Elements of a New Paradigm for Religion in the Modern Age.», *Human Studies* 39 (2016): 155.

sus gustos –actuales o futuros. Entre tanto le felicitan el cumpleaños, recibe peticiones de grupos en Facebook, varios correos electrónicos y, las noticias de los kilómetros recorridos por Ronaldo y la velocidad del saque de Nadal. Y si decide *hacerse Premium* –pagando, reclaman los dioses– puede además saber si otros académicos le han citado y de qué forma han encontrado sus publicaciones. Es decir, puede conocer cómo viajan ellos por la inconmensurabilidad. Aunque algunas de las mencionadas –*serpientes*– puedan ser significantes para el individuo, el problema estriba en el excesivo número pues “los problemas e incertezas que surgen en las evaluaciones morales “no son resultado de la escasez sino de la coexistencia de una sobreoferta de modelos de interpretación y conjuntos de valores”⁵¹³.

Para resolver los problemas de interpretación, los nuevos dioses – Facebook, Instagram, Twitter, Tinder– se esfuerzan por organizar los significantes de forma atractiva para sus usuarios a los que, de paso, pretenden convertir en súbditos –*las serpientes pretenden captar la atención de la iguana y atraparla en sus redes*. Los nuevos organizadores de significado se convierten en instituciones secundarias para los individuos del espacio virtual. En dicho proceso, el individuo queda expuesto a un mundo de significantes que parece cambiar las condiciones morales en las que desempeña su razonamiento. Es posible que este cambio sea a mejor al ampliar el individuo su cuestionamiento ético, a pesar de que viene acompañado del reto que supone la gestión del alto número de significantes.

El objetivo es dramatizar el asunto solo lo necesario para exponer la inmensa dificultad de gestionar lo posible cuando es inconmensurable. Asimilar la gravedad de la contienda ayuda a entender el auge y diversidad de

⁵¹³ Pfadenhauer, 155.

opciones que emergen en la sociedad para manejar los significantes. Básicamente se pueden resumir en tres: detenerse –*si la iguana se para, las serpientes no detectan su presencia*, rendirse –*puede uno imaginarse el fin de la iguana* y, por último, adaptarse –*la iguana desarrolla la habilidad necesaria para salir del atolladero*. La Modernidad –que no el progreso– siempre ha tenido una debilidad porque el sujeto se detenga, por hacerlo hablar consigo mismo. Y en ello insiste.

La bandera actual bajo la cual se recomienda al individuo *detenerse* es el *Mindfulness*, técnica de meditación que permite alcanzar conciencia plena cuando el individuo “presta atención de forma intencionada al momento presente, sin juzgar”⁵¹⁴. El empleo de esta técnica parece poder enviar al individuo a una segunda vivienda –de fin de semana en el bosque– en la cuál, con la debida distancia y tranquilidad, se esclarece el horizonte de lo posible. De algún modo parece competir por ordenar los significantes con la inteligencia emocional “aquella forma de inteligencia social que implica la habilidad de controlar los sentimientos y emociones propios y de los demás, los diferencia y utiliza esta información para guiar el pensamiento y acción propia”⁵¹⁵. Ambas propuestas anhelan el bienestar del individuo, pero no parecen ser avenidas pragmáticas para superar la dificultad de gestionar el número de significantes –*si acaso, pudiera servir para que una vez la iguana alcance las rocas pueda meditar sobre la experiencia traumática experimentada*.

⁵¹⁴Definición de Mindfulness de John Kabat-Zinn, uno de sus máximos difusores en la cultura moderna. Kabat-Zinn elige el nombre de la técnica de origen budista para nombrar la meditación en su programa.

⁵¹⁵ Definición original de Peter Salovey en Daniel Goleman, *Inteligencia Emocional*, (Barcelona, Kairós, 2009)

Desgraciadamente algunos individuos optan por *rendirse* al no ser capaces de afrontar el incremento de otros significantes. La rendición puede ser de forma activa o tácita. El primer caso ocurre cuando los individuos – *atrapados por las serpientes*– se suicidan por vídeo/en directo o, en algunos casos, tras someterlo a votación en Instagram. En dichos casos o cuando el individuo pierde el contacto con la sociedad para convertirse en *hikikomori*⁵¹⁶ –*ganan las serpientes*. No es un tema banal pero tampoco mayor pues estos individuos son los menos. La gran mayoría opta por una rendición activa, pero en silencio: entrega su voluntad –según Harari– y acepta –según Rosa– que “no es capaz de hacer lo que quiere hacer”. El individuo *atrapado* es incapaz de reconocer su *mauvais foi*⁵¹⁷ y se convierte en esclavo de sí mismo sin saberlo, dedicando su vida al entretenimiento, asegura Han.

Existen otras formas de rendirse al caos de los significantes. Entre ellas destaca la literatura que receta *que nada te importe* –el mensaje se realza en inglés: *not giving a f**ck*⁵¹⁸. En realidad, son libros de autoayuda que invitan a reflexionar sobre el horizonte de lo posible, que evalúan los límites para afrontar el desorden ético de los significantes. En la actual necesidad y búsqueda del *orden* no sorprende el éxito de la obra del psicólogo Jordan

⁵¹⁶ Hikikomori: término japonés para referirse a las personas que han escogido abandonar la vida social. Para más información sobre este trastorno de adicción a Internet (Internet Addiction Disorder), se puede explorar el trabajo de la psicóloga Dr. Kimberly S. Young y el experto en adicción digital Jonathan Bishop.

⁵¹⁷ *Mauvais foi* hace referencia al concepto que Jean Paul Sartre ha llamado *mala fe*. De forma simplificada *mauvais foi* es pretender que algo es necesario cuando en realidad es voluntario. De esta forma, mala fe es una huida de la libertad, una evasión deshonesto de la “agonía de la elección”.

⁵¹⁸ Sirvan como muestra los bestsellers Mark Manson, *The subtle art of not giving a fuck*, (New York: HarperOne, 2016) y Sarah Knight, *The life-changing magic of not giving a fuck* (London: Quercus, 2015).

Peterson *Las 12 reglas para vivir: un antídoto al caos*. Desde la filosofía, Markus Gabriel expone en su teoría del *nuevo realismo* una crisis de representación solo superable si el individuo se adhiere a un proyecto de valores humanos universales. En la misma línea se incluye *La condición póstuma* de Marina Garcés, en la que describe una sociedad que acepta su condición de no futuro. Son recetas para gestionar los significantes de forma teórica que parecen ignorar el progreso ético que alcanza el individuo en su encuentro con el número de significantes.

Finalmente, al individuo virtual le queda la opción de adaptarse al nuevo contexto. En este caso el individuo reconoce el valor de los significantes a la vez que la imposibilidad de gestionar las demandas de atención. Esto ocurre cuando el individuo utiliza nuevas aplicaciones que bloquean anuncios –*Addblock*– o limitan el tiempo de conexión online –*Qustodio, Freedom, Antisocial, SelfControl, Concéntrate*–. También ocurre cuando el individuo decide *seguir* a *Influencers* para que le asesoren –qué comprar, qué leer, a dónde viajar, lo que ha visitado, lo que ha revisitado, lo que ha leído, lo que ha comprado–. Estos individuos (Tim Ferris, Alvisé Pérez, Mary Popova, Farnam Street, Sergio Fanjul, etc.) compiten por ser instituciones secundarias organizadoras de contenido que faciliten al individuo su gestión del número de significantes. Alimentan –*a la iguana*– con píldoras de significado a modo de misa de los domingos. Incluso poderosas organizaciones de contenido como Facebook reconocen el poder de los significantes –individuos influyentes– y la dificultad de su gestión, viéndose obligadas a restringir el número de noticias al no poder controlar la veracidad de sus significantes.

La aceptación de ayuda para gestionar los significantes supone una cesión de autonomía. Se puede llevar a cabo de forma objetiva como antes se ha descrito –delegando en otros individuos, aplicaciones o *bots*– o bien de

forma subjetiva. Esto último ocurre cuando el individuo adapta su ética para afrontar el incremento del número de significantes. Es el caso de individuos *poliéticos* o *propoliamor* que deciden banalizar a todos los significantes otorgándoles el mismo valor –que puede ser ninguno. Esto sucede por ejemplo cuando un individuo que busca pareja –en aplicaciones como Tinder– otorga *Me gustas* indiscriminados sin atender al perfil que representa el otro individuo. Cuando esto sucede “nos hemos privado a nosotros mismos de la resistencia real que una persona necesita para adquirir carácter”⁵¹⁹. En estos casos también parecen cambiar las condiciones morales del individuo. Pero no es a mejor. El individuo se vuelve inútil e inmaduro, *incapaz de concluir* dice Han y, por tanto, de encontrar significado.

Los ejemplos expuestos tratan de mostrar el *desorden ético* que crean los significantes. La enorme oferta de significantes del espacio virtual y la dificultad de su gestión afecta la socialización del individuo. De tal forma que su carácter “tendrá que ser la fusión y armonía de las diversas voces que se dirigen a él, [...] será menos ordenado, más buscador, pero también más responsable; menos centrado, más complicado, pero también más complejo; menos firme, más vulnerable, pero también más abierto de mente”⁵²⁰. La problemática ética a la que se enfrenta el individuo en el actual espacio virtual –versión 2.0 o red de redes– cobra aún más relevancia en el inminente escenario del *Internet de las cosas*, en el que millones de objetos –se estima 50 mil millones de objetos comunicándose en el año 2030– son potenciales significantes.

⁵¹⁹ Albert Borgmann, «Society in the postmodern era», *The Washington Quarterly* 23, n.º 1 (2000): 198.

⁵²⁰ Albert Borgmann, «So who am I really? Personal identity in the age of the Internet.», *AI & Society*, n.º 28 (2013): 20.

Parece que solo cuando el individuo avista sus límites, se acuerda de su capacidad de razonar. Quizá el problema del *coping* estimule al individuo a desarrollar nuevos razonamientos éticos para negociar con el mundo de lo posible. Quizá el individuo se decida por adoptar una moral pragmática que únicamente se mida por sus consecuencias. En el actual contexto, parece sensato proponer que el primer paso para afrontar el combate sea reconocer la contingencia.

Contingencia: las cosas pueden ser de otra manera

“Pero debes creerme, uno no puede tener todo lo que uno quiere –ni en la práctica, ni siquiera en la teoría”⁵²¹.

El espacio virtual muestra que las cosas pueden ser de otra manera. El acceso a la diversidad de significantes implica la necesidad de reconocer la existencia de lo otro, requisito fundamental para que se de una ética. En la interacción con lo otro se cuestiona el marco de referencia propio: las formas de ver adquiridas en la socialización primaria son interpeladas por significantes –*serpientes*– que luchan por mostrar que las cosas pueden ser de otra manera. En el mágico encuentro con la contingencia se *desoculta* una nueva forma de ver y el individuo aprende a aceptar que sus interpretaciones son solo una parte del universo de lo posible. El intercambio de unas *riendas* por otras implica siempre una actitud ética.

Las oportunidades del individuo para encontrarse con lo otro aumentan con la diversidad de significantes. Esto le ocurre cuando sigue un

⁵²¹ Isaiah Berlin, «A Message to the 21st Century», *The New York Review of Books*, octubre de 2014, <http://www.nybooks.com/articles/2014/10/23/message-21st-century/>.

hilo de cualquier información en Twitter, Facebook, Instagram u cualquier otro medio *online* de relevancia. El individuo accede a un paisaje de opiniones inmenso en el que confirma que “siempre hay más realidad objetiva *disponible* que la que se actualiza realmente en cualquier conciencia individual”⁵²². De igual forma el individuo tampoco puede controlar la velocidad a la que evoluciona el espacio virtual ni hacer frente a las problemáticas que se crean – derechos de autor, privacidad virtual, antivirus, etc. pues quedan fuera de su control. Se da cuenta de su contingencia.

Esto mismo ocurre cuando el individuo pretende elegir una pareja en Tinder o una habitación en Airbnb, pues unos y otros –parejas y apartamentos– siempre pueden ser de otra manera. Las propias empresas de servicios en el espacio virtual se encargan de transmitir, recordar e incentivar que todo puede *seguir siendo siempre* de otra manera con mensajes del estilo “No te quedan *Me gustas*, consigue *Me gustas* ilimitados” o “Antes de superar tus datos te avisaremos. Si superas tus datos contratados, seguirás navegando a diferente velocidad”.

Experimentar la contingencia es el primer paso para alcanzar el orden. Cuando un individuo se enfrenta *con éxito* a diferentes formas de pensar, el mundo de lo posible se expande y su universo se ordena. Aunque el individuo no se *caiga del caballo*, el encuentro con otros significantes le transforma pues “la sabiduría procede de conocer la naturaleza y los límites de la comprensión

⁵²² Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, trad. Silvia Zuleta (Buenos Aires: Amorrortu, 2008), 168.

humana –una sabiduría que nos ayudará a vivir vidas moralmente claras y sensibles”⁵²³.

El encuentro con los significantes obliga al ciberindividuo a reconocer la necesidad de cuestionarse la relación con la contingencia. Así lo han hecho filósofos *de otros tiempos*: Sócrates reconoce *no saber nada* ante la inconmensurabilidad del saber; Voltaire predica cierto pragmatismo ante las contingencias de la vida,

*es preciso cultivar nuestro huerto: no se trata de huir ante las exigencias de la vida, sino del modo más adecuado de vivirla y para cambiar, en lo que nos sea posible dicha realidad, la tarea consiste no en eludir nuestros problemas sino afrontarlos, haciendo lo que esté a nuestro alcance para resolverlos*⁵²⁴.

El espacio virtual pone en contacto al individuo con la contingencia. En ese contexto en el que las cosas pueden ser de otra manera, el individuo debe inventarse una ética. O prestado de Marina Garcés, “hay que construir en la discontinuidad [...] inacabar el mundo y hacerlo más vivible, reparando en nuestra debilidad e impotencia compartidas”⁵²⁵. Pero esta tarea no es tan fácil para el ser humano que sigue echando de menos el orden de los dioses y acostumbrado a ellos, cuando le faltan, tarda en reconocer la contingencia. En esos casos, tiende a ver las cosas siempre de la misma manera. Algunos le llaman la posverdad.

⁵²³ Mark Johnson, «How Moral Psychology Changes Moral Theory», en *Mind and morals: essays on cognitive science and ethics.*, Larry May, Marilyn Friedman, and Andy Clark (MIT Press, 1996), 46.

⁵²⁴ Giovanni Reale y Dario Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, trad. Juan Andrés Iglesias, Herder, vol. 2 (Barcelona: Herder, 2005), 623.

⁵²⁵ Marina Garcés, *Nueva ilustración radical*, 4 (Barcelona: Anagrama, 2017).

Posverdad: las cosas no pueden ser de otra manera

“la distribución horizontal del conocimiento y su incorporamiento en hábitos puede contribuir a complejos modelos de aislamiento en la sociedad. Estos modelos pueden permitir a su vez la persistencia estable de creencias e interpretaciones erróneas, incluso lógicamente contradictorias”⁵²⁶.

Lo contrario de la contingencia es la posverdad. Al individuo cuyo marco de referencia le impide ver las cosas de otra manera, le es imposible ordenar los significantes. Es un caso de *coping* de especial dificultad para el individuo pues en él, se restringe el pluralismo y la propia distribución social del conocimiento –resultado del espacio virtual– se vuelve un *significante*. En ese momento desaparece la contingencia. Manipular las creencias o emociones de un individuo se ha hecho siempre, sobretodo durante la socialización primaria del individuo en la que se suele reducir el pluralismo y plantear el mundo de forma binaria. El desorden de los significantes puede ahora también mantener enjaulado al individuo en sus ideas durante la socialización secundaria. Pero, no parece ser prisión permanente. De las jaulas mentales se sale con la misma facilidad con la que se entra. El sistema – *el mainstream*⁵²⁷ – se encarga de ello.

⁵²⁶ Mike Reay, «Knowledge Distribution, Embodiment, and Insulation», *Sociological Theory* 28, n.º 1 (2010): 103.

⁵²⁷ *Mainstream* o corriente mayoritaria hace referencia al pensamiento actual que está extendido. Incluye tanto a la cultura popular como de masas.

El caso más visible e invisible de posverdad son las denominadas fake news o noticias falsas. Es un caso en el que se confunde lo real con lo *posible*. Éste, es un *posible* que no es contingente pues solo contempla un *posible*: aquél que se ajusta al marco mental del receptor. La distribución social del conocimiento en el espacio virtual implica la posibilidad de que se produzca

*aislamiento entre partes del acervo social de conocimiento que mantienen diferentes individuos, grupos, organizaciones e instituciones [...] podrían crearse completas inexactitudes, inconsistencias y descaracterizaciones*⁵²⁸.

La combinación de significantes sin pluralismo produce un *aislamiento* al que suele denominarse *espacio de eco (echo chamber)*. En estos espacios la contingencia está desautorizada, no existe confianza en otras voces y no es posible llegar a un desacuerdo pues para ello se requiere “abandonar un lugar para poder volver a él y verlo desde otra perspectiva”⁵²⁹. El colmo de la eficacia es no dar espacio a lo posible. El desorden originado por los significantes –a través de las noticias falsas– no es un problema cognitivo, es un problema de contexto. O más bien de falta de contexto. La capacidad de razonamiento del individuo permanece aun intacta, pero como dice Latour, “los hechos no viven solos, deben estar instalados en un paisaje, sostenido por costumbres de pensamiento”⁵³⁰.

Los espacios de eco pueden reproducir los significantes sin atender a su contexto. El impacto de –*las serpientes*– es mayor en este caso pues se

⁵²⁸ Reay, 93.

⁵²⁹ Tristan Garcia, «Je veux tout penser, mais sans jamais rien détruire», *Philosophie Magazine*, mayo de 2016, 70.

⁵³⁰ Bruno Latour, El sentimiento de perder el mundo, ahora es colectivo, entrevistado por Marc Bassets, El País, 31 de marzo de 2019, https://elpais.com/elpais/2019/03/29/ideas/1553888812_652680.html.

mueven de forma ágil sin llevar consigo todas sus pieles. Así ocurre cuando se transmiten imágenes falsas (*fakes*) que corresponden a una movilización de otro país, o se publica un titular extraído de una frase de una entrevista –con el fin de manipular su contenido –que es incapaz de aprehender el contexto. En este caso los significantes impactan al individuo acostumbrado a dejarse guiar por sus condicionamientos cognitivos, la precariedad social de su carácter o su *mauvais foi*. Es el infierno del *lo mismo*, dice Han. En estos casos, la difusión *ad hoc* de noticias falsas sin contexto parece cambiar las condiciones morales del individuo. Y parece que es a peor, pues eliminadas las circunstancias, eliminada la moral.

La posverdad es un ejemplo de la necesidad de ordenar los significantes. De su importancia dan muestra los esfuerzos que algunos países llevan a cabo para intentar regular los *espacios de eco* a través de ministerios. En el espacio virtual se observan dos formas de superar las barreras de aislamiento de dichos espacios: confiando en el historicismo del *mainstream* o a través de las emergentes *estructuras de significado*. En el primer caso, esto sucede cuando el espacio en el que actúan los significantes –WhatsApp, Twitter– se autocorrige, aprende y se ordena por el mismo. Los diferentes individuos van alertando de noticias que no son veraces o pertenecen a otra época. La comunidad va aprendiendo. El historicismo conlleva tiempo, pero el poder del *mainstream* es arrollador. Entretanto se producen secuelas nada despreciables como por ejemplo que un país entero elija al gobernante que no desea. Son muestras de la inmadurez del sistema en el que aún existen individuos incapaces de gestionar los significantes. Para ellos la socialización primaria continúa.

En el segundo caso, el orden se produce por la aparición de nuevas instituciones secundarias que diseñan una estructura en la que los

significantes conforman un significado. En ellas, el individuo queda expuesto a discursos con visiones contrarias que expanden su actitud ética. Pues si algo ofrece el espacio virtual de forma continua es acceso a una diversidad de significantes, a pesar del riesgo a enjaularse en el propio pensamiento. Esta segunda opción en la que aparecen nuevas instituciones organizadoras de significantes supone un último azote a la individualidad moderna. Es la apuesta por una nueva forma de relacionarse en la que el razonamiento ético se construye a través del otro generalizado.

Se inicia a continuación la segunda mitad del trayecto. La que resuelve la problemática ética de la abundancia de significantes (S) mediante su agrupación en un *otro generalizado* (Σ).

EL ORDEN: EL OTRO GENERALIZADO (Σ)

“Nuestro pensamiento es una conversación interna en la que podemos tener en cuenta el papel de algún conocido en contraste al nuestro, pero generalmente es con lo que he denominado otro generalizado con quien conversamos, y de esta forma se llega al nivel de pensamiento abstracto y esa impersonalidad, esa llamada objetividad que deseamos”⁵³¹.

⁵³¹ George H. Mead, «The Genesis of the Self and Social Control», *International Journal of Ethics* 35, n.º 3 (1925): 272.

El incremento de los significantes crea orden ético. Nuevas organizaciones sociales ordenan los significantes –en forma de *otro generalizado*– para proveer de sentido al individuo. Estas instituciones secundarias reactivan el cuestionamiento moral del individuo durante su socialización.

Organizaciones Sociales de Significado

“Siempre que lo que el individuo haga o diga sea entendible por, aceptado por, o considerado verdad por cualquier otro individuo implicado en una actividad común [...], entonces lo dicho o hecho adquiere un nuevo tipo de universalidad -la universalidad social. Dicha universalidad es en cierto sentido del término un sinónimo para objetividad”⁵³².

El concepto de *otro generalizado* (Σ) sirve para ilustrar como el espacio virtual permite agregar los significantes (S) en comunidades de significado. Esta labor la llevan a cabo nuevas organizaciones sociales que al agrupar a los significantes orientan la ética de la comunidad. De esta manera el individuo parece intercambiar la dificultad de afrontar –*coping*– una multitud de significantes por el beneficio de acceder al significado resultante de su agregación. Esto ocurre por ejemplo cuando un individuo utiliza las aplicaciones TripAdvisor o Booking para contratar servicios de restauración. Las agregaciones de significantes se clasifican en una valoración –suele ser en forma de estrellas– que orienta al individuo en el ejercicio de su libertad. Las

⁵³² George H. Mead, *Mind, self, and society* (Chicago: University of Chicago Press, 2015), Intro, XXXVI.

voces dispares forman un *ranking* secular que se impone como verdad general en silencio. El *otro generalizado* (Σ) se constituye en un universo simbólico que orienta de forma objetiva la decisión del individuo.

Existen variedad de ejemplos en los que la suma de significantes se transforma en *otro generalizado* (Σ). De especial relevancia es la agregación de significantes *#MeToo* que constituye el movimiento Time's up cuyos mensajes parecen afectar las condiciones morales de la sociedad de forma constante. Según Illouz, “las empresas [que emplean acosadores] ya no pueden resguardarse detrás del silencio indiferente de los consejos de administración, la policía o clase política”⁵³³. Podría pensarse que el éxito del movimiento Time's up se debe a los más de doscientos años de lucha feminista, a los precedentes que sostienen dicha agregación de voluntades. Parece, sin embargo, que el espacio virtual también permite que injusticias de despertares más jóvenes se constituyan en *otro generalizado* (Σ). Es el caso del movimiento contra el cambio climático iniciado por la activista Greta Thunberg⁵³⁴ o del movimiento de crítica que se crea ante el intento de asignación de la cruz de sant Jordi a la política Núria Gispert. O de tantos otros.

El concepto de *otro generalizado* (Σ) sirve también para explicar casos en los que nuevas organizaciones ordenan cierto tipo de significantes en estructuras de contenido de fácil acceso para el individuo. Esto ocurre por

⁵³³ Eva Illouz, «Le leçons de #MeToo», en *20 penseurs pour 2020: les meilleurs articles de la presse internationale*, ed. Martin Legros (Paris: Philosophie Magazine Editeur, 2020), 36.

⁵³⁴ Greta Thunberg es una joven activista contra el cambio climático cuya labor de concienciación ha alcanzado repercusiones notables que le han llevado a ser escuchada por los principales líderes políticos. Para más información sobre dicho movimiento, véase <https://www.fridaysforfuture.org/>.

ejemplo cuando individuos interesados en la jardinería acuden a foros como infojardín o a vídeos en YouTube en los que el *otro generalizado* (Σ) orienta las dudas en sus quehaceres. Las nuevas instituciones transforman los significantes en conocimiento de receta para el individuo. Es lo que sucede cuando se accede al buscador de Google, el organizador principal de la vida cotidiana del individuo. La forma en la que se organiza dicho contenido –vía algoritmos– o la calidad del mismo carece por el momento de relevancia para el desarrollo de esta tesis. Lo importante es mostrar que los significantes pueden ser organizados en forma de *otro generalizado* (Σ) y que este proceso devuelve el orden a la comunidad. Las nuevas organizaciones de sentido parecen cambiar las condiciones de moralidad del individuo. Y parece que es a mejor.

Los anteriores ejemplos muestran como los significantes se agrupan en cuerpos de conocimiento que se establecen como realidad. Esta socialización estructural del conocimiento anima a superar las distintas perspectivas individuales pues el *otro generalizado* (Σ) no establece superioridades entre ellas, sino que transforma su diferencialidad en valor objetivo. Se construye unión en la diversidad para alcanzar el sentido común preconizado por Schütz, es decir, aquél al que se llega de forma intersubjetiva.

El *otro generalizado* (Σ) es resultado de una *ética intersubjetiva*. El individuo no encuentra el significado ni a través de la introspección, ni de la religión ni de la Metafísica. El individuo alcanza la verdad objetiva a través del *otro*, a través del sumatorio de voces de otros individuos. En este proceso adquiere sentido la participación del prosumidor en la construcción del *otro generalizado* (Σ). En el camino para alcanzar el *otro generalizado* el individuo entrega parte de su subjetividad. Esto sucede cuando el individuo cede sus datos personales o consiente el acceso a su esfera personal sin apenas

objeción. El *otro generalizado* (Σ) se impone al yo individualista. Es un giro hacia fuera, una decisión pragmática. Las condiciones de moralidad se ordenan al concepto de subjetividad práctica de Mead:

*El concepto de intersubjetividad designa una estructura de relaciones comunicativas entre sujetos. El correlato político de este concepto es un orden social en el cual la atomización de individuos es eliminada, no por una subordinación a la colectividad, sino por la participación de todos en debates razonables para determinar su futuro común*⁵³⁵.

La agrupación de significantes en el *otro generalizado* (Σ) dota a nuevas instituciones de poder legitimador para activar o reprimir la conducta de la comunidad de individuos. Las organizaciones de significantes ejercen un control sobre las prácticas sociales de los individuos. Son los nuevos dioses contemporáneos que *en forma* de leviatanes proveen al individuo de orden.

Las condiciones de moralidad del individuo cambian cuando se conforma el *otro generalizado* (Σ). La nueva ética que se conforma tiene que ver con dos cambios de comportamiento: el razonamiento conjunto y el hábito pragmático. En su primera transformación, el individuo cede su dirección moral al pensamiento conjunto. Esta nueva forma de razonar permite que existan desacuerdos pues la pluralidad de creencias morales no constituye un problema. El *otro generalizado* (Σ) establece los criterios que dirimen la contienda. Por otro lado, el razonamiento del individuo se vuelve pragmático; su compromiso se habitúa a tan solo participar. El individuo cede en su introspección para delegar la responsabilidad del razonamiento a la organización encargada de ordenar los significantes. Dicha cesión testimonia

⁵³⁵ Hans Joas, *G.H. Mead: A Contemporary Re-Examination of His Thought*, trad. Raymond Meyer, *Studies in Contemporary German Social Thought* (Massachusetts: MIT Press, 1997), 13.

que “lo que los pragmatistas toman como punto de partida decisivo a nivel conceptual es el autocontrol colectivo en grupos de individuos socializados”⁵³⁶. La nueva ética se configura de forma orgánica.

De esta forma las organizaciones sociales de significantes se convierten en moralizantes sin utilizar el dogma. Parece que una vez más “la comunidad es sabia, [...] tiene modos de poner a los individuos en orden, modos que son distintos de predicarles sobre el bien”⁵³⁷. En su faceta de proveedor de orden moral el *otro generalizado* (Σ) actúa –con su *mano invisible*– de forma serendípica. A esta forma de cambiar el orden moral alude la investigadora Sandra González Bailón con el término *consecuencias inintencionadas*. Según expone la autora de *Decoding the Social World*, el orden se produce: “alineando los objetivos individuales con los resultados de la colectividad que son beneficiosos para todos los involucrados incluso cuando los individuos no necesariamente persiguen esos resultados”⁵³⁸. O como dice Rosa, la *resonancia* no se produce bajo pedido.

El orden generado a través del *otro generalizado* (Σ) parece producir cierta *resonancia* en el individuo. Siguiendo a Rosa, la resonancia es secular, no supone el enamoramiento del mundo sino tan solo el sentimiento de que está todo en orden. No es romántica, es objetiva, es funcional y produce bienestar. Es lo que sucede cuando el individuo se adscribe al movimiento Time’s Up o simplemente dice #MeToo (*Yo también*). La participación en ese orden moral es pragmática, no viene determinada por ningún dogma, ni

⁵³⁶ Joas, Preface, Xii.

⁵³⁷ Amelia Valcárcel, *Ética contra estética* (Barcelona: Crítica, 1998), 35.

⁵³⁸ Annenberg School for Communication, *Decoding the Social World: Data Science and the Unintended Consequences of Communication* (Youtube, 2017), <https://youtu.be/o2y9hNvwiTM>.

tampoco implica que el individuo *fluya* por la vida. A lo que aspira el individuo con su participación es a RESTABLECER EL ORDEN MORAL, a reactivar la actitud ética que cuestiona qué es moralmente relevante.

La ética que surge desde el *otro generalizado* (Σ) rechaza las conocidas críticas a la bondad del espacio virtual. Así cuando Albert Carr argumenta que el espacio virtual *intercambia profundidad por amplitud, contemplación por estimulación*; se argumenta contra Carr, que la amplitud de los significantes se convierte en profundidad en el *otro generalizado* (Σ). De igual forma cuando Joshua Greene expone con su visión utilitarista que en las comunidades el *Mi* (*Me*) se supera por el *Nosotros* (*Us*) pero no alcanza a contemplar un *Ellos* (*Them*): se argumenta contra Greene, que el otro generalizado incluye al *Mi*, al *Nosotros* y al *Ellos* sin distinguir la importancia del valor de cada uno, pues lo relevante es el *otro generalizado* (Σ).

El aumento de significantes genera ecos políticos creadores de verdades pragmáticas. Estas verdades cambian la realidad con independencia de la voluntad o visión de cada individuo. Los signos significantes interpelan al individuo por separado (S) o de forma conjunta *otro generalizado* (Σ) obligando al individuo a reactivar su actitud ética.

Confianza sin contexto

La confianza y el contexto alteran sus roles en las relaciones sociales del espacio virtual. Así se observa que cuando un individuo confía en el resultado del *otro generalizado* (Σ) –Tripadvisor, Booking, Homexchange– su confianza se aleja del concepto tradicional de preocupación real por el otro. La confianza de un individuo en un ranking no presupone confianza en la opinión de cada uno de los significantes, sino que es confianza en el agregado que conforma el *otro generalizado* (Σ). Tampoco la confianza procede del

temor a represalias por actos recíprocos –a modo código de Hammurabi– sino que parece apoyarse únicamente en la aceptación de la confesión del otro. Es por tanto una confianza secular despersonalizada, demócrata, que desoculta la visión ética de cada individuo. Que se construye desde el principio –pues todas las voces cuentan– pero sin principios.

El orden moral creado por la acumulación de significantes en un *otro generalizado* (Σ) se configura sin contexto. “Para la teoría moral, la importancia de la primacía de la situación concreta es primordial”⁵³⁹ dice Johnson, pues las acciones surgen en un contexto. Sin embargo, ocurre que cuando se agregan acciones significantes en un *otro generalizado* (Σ) desaparecen los contextos particulares. De esta forma se consolidan verdades descontextualizadas. Esto ocurre cuando el *otro generalizado* (Σ) determina la valoración de un restaurante con cuatro estrellas y éstas no pueden vincularse a ninguna situación concreta sino a la suma de multitud de ellas. En cierto modo se termina con la declaración radical de Dewey, que expone que “todas nuestras percepciones, valoraciones, juicios, conocimientos, y acciones obtienen su significado, fuerza y dirección de la total unidad cualitativa de la situación que estamos viviendo en un momento dado del tiempo”⁵⁴⁰.

La descontextualización de la moral se corresponde con un contexto del espacio virtual que permite la comunicación cercana y distante al mismo tiempo. Así como el espacio virtual descontextualiza a una canción de su disco o a una fotografía de su álbum, permite también que los contextos individuales desaparezcan en la valoración conjunta. Es un caso más en el que

⁵³⁹ Mark Johnson, *Morality for Humans: Ethical Understanding from the Perspective of Cognitive Science* (Chicago: The University of Chicago Press, 2014), 95.

⁵⁴⁰ Johnson, 99.

se muestra como la moralidad es culturalmente contingente, y por tanto debe experimentar para adaptarse a las siempre variables circunstancias.

RELACIONAR A TRAVÉS DE UNA CONJETURA

La presente investigación surge de una experiencia en la que –al acceder a multitud de significantes en el espacio virtual– el individuo experimenta la sensación confusa de ser moralmente afectado por ellos. Dicha experiencia fue un *signo* al cual se le ha buscado *significado*. Para encontrar dicho significado se ha seguido el método abductivo de Peirce e investigado los hábitos del espacio virtual pues “el signo se transforma en significado a través del hábito”. El camino se ha recorrido por dos sendas en paralelo: una por la teoría sociológica y otra por la cultural-filosófica. Ambas se mantienen abiertas. Se expone brevemente *los encuentros* del camino recorrido hasta el presente.

El primer recorrido –sociológico– se inicia con el concepto de *hechos sociales* de Durkheim. Dicho encuentro despierta el interés por investigar si las experiencias virtuales cumplen con las características de exterioridad, coerción, generalidad e independencia que especifica el autor. El razonamiento abductivo obtiene en este encuentro *una primera pista* desde la que se percibe que la cuestión de la moralidad del espacio virtual es fundamentalmente un problema social y por tanto debe encararse desde una teoría que aborde como se modifican las relaciones en el espacio virtual. En el caminar de la investigación se decide que esa teoría va a ser la que Berger y Luckmann exponen en *La construcción social de la realidad* pues, a través de ella, se puede intuir qué cambia en la forma de relacionarse del individuo. Del análisis de dicha teoría se concluye *una segunda pista* que parece definitiva: lo

que cambia es el número de *significantes* –personas con capacidad de alterar la formación de su carácter– que afectan al individuo. Dicho signo señala que el camino a seguir para entender como los significantes afectan al individuo es ir al encuentro de G.H.Mead. A través de este último se descubre que *el pluralismo* de los significantes puede afectar al individuo no solo de forma aislada sino también de forma agregada a través del *otro generalizado* (Σ).

El segundo recorrido –cultural filosófico– persigue *poner los pies en el suelo* virtual para entender cómo su estructura tecnológica afecta las relaciones del individuo. A través de Castells se *encuentra* la relevante noción de *nodo* para entender la estructura de red de redes. La visión tecnológica demanda examinar dos aspectos: su repercusión en el contexto cultural y el papel de la información. A través de Han se examina la crítica a las relaciones sociales virtuales, mientras que son Floridi y Vallor los que invitan a filosofar sobre la repercusión de la información. El camino alcanza una cima cuando se percibe la significancia de la información y uno se da cuenta de que la forma de relacionarse con ella *puede requerir una nueva ética*.

El razonamiento abductivo presupone que “las creencias de los individuos son defectuosas, [que] ninguna mente individual es capaz de un conocimiento exacto y objetivo de la realidad” y sin embargo “las creencias agregadas de muchas mentes individuales son otra cosa”⁵⁴¹. La abducción de Peirce parece sintonizar con el concepto de *otro generalizado* (Σ). El autor pone el ejemplo de que las observaciones de un astrónomo son diferentes entre un día y otro. Que dos observadores no pueden hacer la misma observación: “pero así como una estrella existe con independencia de la

⁵⁴¹ Louis Menand, *El club de los metafísicos: historia de las ideas en América*, trad. Antonio Bonnano (Barcelona: Destino, 2002), 236.

observación de astrónomos individuales, [...] la realidad es independiente del elemento de pensamiento accidental individual”⁵⁴². La estrella real es el objeto en torno del cual ineluctablemente convergen repetidas observaciones. De forma similar los significantes convergen hacia el *otro generalizado* (Σ).

La presente investigación expone como circunstancia curiosa –*hecho sorprendente*– del espacio virtual LA APARICIÓN DE MULTITUD DE SIGNIFICANTES para el individuo en su socialización secundaria. Es ahora el momento de pensar en posibles conjeturas que puedan dar lugar a explicaciones pues “el trabajo de la inferencia abductiva es generar una hipótesis para su comprobación”. Para ello el método abductivo estipula que la circunstancia curiosa “se explicaría mediante la suposición de que (dicha circunstancia) es un caso de cierta regla e inmediatamente después, se adopta esa suposición”⁵⁴³. Tras el análisis de los hábitos del espacio virtual que se ha llevado a cabo en la presente investigación, se conciben las siguientes conjeturas y explicaciones:

(Conjetura 1)

Se observa C, que es un hecho sorprendente:

- *El espacio virtual obliga a la gestión de un número mayor de significantes durante la socialización del individuo. (caso1).*

Pero, si A fuera verdad, entonces C sucedería de forma inevitable:

- *Cuando aparecen organizaciones sociales de significados, los significantes se gestionan de forma inevitable. (regla1).*

Por lo tanto, existe una razón para sospechar que A es verdad:

⁵⁴² Louis Menand, *El club de los metafísicos: historia de las ideas en América*, trad. Antonio Bonnano (Barcelona: Destino, 2002), 236.

⁵⁴³ C. J. Misak, ed., *The Cambridge companion to Peirce* (New York: Cambridge University Press, 2004), 18.

- *Existe razón para sospechar que el espacio virtual crea organizaciones (instituciones secundarias) que proveen de sentido al individuo. (resultado1).*

(Conjetura 2)

Se observa C, que es un hecho sorprendente:

- *El espacio virtual amplía el número de significantes durante la socialización del individuo. (caso2).*

Pero, si A fuera verdad, entonces C sucedería de forma inevitable:

- *Cuando se practica una ética intersubjetiva, se amplía el número de significantes en la socialización del individuo. (regla2).*

Por lo tanto, existe una razón para sospechar que A es verdad:

- *Existe razón para sospechar que el espacio virtual produce una ética intersubjetiva. (resultado2).*

(Conjetura 3)

Se observa C, que es un hecho sorprendente:

- *El espacio virtual obliga a gestionar una multitud de significantes en la socialización secundaria. (caso3).*

Pero, si A fuera verdad, entonces C sucedería de forma inevitable:

- *Cuando se practica una ética desafectada/objetiva, se gestionan multitud de significantes. (regla3).*

Por lo tanto, existe una razón para sospechar que A es verdad:

- *Existe razón para sospechar que el espacio virtual produce una ética desafectada. (resultado3).*

El proceso de conjeturar es contingente. Según Peirce “la abducción no nos compromete. Lo que únicamente ocasiona es que una hipótesis se ponga encima de la lista de casos a probar [...] la irregularidad es la regla

preponderantemente aplastante de la experiencia, y la regularidad solo una extraña excepción”⁵⁴⁴. A lo que si obliga es a evaluar sus posibles consecuencias. En el siguiente epígrafe se especula brevemente sobre el porqué de una ética desafectada.

EXPLICAR MEDIANTE UNA HIPÓTESIS: HACIA UNA NUEVA ÉTICA

“Dado que nuestra comprensión moral es parcial [...] debemos experimentar de forma constante con nuevas posibilidades de acción, nuevas concepciones de prosperidad humana, y nuevas formas de relación que nos permitan ajustar y también gestionar, las condiciones siempre cambiantes de la existencia humana”⁵⁴⁵.

El espacio virtual desvela una ética intersubjetiva en la que la concepción de lo que conviene para vivir una vida que merezca la pena se decide de forma conjunta a través de relaciones desafectadas. La desafectación –objetivación del individuo– se impone como necesidad para gestionar una multitud de significantes en un espacio en el que, al no existir

⁵⁴⁴ Misak, 18.

⁵⁴⁵ Mark Johnson, «How Moral Psychology Changes Moral Theory», en *Mind and morals: essays on cognitive science and ethics.*, Larry May, Marilyn Friedman, and Andy Clark (MIT Press, 1996), 65.

distancias ciertas, no puede darse un *in-betweeness*⁵⁴⁶ que permita la actitud de implicación necesaria propia de la ética tradicional.

ÉTICA OBJETIVA DESAFECTADA

La necesidad de objetivar produce una ética arromántica que opera en el vacío de contexto. Esta forma de relacionarse sintoniza con la idea de Adela Cortina de *Ética sin moral*, con la salvedad de que es la falta de moral –de situación concreta– la que se constituye en condición de moralidad. A través de la objetivación y el encuentro con el *otro generalizado* se construye una ética de carácter cuántico que consiste en una agregación de voluntades.

La objetivación del individuo no es cosificación o reificación sino muy al contrario implica un reconocimiento total del *Otro*. Ese reconocimiento incluye el darse cuenta de la imposibilidad de gestionar a los otros *a lo* Martin Buber. Se objetiva por tanto no en la línea demostrada por los experimentos de Milgram o la actitud de Eichmann, sino que se acerca más a la actitud empleada por Víctor Frankl en su experiencia en los campos de concentración. Es decir, no se neutraliza la postura de implicación, sino que se adapta una estrategia para afrontar el pluralismo moral que aportan la multitud de significantes.

Cuando un individuo puede recibir la noticia de: la muerte del padre de un amigo de forma diaria, o la violación de una menor, o el naufragio de una patera, o la imposibilidad de diálogo entre las naciones, y así un largo etcétera de anuncios, avisos, quejas, confesiones diversas, ya no se trata de

⁵⁴⁶ Se refiere a aquellos espacios de “entre medio” en los que cabe el pluralismo o el hibridismo en lugar de la oposición entre dicotomías.

sufrir el *cost of sharing* (coste de compartir) sino de que el individuo se ve obligado a emplear una actitud ética que aprehenda lo otro de forma objetiva, adoptando una ética desafectada. Esta ética conforma un individuo CON MAYOR CUESTIONAMIENTO MORAL, pero SIN SITUACIÓN MORAL, *que nunca puede desmoralizarse*. Aunque pueda resultar sorprendente, la propuesta de ética desafectada es una ética profundamente espiritual pues en todo momento el individuo conserva la plena consideración del otro. Por lo que no desmoralizarse puede considerarse una estrategia moral que debe ser valorada desde el punto de vista evolutivo.

La propuesta de ética desafectada no es algo nuevo. Se pueden encontrar indicios en la filosofía de Aristóteles para manejar la amistad. En ella parece aconsejar objetivar los sentimientos en función de si la relación es de amistad necesaria, de disfrute o de virtud. También la escritora Ayn Rand a través de su malinterpretada teoría del objetivismo recomienda al individuo no sacrificarse por los demás. No se trata de defender el egoísmo frente al altruismo sino de *ser fiel a la capacidad de vivir una vida bien vivida* en la que uno razona a través de sus intereses o estructuras de relevancia. En el polo más contemporáneo Floridi propone una ética en la que todas las entidades se conviertan en sujetos morales. Su objetivo es que todas las cosas tengan entidad moral. Aunque pueda sonar a iniciativa sesentera por sus buenos deseos de fomentar un buen trato moral de forma universal a todos los entes, la ética ontocéntrica de Floridi es una propuesta con sentido; pero no resuelve el problema de gestionar los significantes. La solución de ética desafectada que se propone, contra Floridi, en lugar de subjetivar a la entidad informacional, implica objetivar el *in-betweenness* de forma que se pueda gestionar el principal problema: el número geométrico de inputs que asfixia la entidad e identidad del individuo.

Es importante resaltar de nuevo el componente espiritual de la ética desafectada. No se trata de un “*ande yo caliente*” o “*construir tu propio jardín*” o ignorar al otro. Al contrario, se trata de prestar la atención necesaria y precisa para que el individuo pueda continuar sus quehaceres. Se trata de aceptar la riqueza asociada a la contingencia, aunque ello requiera desproveer al otro de aquella subjetividad que impida al individuo superar el encuentro. Es una ética en la que en el momento de objetivar al otro se desactiva la categorización del razonamiento, lo cual conlleva a razonar sin usar el marco de referencia propio, razonando de forma intersubjetiva.

ÉTICA INTERSUBJETIVA IRRACIONAL

La ética desafectada es una ética intersubjetiva. Para llegar a ella, el individuo deja de buscar la razón en sus adentros –abandona la cultura de la terapia– y mira hacia los lados. Es una ética pragmática ampliadora de horizontes. Es una ética que razona de forma conjunta con el objetivo de que las diferentes moralidades se integren en un *otro generalizado* que guía a la comunidad. Asumiendo con Johnson que “la deliberación moral es una actividad imaginativa en la que exploramos las posibilidades para mejorar la calidad de la existencia humana a la luz de las condiciones y problemas actuales o anticipados en el futuro”⁵⁴⁷, se propone una ética objetiva, desafectada e intersubjetiva. Una ética que permita gestionar la actual y futura multitud de significantes –pronto se podrá citar al perro y frigorífico como testigos de maltrato– desde el reconocimiento de la contingencia y con la esperanza de aumentar la actitud ética del individuo. Que se cuestiona con

⁵⁴⁷ Mark Johnson, «How Moral Psychology Changes Moral Theory», en *Mind and morals: essays on cognitive science and ethics.*, Larry May, Marilyn Friedman, and Andy Clark (MIT Press, 1996), 66.

más frecuencia qué es bueno o malo para una vida bien vivida. En la que el razonamiento moral dejará de ser intransitivo.

7. CONCLUSIONES

Esta investigación concluye que el espacio virtual aumenta la actitud ética del individuo y, por tanto, moraliza a la sociedad. El cuestionamiento ético aumenta porque el espacio virtual obliga al individuo a relacionarse con un mayor número de *significantes*: individuos con potencial para influir su conducta moral durante su socialización secundaria. En el encuentro del individuo con la *inconmesurabilidad* del espacio virtual, se le exige gestionar de forma diferente su relación con *lo demás*. Y parece, que en el ejercicio de dicha libertad se impone al individuo una forma de pensar más ética. Se confirma así la hipótesis de que el espacio virtual supone un progreso moral para el individuo.

El carácter ético del individuo se modifica en dos aspectos. Por un lado, el individuo constata la contingencia de *que las cosas siempre pueden ser de otra manera*. Ello enfrenta al individuo a la dificultad de gestionar *significantes* ilimitados. Por otro lado, el individuo descubre nuevos significados que le muestran que *las cosas pueden ser de cierta manera*. Son el resultado de la ordenación de *significantes* llevada a cabo por nuevas instituciones secundarias. Las nuevas *verdades* –creadas de forma conjunta– afectan la actitud ética del individuo a la vez que producen una nueva moral. A esta conclusión se llega –siguiendo el método abductivo descrito por C. S. Peirce– al observar el espacio virtual desde el marco teórico de la construcción social de Berger y Luckmann.

Las condiciones morales del espacio virtual pueden exigir al individuo adoptar una nueva ética. La dificultad que supone la gestión de las cada vez mayores demandas relacionales abre un interrogante: la posibilidad de que el individuo se vea obligado a desarrollar una ética *desafectada*. Esta ética ignoraría tanto el subjetivismo como el objetivismo para enfocarse en el *entremedio (in-betweenes)*. Ello supondría pensar la libertad con acuerdo a *lo que une, a lo compartido*, incluyendo los matices ecológicos, mecánicos y pragmáticos necesarios para un contexto cuya existencia se difumina al ser imposible mantener atención a sus contornos.

A continuación, se contestan las tres preguntas que iniciaron esta investigación.

RESPUESTAS

¿SUPONE EL ESPACIO VIRTUAL UN CAMBIO DE PARADIGMA?

El espacio virtual supone un cambio de paradigma para el individuo. Para que suceda un paradigma –según el concepto de paradigma de Kuhn– deben darse tres condiciones: la aparición de una anomalía, que le anteceda un período de crisis y, por último, que el nuevo paradigma sustituya al paradigma anterior. En primer lugar, el espacio virtual impone al individuo la anomalía de relacionarse con una multitud de *significantes* –personas o cosas que pueden influir en la percepción de sí mismo– durante su socialización secundaria. En segundo lugar, a este nuevo paradigma ético le precede una situación de crisis ética caracterizada por el declive de vínculos sociales propio de la Modernidad Tardía. Por último, el nuevo paradigma sustituye al

anterior: la relación con multitud de significantes *despierta* el pensamiento ético del individuo que observa ahora cómo nuevas *significados* –compilados de forma conjunta– obligan a un pensamiento ético del que la sociedad no puede escapar.

¿QUÉ TIPO DE YO SE EXPRESA EN ESTE ESPACIO?

El individuo que se expresa en el espacio virtual necesita reformular su ética. El nuevo contexto moral con multitud de *significantes* obliga al individuo a reconocer su incapacidad para gestionar el desorden mediante su individualidad. Para ello, el individuo ensaya formas de relacionarse que prosperan cuando el individuo primero acepta la contingencia de este espacio: la admisión de *que la deliberación moral siempre puede realizarse de otra manera*. Los individuos que acogen el pluralismo moral acceden a nuevas formas de pensar su libertad de manera conjunta, lo cual les reporta un incremento de su cuestionamiento ético. Dichos individuos construyen su ética y por tanto su identidad mediante su identificación con actitudes de grupo. Por el contrario, aquellos individuos incapaces de gestionar los nuevos *significantes* presentes en su socialización padecen la fragmentación de su individualidad, participan de la sociedad del espectáculo y quedan confinados a una eterna socialización primaria.

¿MORALIZA ESTE ESPACIO EL ANTERIOR?

El espacio virtual moraliza el espacio anterior de dos maneras. Por un lado, la sociedad adopta nuevas conductas morales –resultado del incremento de la actitud ética del individuo. Por otro lado, el individuo abandona la forma

introspectiva de ponderar sus decisiones –ética intrasubjetiva– para razonar moralmente a través del pensamiento conjunto –ética intersubjetiva–.

Las nuevas conductas morales rompen dos premisas⁵⁴⁸ del clima moral postmoderno: la falta de criterios para determinar lo que es verdadero y el carácter ético anestesiado del individuo moderno. Así sucede que la sociedad acoge una economía colaborativa en la que el individuo comparte (vehículo, oficina, casa), intercambia (objetos, actividades, opiniones) y llega a acuerdos que invalidan el diagnóstico de MacIntyre: “no parece existir una forma racional para resolver las disputas morales”. En este espacio moralizado, el individuo razona de forma conjunta sobre –el calentamiento global, el movimiento reivindicativo Time’s Up, la inmigración o tantas otras⁵⁴⁹– cuestiones éticas que se le imponen. Es la ética intersubjetiva la que señala los asuntos morales a los que prestar atención.

APORTACIÓN

⁵⁴⁸ Recuérdese la manera en que el autor A. Giddens describe el espacio anterior al virtual. Entre otras expresiones, utiliza las siguientes: “todas las pretensiones de conocimiento son corregibles”; “No existe una forma mejor de resolver los temas”; “Falta de acuerdo en los criterios”; “no se dispone de criterios claros para determinar lo que es justo y verdadero”; “[Los] diálogos no llegan a término. No se alcanza el consenso. O una verdad válida”.

⁵⁴⁹ Son innumerables los casos en los que se aprecia una moralización del espacio anterior como resultado del espacio virtual. Piénsese por ejemplo en los siguientes casos: la aceptación de la RAE de la palabra “zasca”; que los comercios inviten al cliente a valorar el servicio con un mensaje “por favor valóreme en Tripadvisor”; los mensajes de “gracias, su opinión ha ayudado a x personas” tras valorar servicios en Google; los mensajes que preguntan “¿está seguro de lo que va a escribir?” en aplicaciones de conversación. Todos estos casos moralizan el espacio anterior. Para un listado amplio véase el capítulo tercero de este escrito.

La presente investigación comparte apreciaciones de estudios previos. A tal efecto se consideran fundamentales tanto las descripciones sociológicas de Sennett y Castells como la crítica cultural de Han. Son los estudios de Vallor y especialmente, Floridi, los que más sirven a los objetivos del presente estudio. De ellos se comparte el enfoque construccionista y la idea de que la reciprocidad y distribución de confianza del espacio virtual posibilitan la coacción moral. Por el contrario, el marco teórico es distinto: mientras Floridi utiliza la *Ética de la información* y Vallor la *Ética normativa Aristotélica*, la presente investigación emplea la *Sociología del conocimiento*.

Las conclusiones de la presente investigación coinciden parcialmente con las de Floridi, aunque se alcancen por caminos diferentes. De tal forma que mientras Floridi emplea *objetos informacionales* para obtener un *conocimiento razonable*, –aquí son los *significantes* quienes obtienen *verdades pragmáticas* y, cuando Floridi expone llegar a ellas a través de la *moral distribuida*, –aquí se propone alcanzarlas a través del *otro generalizado*. Sin embargo, la mayor diferencia con Floridi estriba en que la ética ontocéntrica que propone no solo desatiende el problema de la multitud de *significantes*, sino que lo aumenta, al incluir a todas las entidades informacionales como sujetos morales. Es por tanto particular de esta investigación respecto a Floridi, el reconocimiento de la contingencia –como una necesidad de cesión de autonomía o aceptación de ayuda– para gestionar la multitud de *significantes*.

La presente investigación se distingue de estudios previos en dos aspectos. En primer lugar, examina el espacio virtual desde la perspectiva sociológica. En concreto, se aplica la teoría de la construcción social de Berger y Luckmann. Desde ese marco, el presente estudio aporta una nueva forma de pensar el espacio virtual a través de los conceptos de *significante* y *otro*

generalizado, ambos originarios de G.H. Mead. La segunda particularidad es la utilización del método abductivo propuesto por C. S. Peirce. Este método de influencia pragmática permite relacionar los hallazgos observados en el espacio virtual para de esta forma, acercarse a una verdad de forma aproximada. Es mediante este método cómo se observan hechos sorprendentes del espacio virtual que, explicados a través de los conceptos de *significante*, *contingencia* y *otro generalizado* permiten conjeturar la hipótesis de una nueva ética.

PRÓXIMOS PASOS

“La filosofía te hace libre para poder considerar y pensar todo lo que se te ofrece desde más puntos de vista que aquellos que vienen incluidos en lo que se te ofrece. Dar razones y eliminar razones”⁵⁵⁰.

Las conclusiones de este escrito sugieren dos nuevas líneas de investigación: explorar el desarrollo de una ética *del entremedio* –que permita gestionar la multiplicidad de *significantes*– y, estudiar la posibilidad de una ética *sin situación* que se adapte a un espacio sin contornos.

⁵⁵⁰ Amelia Valcárcel, «“La filosofía de Amelia Valcárcel”», entrevistado por Carles Mesa, RTVE, 22 mayo 2019, <https://www.rtve.es/alacarta/audios/gente-despierta/gente-despierta-filosofia-amelia-valcarcel/5231102/>.

FUTURAS LÍNEAS DE INVESTIGACIÓN

Llegados a este punto, parece indicado apostar por indagaciones encaminadas a averiguar qué tipo de ética puede gestionar el pluralismo de *significantes* del espacio virtual. La exigencia relacional del espacio virtual exige nuevas formas de relacionarse que parecen exigir prestar atención a no prestar atención. Esta línea de estudio podría preguntarse por las implicaciones de una ética desafectada: ¿se puede conservar la singularidad humana cuando se adquiere una ética mecánica? ¿qué tipo de diálogo sucede en una ética desafectada?

Una segunda línea de estudio podría encaminarse a estudiar qué *ética* es viable para un espacio indeterminado, sin contornos. Tradicionalmente, el pensamiento moral se vincula a la problemática de una situación concreta. Sin embargo, en el espacio virtual se consolidan verdades de forma descontextualizada. Ello resulta en un individuo con mayor concienciación moral, pero sin situación moral, que nunca puede desmoralizarse. Una situación de falta de contornos abre cuestiones: ¿qué tipo de verdades se forman en dicho espacio? ¿se puede hablar de desinformación en un entorno indeterminado? ¿qué ocurre con la atención cuando no hay entornos que la detengan? La ética es por naturaleza impredecible pero necesaria para vivir en comunidad. Cuando *la moral no tiene contexto*, la ética debe desarrollarse. Liberar a la ética de su componente moral da lugar a un nuevo diálogo que exige investigación.

LIMITACIONES DE ESTA INVESTIGACIÓN

Los resultados de esta investigación reconocen ciertas limitaciones. En primer lugar, el cambio de paradigma que supone relacionarse con multitud

de significantes es aplicable solo a aquellos individuos con experiencia vital previa a la llegada del espacio virtual. Esta limitación no altera que la construcción de todo individuo esté ahora sujeta a procesos de socialización con un mayor número de significantes. Sin embargo, la naturaleza evolutiva del individuo hace suponer que las generaciones nacidas en este espacio requieren de una adaptación menos complicada al nuevo paradigma, al aparecer en un contexto multirelacional. En segundo lugar, esta investigación limita su alcance del espacio virtual a su estructura tecnológica de la web 2.0 – red de redes– sin adentrarse en el terreno de la inteligencia artificial. Tampoco la red oscura o Darknet se tratan con la profundidad deseable en este estudio. Es posible que las conclusiones de esta tesis deban ser revisadas en dichos entornos.

La filosofía moral exige al individuo ser capaz de percibir los hechos moralmente relevantes –*moral uptake*. Sin apercebimiento, no cabe razonamiento. Esta tesis concluye que el espacio virtual impone al individuo UN MAYOR APERCIBIMIENTO DE LAS CUESTIONES MORALES. Es a través de los *significantes* y las nuevas instituciones secundarias como el espacio virtual *desoculta* nuevos significados para el individuo. Darse cuenta de lo moralmente relevante es el primer paso del razonamiento moral. Recuperada la visión moral parece imperante desarrollar la ética necesaria para averiguar de forma responsable que acción tomar ante los hechos. De esta forma se podrá consolidar un progreso moral. A la consecución de dicho objetivo deberían dedicarse tantos esfuerzos como deseos.

8. BIBLIOGRAFÍA y OTRAS FUENTES

BIBLIOGRAFÍA DE REFERENCIA

OBRA BÁSICA

Aranguren, José Luis L. *Ética*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1997.

Bauman, Zygmunt. *Ética posmoderna*. Trad por Bertha R. de la Concha. Madrid: Siglo XXI, 2009.

---. *Mundo consumo: ética del individuo en la aldea global*. Trad por Albino Santos Mosquera. Barcelona: Paidós, 2010.

---. *Tiempos líquidos: vivir en una época de incertidumbre*. Trad por Carmen Corral. Barcelona: Tusquets, 2017.

---. *Vidas desperdiciadas: la modernidad y sus parias*. Trad por Pablo Hermida Lazcano. Barcelona: Paidós, 2007.

Bauman, Zygmunt, y Carlo Bordoni. *Estado de crisis*. Trad por Albino S. Mosquera. Barcelona: Paidós, 2016.

Bauman, Zygmunt, y Leonidas Donskis. *Ceguera moral: la pérdida de sensibilidad en la modernidad líquida*. Trad por Antonio F. Rodríguez. Barcelona: Paidós, 2015.

Bauman, Zygmunt, y David Lyon. *Vigilancia líquida*. Trad por Alicia Capel. Barcelona: Austral, 2015.

Béjar, Helena. *Identidades inciertas: Zygmunt Bauman*. Barcelona: Herder, 2007.

---. *El mal samaritano: el altruismo en tiempos de escepticismo*. Barcelona: Anagrama, 2001.

Berger, Peter L. *Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective*. New York: Anchor Books, 2004.

---. *Risa redentora: la dimensión cómica de la experiencia humana*. Trad por Mireia Bofill. Barcelona: Kairos, 1999.

(artículos):

---. «Faith and Development». *Society* 46, n.º 1 (2009): 69-75.
<https://doi.org/10.1007/s12115-008-9166-5>.

---. «Remembering Ivan Illich». *First Things*, marzo de 2003.

---. «The Political Management of Pluralism». *Society* 51, n.º 6 (diciembre de 2014): 602-4. <https://doi.org/10.1007/s12115-014-9832-8>.

---. «We're Gonna Turn This Around». *First Things*, abril de 2009.

---. «Whatever Happened to Sociology?» *First Things*, octubre de 2002.
<https://www.firstthings.com/article/2002/10/whatever-happened-to-sociology>.

--- y Stanley Pullberg. «Reification and the Sociological Critique of Consciousness». *History and Theory* 4, n.º 2 (1965): 196.
<https://doi.org/10.2307/2504151>.

Berger, Peter L., y Anton C. Zijderveld. *In Praise of Doubt: How to Have Convictions without Becoming a Fanatic*. New York: HarperOne, 2010.

Berger, Peter L, y Thomas Luckmann. *La construcción social de la realidad*. Trad por Silvia Zuleta. Buenos Aires: Amorrortu, 2008.

----. *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido: la orientación del hombre moderno*. Trad. por Joan-Carles Mélich. Barcelona: Paidós, 2008.

(artículos)

----. «Secularization and Pluralism». *Sociology and Social Research* 47, n.º 4 (1963): 73-84.

----. «Social Mobility and personal identity». *Archives Européennes de Sociologie* 5 (1964): 331-43.

----. «Sociology of Religion and Sociology of Knowledge». *Sociology and Social Research* 47, n.º 4 (1963): 417-27.

Borgmann, Albert. *Technology and the Character of Contemporary Life: A Philosophical Inquiry*. Chicago: The Univ. of Chicago Press, 1988.

(artículos)

----. «Cyberspace, Cosmology, and the Meaning of Life». *Ubiquity* 2007, n.º February (2007): 1-1. <https://doi.org/10.1145/1226690.1232403>.

----. «Knowledge and Conversation». *The Information Society* 31, n.º 2 (2015): 212-22. <https://doi.org/10.1080/01972243.2015.998109>.

----. «So, who am I really? Personal identity in the age of the Internet.» *AI & Society*, n.º 28 (2013): 15-20.

----. «Society in the postmodern era». *The Washington Quarterly* 23, n.º 1 (2000): 187-200.

Castells, Manuel. *Comunicación y poder*. Trad por María Hernández. Madrid: Alianza, 2010.

---. *La Era de la información: economía, sociedad y cultura*. Madrid: Alianza, 1997.

---. *La galaxia Internet: [reflexiones sobre Internet, empresa y sociedad]*. Barcelona: Plaza & Janés, 2001.

---. *Redes de indignación y esperanza: los movimientos sociales en la era de internet*. Ensayo. Madrid: Alianza, 2012.

(capítulo libro)

---. «Epílogo». En *La Ética del hacker y el espíritu de la era de la información*. Barcelona: Destino, 2004.

Castells, Manuel, y Martin Ince. *Conversations with Manuel Castells*. Cambridge, UK: Polity, 2003.

Cavalier, Robert J. *The impact of the Internet on our moral lives*. Albany: State University of New York Press, 2005.

Cook, Gary A. *George Herbert Mead: the making of a social pragmatist*. Urbana: University of Illinois Press, 1993.

Descartes, René. *El discurso del método*. Trad por Fernando Alonso. Madrid: Akal, 2007.

---. *Meditaciones metafísicas*. Trad por Antonio Zozaya. Madrid: Alianza, 2009.

Dewey, John. *El arte como experiencia*. Trad por Jordi Claramonte. Barcelona: Paidós, 2008.

---. *How We Think*. Stilwell: Digireads.com Publishing, 2007.

Durkheim, Émile. *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales*. Trad por Santiago González Noriega. Madrid: Alianza, 2012.

Echeverría, Javier. *Los señores del aire: Telépolis y el tercer entorno*. Barcelona: Destino, 1999.

Floridi, Luciano. *Information: a very short introduction*. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2010.

----. *Philosophy and Computing: An Introduction*. London; New York: Routledge, 1999.

----. *The 4th Revolution: How the Infosphere Is Reshaping Human Reality*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2014.

----. *The Ethics of Information*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

----. *The logic of information: a theory of philosophy as conceptual design*. Croydon: Oxford University Press, 2019.

----. *The Philosophy of Information*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2013.

(artículos)

----. «Distributed Morality in an Information Society». *Science and Engineering Ethics* 19, n.º 3 (2013): 727-43. <https://doi.org/10.1007/s11948-012-9413-4>.

----. «Ética de la información: su naturaleza y alcance». *ISEGORÍA* 34 (2006): 19-46.

----. «Faultless Responsibility: On the Nature and Allocation of Moral Responsibility for Distributed Moral Actions». *Philosophical Transactions of the Royal Society A: Mathematical, Physical and Engineering Sciences* 374, n.º 2083 (2016): 20160112. <https://doi.org/10.1098/rsta.2016.0112>.

----. «Infraethics-on the Conditions of Possibility of Morality». *Philosophy of Technology* 30 (2017): 391-94.

- . «Mature Information Societies—a Matter of Expectations». *Philosophy & Technology* 29, n.º 1 (2016): 1-4. <https://doi.org/10.1007/s13347-016-0214-6>.
- . «On the intrinsic value of information objects and the infosphere». *Ethics and Information Technology*, n.º 4 (2002): 287-304.
- . «Soft Ethics and the Governance of the Digital». *Philosophy & Technology* 31, n.º 1 (2018): 1-8. <https://doi.org/10.1007/s13347-018-0303-9>.
- . «The Construction of Personal Identities Online». *Minds & Machines* 21 (2011): 477-79.
- . «The Informational Nature of Personal Identity». *Minds and Machines* 21, n.º 4 (2011): 549-66. <https://doi.org/10.1007/s11023-011-9259-6>.
- . «Translating Principles into Practices of Digital Ethics: Five Risks of Being Unethical». *Philosophy & Technology* 32, n.º 2 (2019): 185-93. <https://doi.org/10.1007/s13347-019-00354-x>.
- . y J. W. Sanders, «Internet Ethics: The Constructionist Values of Homo Poieticus», en *the impact of the internet on our moral lives*, Robert J. Cavalier (New York: State University of New York Press, 2005), 195-214.
- . y J.W. Sanders. «Artificial evil and the foundation of computer ethics». *Ethics and Information Technology*, n.º 3 (2001): 55-66.
- . y J.W. Sanders. «On the Morality of Artificial Agents». *Minds & Machines*, n.º 14 (2004): 349-79.

Fodor, Jerry A. *La mente no funciona así: alcance y limitaciones de la psicología computacional*. Trad por José L. Gil Aristu. Madrid: Siglo Veintiuno, 2003.

Foucault, Michel. *Sobre la ilustración*. Trad por Javier De La Higuera, Eduardo Bello, y Antonio Campillo. Madrid: Tecnos, 2015.

- Greene, Joshua. *Moral Tribes: Emotion, Reason, and the Gap between Us and Them*. Paperback edition. London: Atlantic Books, 2015.
- Han, Byung-Chul. *Buen entretenimiento*. Trad por Alberto Ciria. Barcelona: Herder, 2018.
- . *El aroma del tiempo: un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. Trad por Paula Kuffer. Barcelona: Herder, 2019.
- . *En el enjambre*. Trad por Raúl Gabás. Barcelona: Herder, 2014.
- . *Hiperculturalidad: cultura y globalización*. Trad por Florencia Gaillour. Barcelona: Herder, 2018.
- . *La agonía del Eros*. Trad por Raúl Gabás. Barcelona: Herder, 2014.
- . *La expulsión de lo distinto*. Trad por Alberto Ciria. Barcelona: Herder, 2017.
- . *La sociedad de la transparencia*. Trad por Raúl Gabás. Barcelona: Herder, 2013.
- . *La sociedad del cansancio*. Trad por Arantzazu S. Arregi. Barcelona: Herder, 2012.
- . *Psicopolítica: neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Trad por Alfredo Bergés. Barcelona: Herder, 2014.
- Harris, Sam. *The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values*. London: Black Swan, 2012.
- Heidegger, Martin. *El concepto de tiempo*. Trad por Raúl Gabás y Jesús A. Escudero. Madrid: Trotta, 2006.
- . «La pregunta por la técnica». En *Conferencias y artículos*, Trad por Eustaquio Barjau, 9-32. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2001.

Himanen, Pekka. *La Ética del hacker y el espíritu de la era de la información*. Barcelona: Destino, 2004.

Honneth, Axel. *Reificación: un estudio en la teoría del reconocimiento*. Trad por Graciela Calderón. Buenos Aires: Katz, 2012.

Joas, Hans. *G.H. Mead: A Contemporary Re-Examination of His Thought*. Trad por Raymond Meyer. Studies in Contemporary German Social Thought. Massachusetts: MIT Press, 1997.

Johnson, Mark. *Morality for Humans: Ethical Understanding from the Perspective of Cognitive Science*. Chicago: The University of Chicago Press, 2014.

----. *The Meaning of the Body: Aesthetics of Human Understanding*. Chicago London: The University of Chicago Press, 2008.

(artículos)

----. «How Moral Psychology Changes Moral Theory». En *Mind and morals: essays on cognitive science and ethics.*, Larry May, Marilyn Friedman, and Andy Clark., (45-68). MIT Press, 1996.

----. «Mind Incarnate: From Dewey to Damasio». *Daedalus* 135, n.º 3 (2006): 46-54. <https://doi.org/10.1162/daed.2006.135.3.46>.

Kuhn, Thomas S. *La estructura de las revoluciones científicas*. Trad por Carlos Solís Santos. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2017.

Lakoff, George. *No pienses en un elefante: lenguaje y debate político*. Trad por Magdalena Mora. Madrid: Editorial Complutense, 2008.

- . *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*. Chicago: The Univ. of Chicago Press, 2012.
- Lakoff, George, y Mark Johnson. *Metáforas de la vida cotidiana*. Trad por Carmen González Marín. Madrid: Cátedra, 2009.
- . *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge of Western Thought*. New York: Basic Books, 1999.
- Lash, Scott. «Technological Forms of Life». *Theory, Culture & Society* 18, n.º 1 (2001): 105-20.
- Lévy, Pierre. *La Cibercultura*. Trad por Beatriz Campillo, Isabel Chacón, y Florentino Martorana. Barcelona: Anthropos, 2007.
- Lipovetsky, Gilles. *De la ligereza: hacia una civilización de lo ligero*. Trad por Antonio-Prometeo Moya. Barcelona: Anagrama, 2016
- , y Sébastien Charles. *Los tiempos hipermodernos*. Trad por Antonio-Prometeo Moya. Barcelona: Anagrama, 2008.
- , y Bertrand Richard. *La sociedad de la decepción*. Trad por Antonio-Prometeo Moya. Barcelona: Anagrama, 2008.
- Luckmann, Thomas. «Moral Communication in Modern Societies». *Human Studies* 25, n.º 1 (2002): 19-32. <https://doi.org/10.1023/A:1014838423896>.
- . «Reality as Work». Trad por Jeremy Neill. *Schutzian Research. A Yearbook of Worldly Phenomenology and Qualitative Social Science* 1, n.º 1 (2009): 101-12. <https://doi.org/10.7761/SR.1.101>.
- Lyotard, Jean-François. *La condición postmoderna: informe sobre el saber*. Trad por Mariano Antolín Rato. Madrid: Cátedra, 2008.

MacIntyre, Alasdair C. *Tras la virtud*. Trad por Amelia Valcárcel. Barcelona: Crítica, 2009.

Mead, George H. *Mind, self, and society*. Chicago: The University of Chicago Press, 2015.

(artículos)

----. «The Genesis of the Self and Social Control». *International Journal of Ethics* 35, n.º 3 (1925): 251-77.

----. «The Mechanism of Social Consciousness». *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 9 (1912): 401-6.

----. «The Nature of Aesthetic Experience». *International Journal of Ethics* 36, n.º 4 (1926): 382-93.

----. «The Philosophical Basis of Ethics». *International Journal of Ethics* 18, n.º 3 (1908): 311-23.

----. «The Social Self». *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 10, n.º 14 (1913): 374-80.

Menand, Louis. *El club de los metafísicos: historia de las ideas en América*. Trad por Antonio Bonnano. Barcelona: Destino, 2002.

Mill, John Stuart. *De la libertad*. Trad por Eduardo Gil Bera. Barcelona: Acantilado, 2013.

Misak, C. J., ed. *The Cambridge companion to Peirce*. New York: Cambridge University Press, 2004.

- Ortega y Gasset, José. *Ideas y creencias*. Madrid: Espasa-Calpe, 1968.
- . *El espectador*. Madrid: EDAF, 1998.
- . *Meditación de la técnica: ensimismamiento y alteración*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015.
- . *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Revista de Occidente: Alianza, 2001.

Peirce, Charles S. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Editado por C. Hartshorne, P. Weiss, y A. W. Burks. Vol. 1-8. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931.

- . *Escritos filosóficos*. Trad por Fernando C. Vevia. México: Colegio de Michoacán, 1997.
- . *El amor evolutivo y otros ensayos sobre ciencia y religión*. Trad por Sara Barrena. Barcelona: Marbot ediciones, 2010.
- . *El pragmatismo*. Trad por Sara Barrena. Madrid: Encuentro, 2008.
- . *La fijación de la creencia; Cómo aclarar nuestras ideas*. Trad por Lorena Villamil García. Oviedo: KRK, 2007.
- . *Writings of Charles S. Peirce. A Chronological Edition*. Editado por Max H. Fisch. Vol. 1-8. Bloomington: Indiana University Press, 1982.

Pfadenhauer, Michaela. *The New Sociology of Knowledge: The Life and Work of Peter L. Berger*. New Brunswick: Transaction Publishers, 2013.

(artículos)

- . «In-Between Spaces. Pluralism and Hybridity as Elements of a New Paradigm for Religion in the Modern Age.» *Human Studies* 39 (2016): 147-59.

Rosa, Harmut. *Alienación y aceleración: hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Trad por UNAM. Madrid: Katz, 2016.

----. *Résonance. Une sociologie de la relation au monde*. Paris: Éditions La Découverte, 2018.

----. *Social Acceleration. A New Theory of Modernity*. New York: Columbia University Press, 2015.

Schütz, Alfred. *El Problema de la realidad social*. Trad por Néstor Miguez. Buenos Aires: Amorrortu, 1995.

----. *La construcción significativa del mundo social: introducción a la sociología comprensiva*. Trad por Eduardo Prieto. Barcelona: Paidós, 1993.

(artículos)

----. «On Multiple Realities». *Philosophy and Phenomenological Research* 5, n.º 4 (junio de 1945): 533-76.

----. «The Problem of Personality in the Social World». En *Collected Papers VI. Literary Reality and Relationships*, Vol. 206. Phaenomenologica. Springer, 2013.

----. «The Stranger: An Essay in Social Psychology». *American Journal of Sociology* 49, n.º 6 (1944): 499-507.

Schütz, Alfred, y Thomas Luckmann. *Las estructuras del mundo de la vida*. Trad por Néstor Miguez. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.

Sennett, Richard. *El artesano*. Trad por Marco Aurelio Galmarini. Barcelona: Anagrama, 2010.

----. *El respeto: sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad*. Trad por Marco A. Galmarini. Barcelona: Anagrama, 2009.

- . *Juntos: rituales, placeres y políticas de cooperación*. Trad por Marco A. Galmarini. Barcelona: Anagrama, 2012.
- . *La corrosión del carácter: las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Trad por Daniel Najmías. Barcelona: Anagrama, 2006.
- . *La cultura del nuevo capitalismo*. Trad por Marco A. Galmarini. Barcelona: Anagrama, 2008.

Shalom, Albert. *The Body-mind conceptual framework & the problem of personal identity: some theories in philosophy, psychoanalysis & neurology*. Atlantic Highlands: Humanities Press, 1984.

Vallor, Shannon. *Technology and the virtues*. New York: Oxford University Press, 2016.

(artículos)

- . «Flourishing on facebook: virtue friendship & new social media». *Ethics and Information Technology* 14 (2012): 185-89.
- . «Moral Deskillling and Upskilling in a New Machine Age: Reflections on the Ambiguous Future of Character». *Philosophy of Technology* 28 (2015): 107-25.
- . «Social Networking and Ethics». En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editado por Edward N Zalta, Winter Edition de 2016. <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/ethics-social-networking/>.
- . «Social networking technology and the virtues». *Ethics and Information Technology* 12 (2010): 157-70.

OTROS ARTÍCULOS CIENTÍFICOS Y CAPÍTULOS DE LIBROS

Antoci, Angelo, Fabio Sabatini, y Mauro Sodini. «Bowling alone but tweeting together: the evolution of human interaction in the social networking era». *Qual Quant* 48 (2014): 1911-27. <https://doi.org/10.1007/s11135-013-9863-z>

Augier, Mie. «Some Notes on Alfred Schütz and the Austrian School of Economics: Review of Alfred Schütz's Collected Papers, Vol. IV. Edited by H. Wagner, G. Psathas and F. Kersten (1996)». *Review of Austrian Economics* 11 (1999): 145-62.

Baehr, Peter. «The Undoing of Humanism: Peter L. Berger's Sociology of Unmasking». *Society* 50, n.º 4 (2013): 379-90. <https://doi.org/10.1007/s12115-013-9673-x>.

Barlow, John P. «Electronic frontier: coming into the country». *Communications of the ACM* 34, n.º 3 (1991): 19-21. <https://doi.org/10.1145/102868.102876>.

Barlow, John P. «Declaración de independencia del ciberespacio». *Periférica Internacional. Para el análisis de la cultura y el territorio.*, n.º 10 (2011): 241-42. <https://revistas.uca.es/index.php/periferica/article/view/943>

Barnes, Barry. «On The Social Construction of Reality: Reflections on a Missed Opportunity». *Human Studies* 39, n.º 1 (2016): 113-25. <https://doi.org/10.1007/s10746-016-9389-1>.

- Beavers, Anthony F. «Floridi Historizado: La cuestión del método, el estado de la profesión y la oportunidad de la filosofía de la información de Luciano Floridi». Trad por Ariel A. Morán. *escritos* 21, n.º 46 (junio de 2013): 39-68.
- Beck, Ulrich, Wolfgang Bonss, y Christoph Lau. «The Theory of Reflexive Modernization». *Theory, Culture & Society* 20, n.º 2 (2003): 1-33. <https://doi.org/10.1177/0263276403020002001>.
- Brey, Philip. «Disclosive Computer Ethics». *ACM SIGCAS Computers and Society* 30, n.º 4 (2000): 10. <https://doi.org/10.1145/572260.572264>.
- . «Do We Have Moral Duties towards Information Objects?» *Ethics and Information Technology* 10, n.º 2-3 (2008): 109-14. <https://doi.org/10.1007/s10676-008-9170-x>.
- . «Evaluating the Social and Cultural Implications of the Internet». *ACM SIGCAS Computers and Society* 36, n.º 3 (2006): 41-48. <https://doi.org/10.1145/1195716.1195721>.
- . «The Strategic Role of Technology in a Good Society». *Technology in Society* 52 (2018): 39-45. <https://doi.org/10.1016/j.techsoc.2017.02.002>.
- Burr, Christopher, Mariarosaria Taddeo, y Luciano Floridi. «The Ethics of Digital Well-Being: A Thematic Review». *Science and Engineering Ethics*, 13 de enero de 2020. <https://doi.org/10.1007/s11948-020-00175-8>.
- Bustamante, Javier. «Los Derechos Humanos en el mundo de la Red». En *Tecnología, Ética y Futuro*, editado por Josep M Esquirol, 355-67. Bilbao: Desclée de Brouwer; Instituto de Tecnoética, 2001.
- Collins, Harry. «Social Construction of Reality». *Human Studies* 39, n.º 1 (2016): 161-65. <https://doi.org/10.1007/s10746-016-9388-2>.

- Debrock, Guy. «El ingenioso enigma de la abducción.» *Analogía Filosófica (México)* XII, n.º 01 (1998): 21-39.
- Demir, H. «The Philosophy of Information, by Luciano Floridi». *Mind* 120, n.º 480 (2011): 1247-50. <https://doi.org/10.1093/mind/fzr084>.
- Dreher, Jochen. «Fenomenología: Alfred Schütz y Thomas Luckmann». En *Tratado de metodología de las ciencias sociales. Perspectivas actuales*. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- . «The Social Construction of Power: Reflections Beyond Berger/Luckmann and Bourdieu». *Cultural Sociology* 10, n.º 1 (2016): 53-68. <https://doi.org/10.1177/1749975515615623>.
- Dreher, Jochen, y Andreas Göttlich. «Structures of a Life-Work: A Reconstruction of the Oeuvre of Thomas Luckmann». *Human Studies* 39, n.º 1 (2016): 27-49. <https://doi.org/10.1007/s10746-016-9392-6>.
- Dreher, Jochen, y Hector Vera. «*The Social Construction of Reality*, A Four-Headed, Two-Fingered Book: An Interview with Thomas Luckmann». *Cultural Sociology* 10, n.º 1 (2016): 30-36. <https://doi.org/10.1177/1749975515616826>.
- Dunbar, Robin I.M. «Do online social media cut through the constraints that limit the size of offline social networks?» *Royal Society Open Science* 3, n.º 1 (2016). <https://doi.org/10.1098/rsos.150292>.
- . «Neocortex size as a constraint on group size in primates». *Journal of Human Evolution* 22, n.º 6 (1992): 469-93.

- Dyson, Esther, George F Gilder, George Keyworth, y Alvin Toffler. «Cyberspace and the American Dream: A Magna Carta for the Knowledge Age». *The Information Society* 12, n.º 3 (1996): 295-308. <https://doi.org/10.1080/019722496129486>.
- Endreß, Martin. «On the Very Idea of Social Construction: Deconstructing Searle's and Hacking's Critical Reflections». *Human Studies* 39, n.º 1 (2016): 127-46. <https://doi.org/10.1007/s10746-016-9395-3>.
- . «Thomas Luckmann (October 14, 1927–May 10, 2016)». *Human Studies* 39, n.º 4 (2016): 487-91. <https://doi.org/10.1007/s10746-016-9416-2>.
- Endreß, Martin, y Stefan Nicolae. «Introduction». *Human Studies* 39, n.º 1 (2016): 1-5. <https://doi.org/10.1007/s10746-016-9398-0>.
- Ess, Charles. «Computer-mediated colonization, the renaissance, and educational imperatives for an intercultural global village». *Ethics and Information Technology* 4, n.º 1 (2002): 11-22. <https://doi.org/10.1023/A:1015227723904>.
- . «The Embodied Self in a Digital Age». *Nordicum Review* 31, (2010): 105-118
- . «Trust and New Communication Technologies: Vicious Circles, Virtuous Circles, Possible Futures». *Knowledge, Technology & Policy* 23, n.º 3-4 (2010): 287-305. <https://doi.org/10.1007/s12130-010-9114-8>.
- Estruch, Joan. «A Conversation with Thomas Luckmann». *Social Compass* 55, n.º 4 (2008): 532-40. <https://doi.org/10.1177/0037768608097237>.
- Frankfurt, Harry G. «Peirce's Notion of Abduction». *The Journal of Philosophy* 55, n.º 14 (1958): 593-97.

- Friedman, Asia M. «Perceptual Construction: Rereading *The Social Construction of Reality* Through the Sociology of the Senses». *Cultural Sociology* 10, n.º 1 (2016): 77-92. <https://doi.org/10.1177/1749975515615149>.
- Han, Sam. «Theorizing New Media: Reflexivity, Knowledge, and the Web 2.0». *Sociological Enquiry* 80, n.º 2 (mayo de 2010): 200-213.
- Hoffman, Steve G. «The Practical Use of Other Realities: Taking Berger and Luckmann into the Wild». *Cultural Sociology* 10, n.º 1 (2016): 109-24. <https://doi.org/10.1177/1749975515616824>.
- Hoffmann, Michael. «¿Hay una “Lógica” de la abducción?» *Analogía Filosófica (México)* XII, n.º 01 (1998): 41-56.
- Honneth, Axel. «Problems of Ethical Pluralism: Arnold Gehlen’s Anthropological Ethics». *Iris* 1, n.º 1 (2009): 187-94.
- Hoyningen-Huene, Paul. «Kuhn’s Development Before and After Structure». En *Kuhn’s Structure of Scientific Revolutions - 50 Years On*, editado por William J. Devlin y Alisa Bokulich, 311: 185-95. Springer International Publishing, 2015. https://doi.org/10.1007/978-3-319-13383-6_13.
- Introna, Lucas. «Phenomenological Approaches to Ethics and Information Technology». En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editado por Edward N Zalta, Fall Edition de 2017. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/ethics-it-phenomenology/>.

- Joas, Hans. «The Creativity of Action and the Intersubjectivity of Reason: Mead's Pragmatism and Social Theory». *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 26, n.º 2 (Spring de 1990).
- John, Nicholas A. «Sharing, collaborative consumption and Web 2.0». *Media@LSE* 26 (2013): 22.
- Juergensmeyer, Mark. «Peter Berger's Moral Compass». *Global-e*, 2017. <https://www.21global.ucsb.edu/global-e/july-2017/peter-berger%E2%80%99s-moral-compass>.
- Knoblauch, Hubert, y René Wilke. «The Common Denominator: The Reception and Impact of Berger and Luckmann's The Social Construction of Reality». *Human Studies* 39, n.º 1 (2016): 51-69. <https://doi.org/10.1007/s10746-016-9387-3>.
- Kroon, Frederick. «The Philosophy of Information - By Luciano Floridi: Book Reviews». *Journal of Applied Philosophy* 29, n.º 1 (2012): 86-88. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5930.2011.00542.x>.
- Larrabee, Harold A. «The Philosophy of the Act - Book Review». *The Philosophical Review* 48, n.º 4 (1939): 433-36.
- Leigh S, Shaffer. «Beyond Berger and Luckmann's Concept of "Recipe Knowledge:" Simple versus Standardized Recipes». *Sociological Viewpoints*, Spring de 2010, 55-63.
- Lewis, Paul. «Peter Berger and His Critics: The Significance of Emergence». *Society* 47, n.º 3 (2010): 207-13. <https://doi.org/10.1007/s12115-010-9314-6>.

- Lynch, Michael. «Social Constructivism in Science and Technology Studies». *Human Studies* 39, n.º 1 (2016): 101-12. <https://doi.org/10.1007/s10746-016-9385-5>.
- Magnani, Lorenzo. «La moralidad distribuida y la tecnología. Cómo las cosas nos hacen morales». *Isegoría* 0, n.º 34 (2006): 63-78. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2006.i34.4>.
- Maquet, Jacques. «The Social Construction of Reality». *American Anthropological Association* 70, n.º 4 (1968): 836-37.
- McGill, V. J. «Reflections on the Problem of Relevance. Review». *Philosophy and Phenomenological Research* 32, n.º 1 (1971): 112-13.
- McKaughan, Daniel J. «From Ugly Duckling to Swan: C. S. Peirce, Abduction, and the Pursuit of Scientific Theories». *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 44, n.º 3 (2008): 446-68.
- Megill, Jason, y Jon Cogburn. «Easy's Gettin' Harder All The Time: The Computational Theory And Affective States». *Ratio* 18, n.º 3 (septiembre de 2005): 306-16.
- Michelfelder, Diane P. «Our moral condition in cyberspace». *Ethics and Information Technology* 2 (2000): 147-52.
- Misak, Cheryl. «Pragmatism and Pluralism». *Transactions of the Charles S. Peirce Society* XLI, n.º 1 (2005): 129-35.

- Neuhaus, Richard John. «The idea of Moral Progress». *First Things*, agosto de 1999. <https://www.firstthings.com/article/1999/08/the-idea-of-moral-progress>.
- Perinbanayagam, R. S. «The Significance of Others in the Thought of Alfred Schutz, G. H. Mead and C. H. Cooley». *The Sociological Quarterly* 16 (Autumn de 1975): 500-521.
- Reay, Mike. «Knowledge Distribution, Embodiment, and Insulation». *Sociological Theory* 28, n.º 1 (2010): 91-108.
- Remmele, Bernd. «The Moral Framework of Cyberspace». *Information, Communication & Ethics in Society* 3 (2004): 125-31.
- Richardson, Henry S. «Moral Reasoning». En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editado por Edward N Zalta, Fall Edition de 2018. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/reasoning-moral/>.
- Richmond, Sheldon. «Why Humans Matter». *Kyiv-Mohyla Humanities Journal* 3 (2016): 231-235. <https://doi.org/10.18523/kmhj73965.2016-3.231-235>.
- Segre, Sandro. «Social Constructionism as a Sociological Approach». *Human Studies* 39, n.º 1 (2016): 93-99. <https://doi.org/10.1007/s10746-016-9393-5>.
- Shibutani, Tamotsu. «Reference Groups and Perspectives». *American Journal of Sociology* 60, n.º 6 (mayo de 1955): 562-69.
- Sica, Alan. «Social Construction as Fantasy: Reconsidering Peter Berger and Thomas Luckmann's *The Social Construction of Reality* after 50 Years».

Cultural Sociology 10, n.º 1 (2016): 37-52.
<https://doi.org/10.1177/1749975515614869>.

Simpson, George, Peter L. Berger, y Thomas Luckmann. «The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge.» *American Sociological Review* 32, n.º 1 (1967): 137.
<https://doi.org/10.2307/2091739>.

Spinello, Richard A. «Code and moral values in cyberspace». *Ethics and Information Technology* 3 (2001): 137-50.

Steets, Silke. «Playing Chamber Music at a Rock Festival? The Social Construction of Reality in US Sociology». *Human Studies* 39, n.º 1 (2016): 71-91. <https://doi.org/10.1007/s10746-016-9396-2>.

----. «Taking Berger and Luckmann to the Realm of Materiality: Architecture as a Social Construction». *Cultural Sociology* 10, n.º 1 (2016): 93-108.
<https://doi.org/10.1177/1749975515616652>.

----. «What Makes People Tick? And What Makes a Society Tick? And is a Theory useful for Understanding? An Interview with Peter L. Berger». *Human Studies* 39 (2016): 7-25.

Stegmaier, Peter, y Dirk Vom Lehn. «Thomas Luckmann dies aged 88». American Sociological Association, 2016. <https://asa-emca.blogspot.com/2016/05/thomas-luckmann-dies-aged-88.html>.

Sullivan, Andrew. «The World is Better Than Ever. Why Are We Miserable?» *New York Magazine*, 9 de marzo de 2018.
<https://nymag.com/intelligencer/2018/03/sullivan-things-are-better-than-ever-why-are-we-miserable.html>.

- Thuswaldner, Gregor. «A Conversation with Peter L. Berger. “How My Views Have Changed”». *The Cresset*, 2014.
- Turner, Bryan S. «Michaela Pfadenhauer, The New Sociology of Knowledge. The Life and Work of Peter L. Berger». *Society* 53, n.º 1 (2016): 97-99. <https://doi.org/10.1007/s12115-015-9976-1>.
- Van Den Eede, Yoni. «“Conversation of Mankind” or “Idle Talk”?: A Pragmatist Approach to Social Networking Sites». *Ethics and Information Technology* 12, n.º 2 (2010): 195-206. <https://doi.org/10.1007/s10676-010-9223-9>.
- Vera, Hector. «An Interview with Peter L. Berger: Chamber Music at a Rock Concert». *Cultural Sociology* 10, n.º 1 (marzo de 2016): 21-29. <https://doi.org/10.1177/1749975515616825>.
- . «Rebuilding a Classic: *The Social Construction of Reality* at 50». *Cultural Sociology* 10, n.º 1 (2016): 3-20. <https://doi.org/10.1177/1749975515617489>.
- Ward Bynum, Terrell. «Ethical Challenges to Citizens of ‘The Automatic Age’: Norbert Wiener on the Information Society». *Journal of Information, Communication and Ethics in Society* 2, n.º 2 (2004): 65-74. <https://doi.org/10.1108/14779960480000243>.
- Sullins, John. «Information Technology and Moral Values». En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editado por Edward N Zalta, Summer Edition de 2019. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/it-moral-values/>.

OTRAS OBRAS CITADAS

Berger, Peter. Peter Berger: «The Social Construction of Reality». Entrevistado por Jochen Dreher. YouTube.com, 19 de diciembre de 2016. <https://www.youtube.com/watch?v=Da1qN5QOSPM>.

Castells, Manuel. Manuel Castells: “La sociabilidad real se da hoy en Internet”. Entrevistado por Verónica Gago. Clarin.com, 2 de agosto de 2013. https://www.clarin.com/ideas/manuel-castells-sociabilidad-real-hoy-internet_0_SJOQH5rswme.html.

Douven, Igor. «Abduction». En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editado por Edward N Zalta. Accedido 3 de febrero de 2016. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/abduction/>.

Halpern, Sue. «How he used Facebook to win». *The New York Review of Books*, 8 de junio de 2017.

Hernández, Esteban. «La corrosión del carácter». *Letra Internacional*, 2006.

Krogerus, Mikael, y Hannes Grassegger. «The Data That Turned the World Upside Down». *Motherboard*, 28 de enero de 2017.

Lacroix, Alexandre. «Harmut Rosa - Je parle au monde et il me répond». *Philosophie Magazine*, octubre de 2018.

Serres, Michel. «Notre rapport à la vérité s’est brouillé». *Philosophie Magazine* 113 (octubre de 2017): 54-55.

Shanahan, Murray. «The Frame Problem». En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editado por Edward N Zalta. Stanford University: Metaphysics Research Lab, 2004. <https://plato.stanford.edu/entries/frame-problem/>.

Shaw, Tamsin. «Invisible Manipulators of Your Mind». *The New York Review of Books*, 20 de abril de 2017.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

LIBROS

Aguilar García, Teresa. *Ontología cyborg: el cuerpo en la nueva sociedad tecnológica*. Barcelona: Gedisa, 2008.

Agamben, Giorgio. *¿Qué es un dispositivo?* Trad por Mercedes Ruvituso. Barcelona: Anagrama, 2015.

---. *Lo abierto: el hombre y el animal*. Trad por Antonio G. Cuspinera. Pre-Textos. Valencia: Pre-Textos, 2005.

Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Trad por José Luís Calvo Martínez. Madrid: Alianza, 2008.

---. *Retórica*. Trad por Alberto Bernabé. Madrid: Alianza, 2007.

Badiou, Alain, y Nicolas Truong. *Eloge de l'amour*. Paris: Flammarion, 2009.

Baggini, Julian. *A Short History of Truth: Consolations for a Post-Truth World*, 2018.

- Baudrillard, Jean. *El intercambio imposible*. Trad por Alicia Martorell. Madrid: Cátedra, 2000.
- . *La sociedad de consumo: sus mitos, sus estructuras*. Trad por Alcira Bixio. Madrid: Siglo XXI de España, 2009.
- Beck, Ulrich, Anthony Giddens, y Scott Lash. *Modernización reflexiva política, tradición y estética en el orden social moderno*. Trad por Jesús Alborés Rey. Barcelona: Alianza, 2001.
- Blackburn, Simon. *Ethics: a very short introduction*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2003.
- Blumenberg, Hans. *Nafragio con espectador: paradigma de una metáfora de la existencia*. Trad por Jorge Vigil. Madrid: Visor, 1995.
- Botsman, Rachel. *Who can you trust? how technology brought us together and why it might drive us apart*. New York: PublicAffairs, 2017.
- , y Roo Rogers. *What's Mine Is Yours: The Rise of Collaborative Consumption*. New York: Harper Business, 2010.
- Brea, José Luis. *Cultura_Ram: mutaciones de la cultura en la era de su distribución electrónica*. Barcelona: Gedisa, 2007.
- Camps, Victoria. *El gobierno de las emociones*. Barcelona: Herder, 2011.
- . *El declive de la ciudadanía: la construcción de una ética pública*. Madrid: PPC, 2010.
- . *Elogio de la duda*. Barcelona: Arpa Editores, 2016.
- , y Amelia Valcárcel. *Hablemos de Dios*. Madrid: Taurus, 2007.

- Carr, Nicholas G. *Atrapados: cómo las máquinas se apoderan de nuestras vidas*. Madrid: Taurus, 2014.
- . *The big switch: rewiring the world, from Edison to Google*. New York: W. W. Norton, 2008.
- . *The Shallows: what the Internet is doing to our brains*. New York: W.W. Norton, 2010.
- Casacuberta, David. *Creación colectiva: en internet el creador es el público*. Barcelona: Gedisa, 2003.
- Comunello, Francesca. *Networked sociability and individualism: technology for personal and professional relationships*. Hershey, PA: Information Science Reference, 2012.
- Cortina Orts, Adela. *Ética sin moral*. Madrid: Tecnos, 2014.
- Couldry, Nick, y Andreas Hepp. *The mediated construction of reality*. Croydon: Polity Press, 2017.
- Craig, Edward. *Philosophy: a very short introduction*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2002.
- Csikszentmihalyi, Mihaly. *Fluir*. Trad por Nuria López. Barcelona: Kairós, 2016.
- Damasio, Antonio R. *El error de Descartes: la razón de las emociones*. Trad por Pierre Jacomet. Santiago de Chile: A. Bello, 1997.
- . *En busca de Spinoza: neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Trad por Joandomènec Ros. Madrid: Crítica, 2010.

- . *The Feeling of What Happens: Body, Emotion and the Making of Consciousness*. London: Vintage, 2000.
- D'Ancona, Matthew. *Post truth: the new war on truth and how to fight back*. London: Ebury Press, 2017.
- Debord, Guy. *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*. Trad por Luis A Bredlow. Barcelona: Anagrama, 2003.
- Dewey, John. *Human Nature and Conduct: An Introduction to Social Psychology*. New York, NY: Cosimo, 2007.
- . *Naturaleza humana y conducta: introducción a la psicología social*. Trad por Rafael Castillo. México: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Eco, Umberto. *Cómo se hace una tesis: técnicas y procedimientos de estudio, investigación y escritura*. Trad por Lucía Baranda y Alberto Clavería Ibáñez. Barcelona: Gedisa, 2006.
- . *El nombre de la rosa*. Trad por Ricardo Pochtar. Barcelona: Lumen, 1983.
- Esquirol, Josep M. *El respeto o la mirada atenta: una ética para la era de la ciencia y la tecnología*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2006.
- . *La resistencia íntima: ensayo de una filosofía de la proximidad*. Barcelona: Acantilado, 2015.
- Feenberg, Andrew. *Between reason and experience: essays in technology and modernity*. Inside technology. Cambridge, Mass: MIT Press, 2010.
- Felber, Christian. *La economía del bien común*: Trad por Silvia Yusta. Barcelona: Deusto, 2012.

- Ferrater Mora, José. *Diccionario de Filosofía*. Vol. I. 4 vols. Barcelona: Ariel, 2004.
- . «Sindéresis». En *Diccionario de Filosofía*. Tomo IV. Barcelona: Ariel, 2004.
- Finkielkraut, Alain. *La derrota del pensamiento*. Trad por Joaquín Jordá. Barcelona: Anagrama, 1994.
- Frankfurt, Harry G. *Las razones del amor: el sentido de nuestras vidas*. Trad por Carmen Castells Auleda. Barcelona: Paidós, 2016.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y Método I*. Trad por Ana Agud y Rafael de Agapito. Salamanca: Sígueme, 2007.
- Garcés, Marina. *Nueva ilustración radical*. Barcelona: Anagrama, 2017.
- Garcia, Tristan. *La vie intense: une obsession moderne*. Paris: Éditions Autrement, 2016.
- Giddens, Anthony. *Consecuencias de la modernidad*. Trad por Ana Lizón Ramón. Madrid: Alianza, 2008.
- . *Sociology*. 6. ed. Cambridge: Polity Press, 2009.
- . «Vivir en una sociedad postradicional» en *Modernización reflexiva: política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid: Alianza, 2008.
- Gleick, James. *La información: historia y realidad*. Trad por Joan Rabasseda y Teófilo de Lozoya. Barcelona: Crítica, 2012.

- Goffman, Erving. *Frame analysis: los marcos de la experiencia*. Trad por José L. Rodríguez. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 2006.
- . *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu, 1987.
- Goleman, Daniel. *Inteligencia Emocional*. Trad por David González Raga y Fernando Mora. Barcelona: Kairós, 2017.
- González-Bailón, Sandra. *Decoding the social world: data science and the unintended consequences of communication*. Cambridge: MIT Press, 2017.
- Gray, John. *Perros de paja reflexiones sobre los humanos y otros animales*. Trad por Albino Santos Mosquera. Barcelona: Paidós, 2008.
- Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Trad por Manuel Jiménez Redondo. Buenos Aires: Katz, 2008.
- Handke, Peter. *Ensayo Sobre El Cansancio*. Trad por Eustaquio Barjau Riu. Madrid: Alianza, 2006.
- Harari, Yuval N. *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow*. Trad por Joandomènec Ros. Barcelona: Debate, 2017.
- . *Sapiens, De animales a dioses: Una breve historia de la humanidad*. Trad por Joandomènec Ros. Barcelona: Debate, 2014.
- . *21 Lecciones para el siglo XXI*. Trad por Joandomènec Ros. Barcelona: Debate, 2018.
- Hart, Kevine. *Postmodernism: A Beginner's Guide*. Oxford: Oneworld, 2006.

Hawking, S. W, y Leonard Mlodinow. *Brevísima historia del tiempo*. Trad por David Jou. Barcelona: Crítica, 2009.

Houellebecq, Michel. *En Presencia de Schopenhauer*. Trad por Joan Riambau. Barcelona: Anagrama, 2018.

Hume, David. *Tratado de la naturaleza humana*. Trad por Félix Duque. Madrid: Tecnos, 2005.

Huxley, Aldous. *Un mundo feliz*. Trad por Ramón Hernández. Barcelona: Debolsillo, 2011.

Illouz, Eva. *El futuro del alma: la creación de estándares emocionales*. Trad por María Cifuentes. Barcelona: Katz, 2014.

----. *Erotismo de autoayuda: «cincuenta sombras de Grey» y el nuevo orden romántico*. Trad por Stella Mastrangelo. Madrid: Katz, 2014.

----. *Intimididades congeladas: las emociones en el capitalismo*. Trad por Joaquín Ibarburu. Buenos Aires: Katz, 2007.

----. «Le leçons de #MeToo». En *20 penseurs pour 2020: les meilleurs articles de la presse internationale*, editado por Martin Legros. Paris: Philosophie Magazine Editeur, 2020.

Jahanbegloo, Ramin. *Conversations with Isaiah Berlin*. London: Halban, 2007.

James, William. *Pragmatismo: un nuevo nombre para viejas formas de pensar*. Trad por Ramón del Castillo. Madrid: Alianza, 2016.

John, Nicholas A. *The Age of Sharing*. Croydon: Polity, 2017.

- Judt, Tony. *Algo va mal*. Trad por Belén Urrutia. Madrid: Taurus, 2010.
- Kagge, Erling. *Silence: In the Age of Noise*. Trad por Becky L Crook. China: Penguin Random House UK, 2017.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Trad por Pedro Ribas. Madrid: Taurus, 2007.
- . *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Trad por Roberto R Aramayo. Madrid: Alianza, 2008.
- . *¿Qué es la Ilustración? y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Trad por Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza, 2007.
- . *Sobre la paz perpetua*. Trad por Joaquín Abellán. Madrid: Tecnos, 2008.
- Kapuściński, Ryszard. *Encuentro con el Otro*. Trad por Agata Orzeszek. Barcelona: Anagrama, 2007.
- Keen, Andrew. *Digital Vertigo: How Today's Online Social Revolution Is Dividing, Diminishing, and Disorienting Us*. New York: St. Martin's Press, 2012.
- Kierkegaard, Søren. *La Época presente*. Trad por Manfred Svensson. Madrid: Trotta, 2012.
- La Boétie, Étienne de. *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Trad por José de la Colina. Madrid: Tecnos, 2010.
- La Bruyère, Jean de. *Los Caracteres, o, las costumbres de este siglo*. Trad por Ramón Andrés. Barcelona: Edhasa, 2004.

- La Rochefoucauld, François. *Máximas y reflexiones diversas*. Trad por Esther Benítez. Madrid: Akal, 1984.
- Lash, Scott. *Crítica de la información*. Trad por Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu, 2005.
- Limiñana, Pedro S. *La filosofía moral de Ernst Tugendhat*. Las Palmas de Gran Canaria: Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, Servicio de Publicaciones, 2009.
- Marquard, Odo. *Individuo y división de poderes: estudios filosóficos*. Trad por José L. López de Lizaga. Madrid: Trotta, 2012.
- . *Filosofía de la compensación: estudios sobre antropología filosófica*. Trad por Marta Tafalla. Barcelona: Paidós, 2001.
- Martín Algarra, Manuel. *La comunicación en la vida cotidiana: fenomenología de Alfred Schütz*. Pamplona: Eunsa, 1993.
- Maslow, Abraham H, Deborah C Stephens, Gary Heil, y Abraham H Maslow. *Maslow on Management*. New York: John Wiley, 1998.
- Mauri Álvarez, Margarita. *El Conocimiento moral: Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Smith, Brentano, Scheler, Santo Tomás*. Madrid: Rialp, 2005.
- Mayans i Planells, Joan. *Género chat: o cómo la etnografía puso un pie en el ciberespacio*. Barcelona: Gedisa, 2002.
- McLuhan, Marshall, y Quentin Fiore. *The Medium Is the Massage*. London: Penguin, 2008.

- , Marshall, B. R Powers, y Claudia Ferrari. *La aldea global: transformaciones en la vida y los medios de comunicación mundiales en el siglo XXI*. Barcelona: Gedisa, 1996.
- , Marshall, y Bruce R. Powers. *The Global village: transformations in world life and media in the 21st century*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1989.
- Morozov, Evgeny. *El desengaño de internet: los mitos de la libertad en la red*. Trad por Eduardo G Murillo. Barcelona: Destino, 2012.
- Munné i Matamala, Frederic. *Entre el individuo y la sociedad: marcos y teorías actuales sobre el comportamiento interpersonal*. 2ª ed. Barcelona: PPU, 1993.
- Nagel, Jennifer. *Knowledge: A Very Short Introduction*. Gosport, Hampshire: Oxford University Press, 2014.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *El ocaso de los ídolos*. Trad por Roberto Echavarren. Barcelona: Tusquets, 2009.
- Norberg, Johan. *Progress: ten reasons to look forward to the future*. London: Oneworld, 2017.
- Ortoli, Sven. *Léger vertige: des chiffres qui donnent à penser*. Paris: Philosophie Magazine Editeur, 2018.
- Outhwaite, William. *Habermas a Critical Introduction*. Stanford: Stanford University Press, 2009.

- Pinker, Steven. *Cómo funciona la mente*. Barcelona: Destino, 2007.
- . *Enlightenment Now: The Case for Reason, Science, Humanism and Progress*. London: Penguin Random House UK, 2018.
- . *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined*. New York: Penguin Books, 2012.
- Platón. *Diálogos I*. Trad por J. Calonge. Madrid: Editorial Gredos, 2008.
- . *Diálogos III*. Trad por Emilio Lledó. Madrid: Gredos, 2008.
- Reale, Giovanni, y Dario Antiseri. *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Trad por Juan A. Iglesias. Herder. Vol. 3. 3 vols. Barcelona: Herder, 2005.
- . *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Trad por Juan A. Iglesias. Herder. Vol. 2. 3 vols. Barcelona: Herder, 2005.
- Rheingold, Howard. *Multitudes inteligentes: la próxima revolución social*. Barcelona: Gedisa, 2004.
- Reza, Yasmina. *Arte*. Trad por Josep M^a Flotats. Barcelona: Anagrama, 1999.
- Rilke, Rainer Maria. *Cartas a un joven poeta*. Trad por José M^a Valverde. Madrid: Alianza, 2012.
- Rudder, Christian. *Dataclismo: Quiénes somos*. Trad por Darío Giménez Imirizaldu. Barcelona: Aguilar, 2016.
- Russell, Bertrand. *Elogio de la ociosidad y otros ensayos*. Trad por M^a Elena Rius. Barcelona: Edhasa, 2010.
- . *The Conquest of Happiness*. New York: Liveright, 1996.

- Sayre, Kenneth. *Cybernetics And The Philosophy Of Mind*. Taylor & Francis Ltd, 2016.
- Schopenhauer, Arthur. *Aforismos sobre el arte de vivir*. Trad por Fabio Morales. Madrid: Alianza, 2009.
- . *El mundo como voluntad y representación*. Trad por Rafael-José Díaz Fernández y M^a Montserrat Armas Concepción. Madrid: Akal, 2005.
- Searle, John R. *The Construction of Social Reality*. London: Penguin, 1996.
- Serres, Michel. *Pulgarcita*. Trad por Alfonso Díez. Barcelona: Gedisa, 2014.
- Shakespeare, William. *El rey Lear*. Trad por Ángel-Luis Pujante. Barcelona: Austral, 2015.
- Shaviri, Steven. *No Speed Limit: Three Essays on Accelerationism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2015.
- Sibilia, Paula. *La intimidad como espectáculo*. Trad por Paula Sibilia y Rodrigo Fernández Labriola. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- . *El hombre postorgánico: cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Sociología. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Smith, Adam. *La teoría de los sentimientos morales*. Trad por Carlos Rodríguez Braun. Madrid: Alianza, 2009.
- Sunstein, Cass R. *Republic.Com 2.0*. New Jersey: Princeton University Press, 2007.

- Taylor, Charles. *La ética de la autenticidad*. Trad por Pablo Carbajosa Pérez. Barcelona: Paidós Ibérica, 2016.
- Thaler, Richard H., y Cass R. Sunstein. *Nudge: Improving Decisions about Health, Wealth and Happiness*. London: Penguin Books, 2009.
- Toffler, Alvin. *The third wave*. New York: Morrow, 1980.
- Tolentino, Jia. *Trick Mirror: Reflections on Self-Delusion*, 2019.
- Touraine, Alain. *Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy*. Trad por María Tabuyo y Agustín L. Tobajas. Barcelona: Paidós, 2005.
- Turkle, Sherry. *Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*. New York: Basic Books, 2011.
- . *Reclaiming Conversation: The Power of Talk in a Digital Age*. New York: Penguin Press, 2015.
- Valcárcel, Amelia. *Ensayos sobre el bien y el mal*. Oviedo: Saltadera, 2018.
- . *Ética contra estética*. Barcelona: Crítica, 1998.
- . *Ética para un mundo global: una apuesta por el humanismo frente al fanatismo*. Madrid: Ediciones Temas de Hoy, 2008.
- Vattimo, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. Trad por Jorge Binaghi. Barcelona: Península, 2003.
- . *La sociedad transparente*. Trad por Teresa Oñate. Barcelona: Paidós, 1990.

Virilio, Paul. *El ciber mundo, la política de lo peor*. Trad por Mónica Poole. Madrid: Cátedra, 1999.

Voorhoeve, Alex. *Conversations on Ethics*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2011.

Yourcenar, Marguerite. *Memorias de Adriano*. Trad por Julio Cortázar. Barcelona: Edhasa, 2006.

Watzlawick, Paul, John H Weakland, y Richard Fisch. *Cambio: formación y solución de los problemas humanos*. Trad por Alfredo Guéra Miralles. Barcelona: Herder, 1985.

Weber, M. *La Ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Editado por Jorge Navarro Pérez. Tres Cantos: Istmo, 1998.

Zaoui, Pierre. *La discrétion ou L'art de disparaître*. Paris: Autrement, 2013.

Zubiri, Xavier. *Naturaleza, historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional, 1981.

Zweig, Stefan. *Montaigne*. Trad por Joan Fontcuberta. Barcelona: Acantilado, 2011.

ARTÍCULOS CIENTÍFICOS Y CAPÍTULOS DE LIBROS

Calhoun, Craig. «The fall of public man». *Social Forces* 56, n.º 4 (1978): 1255-56.

<https://doi.org/10.1093/sf/56.4.1255>.

Chayko, Mary. «Techno-Social Life: The Internet, Digital Technology, and Social Connectedness: Techno-Social Life». *Sociology Compass* 8, n.º 7 (2014): 976-91. <https://doi.org/10.1111/soc4.12190>.

Frick, Marie-Luisa. «The Evolution of Moral Progress. A Biocultural Theory.» *Ethical Theory and Moral Practice* 22, n.º 1 (2019): 255-57. <https://doi.org/10.1007/s10677-019-09980-y>.

Gonzalo Canavoso, Cristina, y Lorenzo Toribio. *La estructura paradójica de la realidad humana*. Villa María: Universitaria Villa María, 2011. <http://site.ebrary.com/id/10535954>.

Habermas, Jürgen. «La Modernidad, un proyecto incompleto». En *La Posmodernidad*, editado por Hal Foster, trad por Jordi Fibla. Barcelona: Kairós, 2010.

Nass, Clifford, Eyal Ophir, y Anthony D. Wagner. «Cognitive Control in Media Multitaskers». *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 106, n.º 37 (2009): 15583-87. <https://doi.org/10.1073/pnas.0903620106>.

Neil Hampton, Keith, Lee Rainie, Weixu Lu, Inyoung Shin, y Kristen Purcell. «Social Media and the Cost of Caring». Washington, DC.: Pew Research Center, 2015. <https://www.pewresearch.org/internet/2015/01/15/social-media-and-stress/>.

Ramos Torre, Ramón. «Desechos de un mundo flexible». *Revista de Libros*, 2000.

- Paavola, Sami. «Lorenzo Magnani: Abductive Cognition. The Epistemological and Eco-Cognitive Dimensions of Hypothetical Reasoning». *Journal for General Philosophy of Science* 42, n.º 1 (2011): 201-5. <https://doi.org/10.1007/s10838-011-9146-0>.
- . «Review of Abductive Cognition: The Epistemological and Eco-Cognitive Dimensions of Hypothetical Reasoning». *Transactions of the Charles S. Peirce Society: A Quarterly Journal in American Philosophy* 47, n.º 2 (2011): 252-56.
- Pham, Adam, y Clinton Castro. «The Moral Limits of the Market: The Case of Consumer Scoring Data». *Ethics and Information Technology* 21, n.º 2 (2019): 117-26. <https://doi.org/10.1007/s10676-019-09500-7>.
- Ratner, Carl. «Book Review: Reflections On The Problem Of Relevance and The Social Construction Of Reality». *Insurgent Sociologist* 4, n.º 1 (1973): 85-90. <https://doi.org/10.1177/089692057300400113>.
- Reviglio, Urbano. «Serendipity as an Emerging Design Principle of the Infosphere: Challenges and Opportunities». *Ethics and Information Technology* 21, n.º 2 (2019): 151-66. <https://doi.org/10.1007/s10676-018-9496-y>.
- Schurz, Gerhard. «Patterns of abduction». *Synthese: An International Journal of Epistemology* 164, n.º 2 (2008): 201-34.
- Sherman, Nancy. «The Virtues of Common Pursuit». *Philosophy and Phenomenological Research* 53, n.º 2 (1993): 277. <https://doi.org/10.2307/2107769>.

Sliwa, Paulina. «Moral Understanding as Knowing Right from Wrong». *Ethics* 127, n.º 3 (2017): 521-52. <https://doi.org/10.1086/690011>.

Spence, Edward H. «Wisdom and Well-being in a Technological Age». *SYNESIS: A Journal of Science, Technology, Ethics and Policy* 4 (2013): 16-20.

Stahl, Bernd Carsten. «Lorenzo Magnani, Morality in a Technological World: Knowledge as Duty». *Minds and Machines* 19, n.º 2 (2009): 297-99. <https://doi.org/10.1007/s11023-009-9147-5>.

Stalker, Douglas F. «Why Machines Can't Think: A Reply to James Moor». *Philosophical Studies* 34, n.º 3 (1978): 317-20. <https://doi.org/10.1007/BF00372897>.

OTROS ARTÍCULOS CITADOS

Arnau, Juan. «En la mente de Carl Jung». *El País*, 9 de diciembre de 2016. https://elpais.com/cultura/2016/12/09/babelia/1481283788_980535.html.

Bai, Matt. «The Framing Wars». *The New York Times*, 17 de julio de 2005.

Gibson, William. I don't even have a modem. Entrevistado por Dan Josefson. *Rapport*, noviembre 1994. <http://www.josefsson.net/gibson/index.html>.

Bell, Daniel. «The powerpoint philosophe». *The Nation*, 7 de marzo de 2018. <https://www.thenation.com/article/archive/waiting-for-steven-pinkers-enlightenment/>.

Berlin, Isaiah. «A Message to the 21st Century». *The New York Review of Books*, 23 de octubre de 2014.

Carr, Nicholas. «Is Google Making Us Stupid? What the Internet is doing to our brains». *The Atlantic*, agosto de 2008.

Cortina, Adela. «Ética de la inteligencia artificial desde Europa». *El País*, 6 jun 2019. https://elpais.com/elpais/2019/06/05/opinion/1559729489_306891.html.

———. «Ética digital». *El País*, 7 de diciembre de 2018. https://elpais.com/elpais/2018/12/05/opinion/1544028906_444561.html.

Flusser, Vilém. On writing, complexity and the technical revolutions. Entrevistado por Mikós Peternác. European Media Art Festival, septiembre de 1988. <https://www.youtube.com/watch?v=lyfOcaAcoH8>.

Garcia, Tristan. «Je veux tout penser, mais sans jamais rien détruire». *Philosophie Magazine*, mayo de 2016.

Innerarity, Daniel. «Pensar por cuenta propia». (blog), 14 de septiembre de 2013. <https://www.danielinnerarity.es/opinion-preblog-2017/pensar-por-cuenta-propia/>.

Krogerus, Mikael, y Hannes Grassegger. «The Data That Turned the World Upside Down». *Motherboard*, 28 de enero de 2017. https://www.vice.com/en_us/article/mg9vvn/how-our-likes-helped-trump-win.

Latour, Bruno. «El sentimiento de perder el mundo ahora es colectivo». Entrevistado por Marc Bassets. *El País*, 31 de marzo de 2019. https://elpais.com/elpais/2019/03/29/ideas/1553888812_652680.html.

Mason, Paul. «The end of capitalism has begun». *The Guardian*, 17 de julio de 2015. <https://www.theguardian.com/books/2015/jul/17/postcapitalism-end-of-capitalism-begun>.

Piketty, Thomas. «A Practical Vision of a More Equal Society». *The New York Review of Books*, 25 de junio de 2015.

Valcárcel, Amelia. «“La filosofía de Amelia Valcárcel”». Entrevistada por Carles Mesa. RTVE, 22 de mayo de 2019. <https://www.rtve.es/alacarta/audios/gente-despierta/gente-despierta-filosofia-amelia-valcarcel/5231102/>.

Weisberg, Jacob. «We Are Hopelessly Hooked». *The New York Review of Books*, 25 de febrero de 2016.

OTRA BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES CONSULTADA

LIBROS

Agustín. *Soliloquios*. Selección doce uvas 5. Madrid: Rialp, 2014.

Ajo. *Micropoemas* 3. Madrid: Arrebato Libros, 2015.

- Aurelio, Marco. *Meditaciones*. Trad por Antonio Guzmán Guerra. Madrid: Alianza, 2016.
- Bakewell, Sarah. *En el café de los existencialistas*. Barcelona: Ariel, 2016.
- Beauvoir, Simone de, *El existencialismo y la sabiduría de los pueblos*, trad. Horacio Pons (Barcelona: Edhasa, 2009).
- Boden, Margaret A. *Artificial intelligence: a very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Brinkman, Svend. *Stand Firm: Resisting the Self-Improvement Craze*, 2017.
- Buber, Martin. *Yo y tú*. Trad por Carlos Díaz. Barcelona: Herder, 2017.
- Camus, Albert. *El mito de Sísifo*. Trad por Esther Benítez. Madrid: Alianza, 2016.
- Descartes, René. *Los principios de la filosofía*. Trad por Guillermo Quintás. Barcelona: Alianza, 2002.
- Deleuze, Gilles. *Conversaciones, 1972-1990*. Trad por José L. Pardo Torío. Valencia: Pre-Textos, 2014.
- , y Félix Guattari. *¿Qué es la Filosofía?* Trad por Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama, 2015.
- Eagleton, Terry. *El sentido de la vida*. Trad por Albino Santos Mosquera. Barcelona: Paidós, 2008.

- Epicteto, y Pierre Hadot. *Manual para la vida feliz*. Trad por Claudio Arroyo y Javier Palacio Tauste. Madrid: Errata naturae, 2015.
- Doudna, Jennifer A, y Samuel H Sternberg. *A Crack in Creation: Gene Editing and the Unthinkable Power to Control Evolution*. New York: Mariner books, 2018.
- Evans, Philip, y Thomas S. Wurster. *Blown to bits: how the new economics of information transforms strategy*. Boston, Mass: Harvard Business School Press, 2000.
- Frankena, William K. *Ethics*. Prentice-Hall foundations of philosophy series. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1973.
- Freud, Sigmund. *Obras completas*. Trad por Luis López-Ballesteros y Torres. Madrid: Biblioteca nueva, 1997.
- García Lorca, Federico. *Poeta en Nueva York*. Barcelona: Espasa Libros, 2016.
- Garrido, Manuel, Luis M Valdés, y Luis Arenas, eds. *El legado filosófico y científico del siglo XX*. Madrid: Cátedra, 2009.
- Ghemawat, Pankaj. *World 3.0: global prosperity and how to achieve it*. Boston: Harvard Business Review Press, 2011.
- Gombrich, E. H. *Breve historia del mundo: «el recuerdo nos sirve para proyectar luz sobre el pasado»*. Barcelona: Península, 2011.

Hesse, Hermann. *El Lobo estepario*. Trad por Manuel Manzanares. Madrid: Alianza, 2016.

Hobbes, Thomas. *Leviatán o La materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*. Trad por Carlos Mellizo. Madrid: Alianza, 2011.

Houellebecq, Michel. *Ampliació del camp de batalla*. Trad por Francesc Rovira. Barcelona: Anagrama, 2014.

Jarvis, Jeff. *Public parts: how sharing in the digital age improves the way we work and live*. New York, NY: Simon & Schuster, 2011.

Knight, Sarah. *The Life-Changing Magic of Not Giving a F**k*. London: Quercus, 2015.

Kurzweil, Ray. *How to Create a Mind: The Secret of Human Thought Revealed*. New York: Viking, 2012.

———. *The Singularity Is near: When Humans Transcend Biology*. New York: Viking, 2005.

Lasch, Christopher. *La rebelión de las élites y la traición a la democracia*. Trad por Javier Ruiz Calderón. Barcelona: Paidós Ibérica, 1996.

Luhmann, Niklas. *¿Cómo es posible el orden social?* Trad por Pedro Morandé Court. México, D.F.: Herder, 2010.

———. *La moral de la sociedad*. Trad por Iván Ortega Rodríguez. Madrid: Trotta, 2013.

Larrauri, Maite, y Max. *La felicidad: según Spinoza*. València: Tàndem, 2003.

- Manson, Mark. *The subtle art of not giving a fuck*. New York: HarperOne, 2016.
- Mann, Thomas. *La Muerte en Venecia*. Trad por Juan J. del Solar. Barcelona: Edhasa, 2005.
- Marchán Fiz, Simón. *La estética en la cultura moderna*. Madrid: Alianza, 1987.
- Marcuse, Herbert. *El hombre unidimensional*. Trad por Antonio Elorza. Barcelona: Austral, 2016.
- Mayer-Schonberger, Viktor, y Kenneth Cukier. *Big data: la revolución de los datos masivos*. Madrid: Turner, 2013.
- Moore, G. E., y Carlos Gómez Sánchez, eds. *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*. Madrid: Alianza, 2002.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *Humano, demasiado humano*. Trad por Carlos Vergara. Madrid: EDAF, 2009.
- . *La genealogía de la moral*. Trad por Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2008.
- Peterson, Jordan B. *12 reglas para vivir: un antídoto al caos*. Barcelona: Planeta, 2018.
- Vargas Machuca, Ramón. «La calidad de la democracia.» *Claves de Razón Práctica*, n.º 165 (2006): 2006.

- Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*. Trad por Agustín Neira Calvo. Madrid: Siglo Veintiuno, 1996.
- Rifkin, Jeremy. *The Age of Access: The New Culture of Hypercapitalism, Where All of Life Is a Paid-for Experience*. New York: J.P. Tarcher/Putnam, 2000.
- Robles Egea, Antonio, y Ramón Vargas-Machuca Ortega, eds. *La buena democracia: claves de su calidad*. Granada: Universidad de Granada, 2012.
- Rorty, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Trad por Alfredo Eduardo Sinnot. Barcelona: Paidós, 1991.
- Rosling, Hans, Ola Rosling, y Anna Rosling Rönnlund. *Factfulness: Ten Reasons We're Wrong about the World - and Why Things Are Better than You Think*. London: Sceptrebooks, 2019.
- Sassen, Saskia. *Expulsiones: brutalidad y complejidad en la economía global*. Trad por Stella Mastrangelo. Madrid: Katz, 2015.
- Serrano Marín, Vicente. *Fraudebook: lo que la red social hace con nuestras vidas*. Pozuelo de Alarcón: Plaza y Valdés, 2016.
- Shirky, Clay. *Here Comes Everybody: The Power of Organizing without Organizations*. New York: Penguin Press, 2008.
- . *Excedente cognitivo: creatividad y generosidad en la era conectada*. Barcelona: Deusto, 2012.
- Spinoza, Benedictus de. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad por Vidal Peña García. Madrid: Tecnos, 2009.

Teilhard de Chardin, Pierre. *Escritos esenciales*. Trad por Ma del Carmen Blanco Moreno y Ramón A. Díez Aragón. Santander: Sal Terrae, 2006.

Tuan, Yi-Fu. *Topofilia: un estudio de las percepciones, actitudes y valores sobre el entorno*. Trad por Flor Durán de Zapata. Barcelona: Melusina, 2007.

Voltaire. *Cándido, o, El optimismo*. Trad por Susana Aguiar. Buenos Aires: Longseller, 2005.

Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. Trad por Alfonso García Suárez y Ulises Moulines. Barcelona: Crítica, 2008.

---. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad por Jacobo Muñoz y Isidoro Reguera. Madrid: Alianza, 2007.

---. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad por Luis M. Valdés Villanueva. Madrid: Tecnos, 2008.

Zittrain, Jonathan. *The Future of the Internet: And How to Stop It*. London: Penguin, 2009.

ARTÍCULOS CIENTÍFICOS, CAPÍTULOS DE LIBROS Y OTRAS FUENTES.

Annenberg School for Communication. *Decoding the Social World: Data Science and the Unintended Consequences of Communication*. Youtube, 2017.
<https://youtu.be/o2y9hNvwiTM>.

- Charlie Brooker. *Black Mirror*, 2011. [Video], UK, Netflix, <https://www.netflix.com/>.
- Cisco. «Gen Y: New Dawn for work, play, identity», 2012. <https://www.cisco.com/c/dam/en/us/solutions/enterprise/connected-world-technology-report/2012-CCWTR-Chapter1-Global-Results.pdf>.
- Collini, Stefan. «The Idea of ‘Character’ in Victorian Political Thought». *Transactions of the Royal Historical Society* 35 (1985): 29-50. <https://doi.org/10.2307/3679175>.
- Comipaz. *Contagiamos Valores*. YouTube, 2014. <https://cutt.ly/fgH5ysq>.
- Contreras, Pau. *Me llamo Kohfam: identidad hacker: una aproximación antropológica*. Barcelona: Gedisa, 2004.
- Feenberg, Andrew. «Teoría crítica de la tecnología». Trad por Claudio Alfaraz. *Revista CTS* 2, n.º 5 (2005): 109-23.
- Harmon, Shawn H. E. «Morality in a Technological World: Knowledge as Duty. Review.» *Genomics, Society and Policy* 4, n.º 2 (2008): 70-75.
- Harvard Medical School. «Harvard Study of Adult Development», 2016. <https://www.adultdevelopmentstudy.org/news>.
- Iab Spain. «Estudio Redes Sociales 2020», junio de 2020. <https://iabspain.es/estudio/estudio-redes-sociales-2020/>.

- IoT Business News. «The public car sharing fleet reached 332,000 vehicles», noviembre de 2019. <https://iotbusinessnews.com>.
- iPropertyManagement. «Airbnb Statistics», septiembre de 2020. <https://ipropertymanagement.com/research/airbnb-statistics>.
- Jin, Hui, y Edward H. Spence. «Internet Addiction and Well-Being: Daoist and Stoic Reflections». *Dao* 15, n.º 2 (2016): 209-25. <https://doi.org/10.1007/s11712-016-9488-8>.
- John, Nicholas A. *The Age of Sharing*. Croydon: Polity, 2017.
- Kemp, Simon. «Digital 2020 Global Digital Overview», enero de 2020. <https://datareportal.com/>.
- Marketing4ecommerce. «Digital in 2018 Global Overview», enero de 2020. <https://marketing4ecommerce.net/usuarios-internet-mundo/>.
- Meulen, Sjoukje van der, y Max Bruinsma. «Man as ‘Aggregate of Data’: What Computers Shouldn’t Do». *AI & SOCIETY* 34, n.º 2 (2019): 343-54. <https://doi.org/10.1007/s00146-018-0852-6>.
- Oberlo. «10 Ebay statistics», enero de 2020. <https://www.oberlo.com/blog/ebay-statistics>.
- Pintos, Juan Luis. «Entrevista a Abraham Moles». *La Balsa de La Medusa*, 1992.
- Piñuel Raigada, José Luis. «Abraham A. Moles (1920-1992) y la Teoría de la Información». *CIC: Cuadernos de información y comunicación*, 1999.

- Statista. «Internet of Things (IoT) - Statistics & Facts», julio de 2020.
<https://www.statista.com/topics/2637/internet-of-things/>.
- Tavani, Herman T. «ICT Ethics Bibliography 2009-2011: A Select List of Recent Books». *Ethics and Information Technology* 12, n.º 4 (2010): 379-82.
<https://doi.org/10.1007/s10676-010-9245-3>.
- . «ICT Ethics Bibliography 2012-2014: A Select List of Recent Books». *Ethics and Information Technology* 15, n.º 3 (2013): 243-47.
<https://doi.org/10.1007/s10676-013-9327-0>.
- Torrance, Steve, y Frank Schumann. «The Spur of the Moment: What Jazz Improvisation Tells Cognitive Science». *AI & SOCIETY* 34, n.º 2 (2019): 251-68. <https://doi.org/10.1007/s00146-018-0838-4>.
- White, Elizabeth. *Iguana vs Snakes Planet Earth II*. BBC, 2016.
<https://www.youtube.com/watch?v=Rv9hn4IGofM>.
- Yuan, Sun, y Peng Yu. *Can't Help Myself*. 2016. Museo Guggenheim.
<https://www.youtube.com/watch?v=ZS4Bpr2BgnE>.
- Zachry, Mark. «An Interview with Andrew Feenberg». *Technical Communications Quarterly* 16, n.º 4 (2007): 453-72.

GLOSARIO:

Addblock. aplicación popular que bloquea los anuncios al navegar por Internet utilizada por más de 60 millones de usuarios.

Airbnb. empresa que ofrece una plataforma online dedicada a la oferta de alojamientos. Los anfitriones pueden publicitar y contratar el arriendo de sus propiedades con sus huéspedes.

Algoritmo. conjunto ordenado y finito de operaciones simples a través de las cual podemos hallar la solución a un problema.

Amazon. compañía de negocio electrónico y servicios de computación en la nube.

Amovens. plataforma de viajes compartidos que opera en España.

Antisocial. aplicación de informes inteligentes que permite tomar control y comparar que uso se hace de un Smartphone.

Academia.edu. portal para académicos para compartir y monitorizar artículos de investigación.

Anonymous. seudónimo utilizado mundialmente por grupos o individuos para realizar en su nombre acciones o publicaciones individuales o concertadas.

Avaaz.org. organización civil global que promueve el activismo ciudadano en asuntos como el cambio climático, derechos humanos, corrupción o pobreza.

Booking. agregador de tarifas y buscador de viajes para reservas de alojamiento.

Bot. programa informático que efectúa automáticamente tareas repetitivas a través de Internet, cuya realización por parte de una persona sería imposible o muy tediosa.

BlaBlaCar. servicio de vehículo compartido que facilita la organización de viajes a personas que desean desplazarse al mismo lugar.

Blog. sitio web que, a modo de diario personal, incluye contenidos de su interés que suelen ser actualizados con frecuencia y comentados por los lectores.

Bumble. aplicación social basada en la geolocalización para facilitar la comunicación entre personas interesadas en ligar, hacer amigos o ampliar su red de contactos.

Change.org. plataforma de peticiones por Internet de carácter cívico, reformista, social y en general reivindicativo del cumplimiento de los derechos humanos.

Chat. método de comunicación digital surgido con las nuevas tecnologías.

Concéntrate. aplicación que te permite seleccionar que aplicaciones y sitios webs puedes visitar con el objetivo de que el individuo se concentre en la tarea que se esté realizando.

Cost of sharing. con esta expresión se hace referencia al coste añadido en términos de tiempo, emocionales o psíquicos que supone el estar compartiendo noticias en las redes sociales.

Couchsurfing. servicio global de intercambio de alojamiento en el que originalmente se alojaba al visitante en el sofá de forma gratuita.

Crowdfunding. red de financiación colectiva, normalmente online, que a través de pequeñas donaciones permite financiar un proyecto. También denominado micro mecenazgo.

DRAE. diccionario de la lengua española.

eBay. sitio web destinado a la subasta y comercio electrónico de productos.

Ecopoiesis. se utiliza el concepto con la acepción de Luciano Floridi en la que alude a la posibilidad de que el individuo puede construir su carácter ético atendiendo a los demás, concentrándose en el oikos (eco) en lugar de en el ego.

Egopoiesis. se utiliza el concepto como opuesto a ecopoiesis para hacer referencia al individuo que construye su moralidad en base a unos principios determinados por una educación determinada por el mismo.

EI. Emotional Intelligence; coeficiente que pretende medir la inteligencia emocional.

Emoticono. secuencia de caracteres que, en principio, representaba una cara humana y expresaba una emoción. Posteriormente han evolucionado a significados muy diversos.

Eco chamber (cámaras de eco). término que describe la situación en la que ciertas creencias, ideas o datos se refuerzan a través de la repetición en un sistema cerrado que no permite el movimiento libre de alternativas.

Ethos. conjunto de rasgos y modos de comportamiento que conforman el carácter o la identidad de una persona o una comunidad.

e.g.: *exempli-gratia*; por ejemplo.

e1. el primer entorno; aquel constituido por el medio ambiente natural.

e2. el segundo entorno; aquel que es urbano, cultural y social. Sus formas son los pueblos y las ciudades, así como sus formas sociales: la persona, la familia, el mercado, el taller, la empresa, las escuelas.

e3. el tercer entorno; espacio artificial que depende de innovaciones tecnológicas que se van sofisticando.

Facebook. red social que permite conectar con amigos, familiares y compartir contenidos.

Fake. se refiere a un archivo, servidor, montaje fotográfico, anuncio o cuenta falsa.

Fake news (noticias falsas). tipo de bulo difundido a través de prensa, radio, televisión y redes sociales cuyo objetivo es la desinformación.

Foros de opinión. herramienta de comunicación que permite establecer el contacto con otros usuarios a través de Internet, generando el intercambio de información o de opiniones sobre diversos temas.

Freedom. aplicación para bloquear otras aplicaciones y sitios web con el objetivo de evitar perder el tiempo.

Hacker. toda persona que se dedica a programar de forma entusiasta. Experto que considera que poner la información al alcance de todos constituye un bien.

Hater. individuo que da voz a opiniones negativas de otros individuos en los medios sociales.

Homeexchange. plataforma que permite el intercambio de casas y pisos entre usuarios de diferentes países.

In-betweeness. se refiere a aquellos espacios de “entre medio” en los que cabe el pluralismo o el hibridismo en lugar de la oposición entre dicotomías e.g.: religión-secular.

Instagram. aplicación y red social cuya principal misión es compartir fotografías y videos con otros usuarios.

IQ. Intelligence Quotient; coeficiente que pretende medir la inteligencia general (intelectual).

Like. o botón *Me gusta* es una característica de las redes sociales, foros de Internet, blogs y web de noticias que sirve para que los usuarios pueden manifestar su apoyo al contenido.

LinkedIn. red social orientada al uso empresarial, a los negocios y al empleo.

Mainstream. se refiere al pensamiento actual extendido de la corriente mayoritaria. Incluye tanto la cultura popular como de masas.

Meetic. servicio online de contactos para citas original de Francia.

Mindfulness. técnica de meditación que permite alcanzar conciencia plena cuando el individuo presta atención de forma intencionada al momento presente, sin juzgar.

Myspace. servicio de red social que alcanzó un éxito mundial entre 2005 y 2009.

Netflix. empresa de entretenimiento que permite la distribución de audiovisuales a través de una plataforma en línea.

Offline. estar desconectado de una red o sistema de comunicación.

Okcupid. aplicación online de citas que empareja a los usuarios en función de ciertas preguntas.

Online. estar conectado a una red o sistema de comunicación.

P2P lending. práctica de prestar dinero a individuos o empresas a través de servicios online que emparejan a prestamista y prestatario.

Pinterest. plataforma que permite a sus usuarios crear y administrar colecciones de imágenes.

Posverdad. toda información o aseveración que no se basa en hechos objetivos, sino que apela a emociones, creencias o deseos del público.

Playground. medio de comunicación cuya misión es comunicar la actualidad desde una mirada creativa, moderna y sin complejos.

Prosumidor. término formado a partir de productor (o profesional o proveedor) y consumidor que sustituye al anglicismo *prosumer*. Se refiere a la persona que es tanto usuario de un bien o servicio —por ejemplo, noticias—, como productor o fabricante de éste.

Qustodio. aplicación gratis de control parental en Internet para supervisar, gestionar y proteger el uso de los dispositivos de los hijos.

RAE. Real Academia Española.

Researchgate.net. red social online dirigida a profesionales del ámbito científico.

Resonancia. en general se refiere a la gran propagación que adquiere un hecho. Para el filósofo Harmut Rosa la resonancia es la forma de relación que alude a la sensación física que va y vuelve entre el yo y el mundo.

Retuits. volver a mandar un tuit.

(S). símbolo utilizado para referirse a los símbolos significantes.

SelfControl. aplicación de software libre que permite al usuario bloquear su propio acceso a sitios web que le supongan distracción en Internet.

Selfi. término usado en Internet para referirse a una fotografía de autorretrato que se publica en línea.

Skype. compañía que permite comunicaciones de texto, voz y vídeo sobre Internet.

SMS. Servicio de mensajes cortos o servicio de mensajes simples.

Snapchat. aplicación online de mensajería efímera en la que los mensajes e imágenes solo pueden ser accesibles durante un tiempo determinado.

Theinnercircle. aplicación de contactos online que escoge de forma selectiva a sus miembros.

Tinder. aplicación de citas más popular en el mundo.

TIT. the internet of things.

Tripadvisor. sitio web que proporciona reseñas de contenido relacionado con viajes. Es la plataforma de viajes más grande del mundo con cientos de millones de opiniones de viajeros.

Tuenti. una de las primeras redes sociales de éxito reconvertida en compañía de telecomunicaciones.

Tuit. mensaje digital que se envía a través de la red social Twitter y que no puede rebasar un número limitado de caracteres.

Twitter. plataforma social de microblogueo que reúne las ventajas de los blogs, las redes sociales y la mensajería instantánea.

Wallapop. plataforma online dedicada a la compraventa de productos de segunda mano entre usuarios.

Web 1.0. fase primera del desarrollo de Internet en la que los ordenadores están unidos a una red local.

Web 2.0. fase segunda del desarrollo de Internet en la que los ordenadores o terminales pueden conectarse entre ellos bidireccionalmente, constituyendo una red de redes.

WhatsApp. aplicación online de mensajería instantánea en la que se envían mensajes, vídeos, audios, documentos, etc. Y permite también realizar llamadas y video llamadas.

Wikipedia. enciclopedia online gratuita editada de manera colaborativa por voluntarios de todo el mundo.

YouTube. sitio web dedicado a compartir vídeos. Las personas que crean contenido para esta plataforma son conocidas como youtubers.

#MeeToo. movimiento social contra el abuso y acoso sexual en el que individuos publican denuncias crímenes sexuales realizados por hombres de supuesta relevancia.

(Σ). símbolo utilizado para referirse al otro generalizado.

