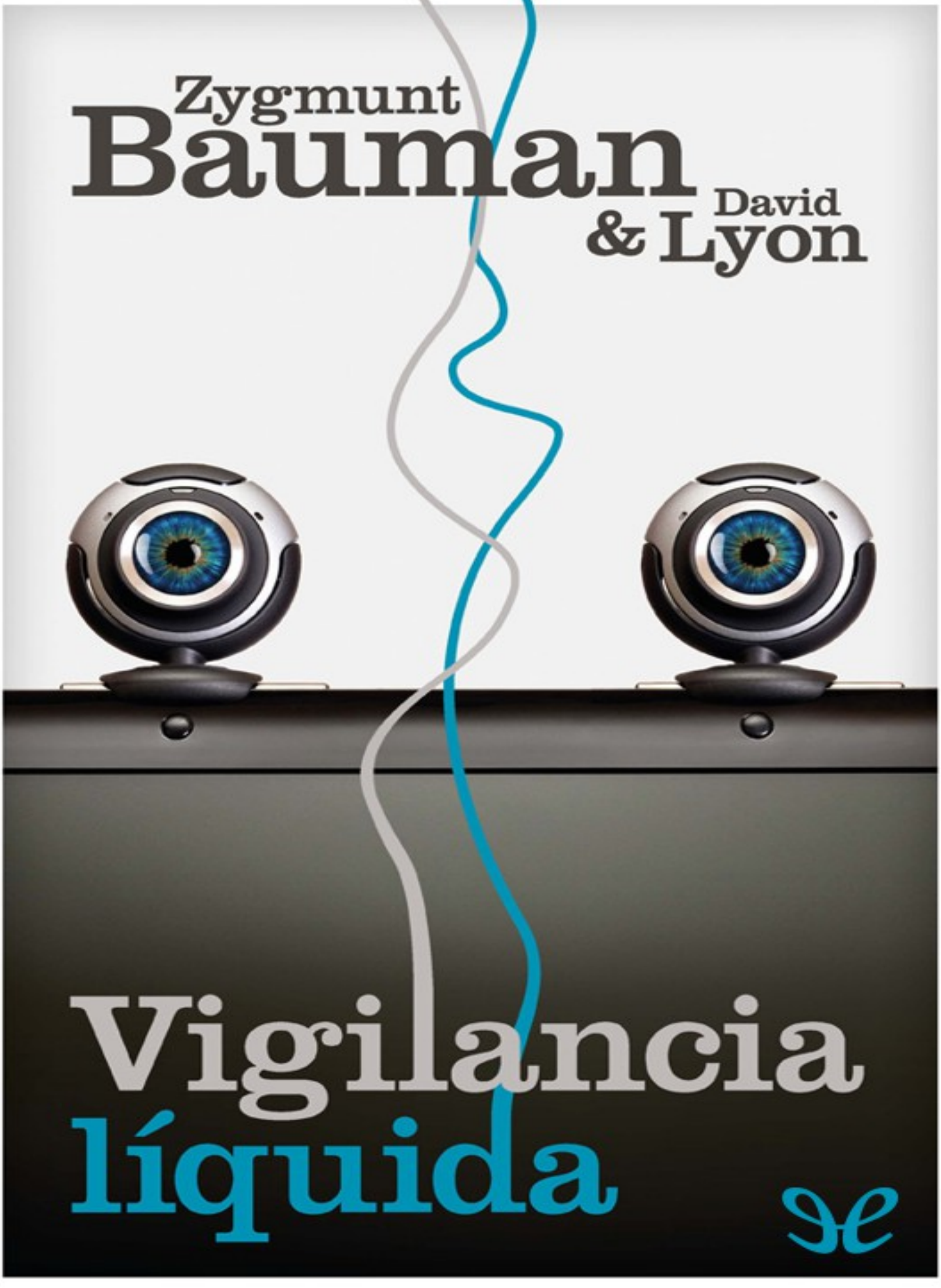
Zygmunt Bauman

David Lyon



Vigilancia líquida

Hoy en día, los detalles más insignificantes de nuestras vidas son registrados y examinados como nunca antes, y a menudo quienes son vigilados cooperan voluntariamente con los vigilantes. Desde Londres y Nueva York hasta Nueva Delhi, Shanghái y Río de Janeiro, la presencia de cámaras de vídeo en los lugares públicos ya es algo habitual y aceptado por la población. En la actualidad, los viajes aéreos implican el paso por escáneres humanos y controles biométricos que se han multiplicado a raíz del 11-S. Diariamente Google y los proveedores de tarjetas de crédito apuntan el detalle de nuestros hábitos, preocupaciones y preferencias, y con ellos van elaborando estrategias de *marketing* personalizadas con nuestra activa y, en algunos casos, entusiasta cooperación.

En este libro el análisis de la vigilancia de David Lyon confluye con el mundo líquido moderno que Zygmunt Bauman ha descrito con su característica agudeza. ¿Nos encontramos ante un futuro lúgubre de vigilancia continua o existen aún espacios de libertad y esperanza? ¿Cómo podemos ser conscientes de nuestras responsabilidades para con nuestros semejantes, perdidos como estamos con frecuencia en discusiones sobre datos y categorizaciones? Nos encontramos ante temas del poder, la tecnología y la moral, este libro constituye un análisis brillante de lo que implica ser observado —y estar observando— en la actualidad.

Zygmunt Bauman & David Lyon

Vigilancia líquida

ePub r1.0
diegoan 07.01.2017

Título original: *Liquid Surveillance*
Zygmunt Bauman & David Lyon, 2013
Traducción: Alicia Capel Tatjer
Diseño de cubierta: Judit G. Barcina

Editor digital: diegoan
ePub base r1.2

PREFACIO Y AGRADECIMIENTOS

La vigilancia es un tema cada vez más presente en las noticias cotidianas, de ahí su posición predominante en numerosos ámbitos de nuestras vidas. Pero en realidad la vigilancia ha ido extendiéndose poco a poco durante décadas y constituye un elemento fundamental del mundo moderno. A medida que el mundo se transformaba a lo largo de las sucesivas generaciones, la vigilancia fue asumiendo distintas formas. Hoy en día, las sociedades modernas parecen tan fluidas que tiene sentido pensar que estas se hallan en una fase «líquida». Siempre en movimiento, y con frecuencia faltos de certezas y de vínculos duraderos, los ciudadanos actuales, trabajadores, consumidores y viajeros, sienten sin embargo que sus movimientos son observados, rastreados y examinados. La vigilancia ha adquirido un estado líquido.

Este libro examina, en el transcurso de unas conversaciones, en qué medida la noción de vigilancia líquida es útil para analizar lo que está ocurriendo en el mundo del control monitorizado, el seguimiento, el rastreamiento, la clasificación, la comprobación y la observación sistemática que denominamos «vigilancia». Este es el eje de estas conversaciones, que se inician con dos debates históricos: el primero trata del modelo panóptico como medio de vigilancia; el segundo versa sobre la evolución contemporánea de la vigilancia desde una perspectiva global, hasta el punto de que no parece quedar sitio alguno donde esconderse, y de cómo este hecho se considera positivo. Pero estas consideraciones nos llevan hacia cuestiones más amplias que no suelen tratar los debates

sobre la vigilancia. Es este un diálogo en el que cada uno de los participantes contribuye más o menos en la misma medida.

Ambos nos hemos mantenido en contacto desde el final de los años setenta (o principios de los ochenta, ya no lo recordamos), analizando de manera esporádica los problemas que plantean las nuevas tecnologías, la vigilancia, la sociología y la teoría social. Bauman ha seguido usando la crítica del modelo panóptico y ha tratado otros temas relacionados con este, y ha animado a Lyon en su prolongado análisis de la vigilancia.

Más recientemente, hemos preparado juntos ponencias para la conferencia bianual de la Red de Estudios sobre Vigilancia en 2008 (la de Bauman tuvo que darse *in absentia*). La ponencia de Lyon fue publicada en el *International Political Sociology* (diciembre de 2010) bajo el título «Liquid surveillance: the contribution of Zygmunt Bauman's work to surveillance studies» [Vigilancia líquida: la contribución de Zygmunt Bauman a los estudios sobre vigilancia]. La contribución de Bauman a este evento no se llegó a publicar. Nuestra conversación tuvo lugar por correo electrónico entre septiembre y noviembre de 2011.

Estamos muy agradecidos por el apoyo intelectual que nos dieron algunos importantes colegas que leyeron nuestra conversación e hicieron sugerencias sobre cómo se podrían plantear mejor algunos puntos para hacerlos más accesibles a un público más amplio: Katja Franko Aas, Kirstie Ball, Will Katerberg, Keith Tester. También queremos agradecer sinceramente a Emily Smith, investigadora asociada en el Centro de Estudios sobre Vigilancia en la Universidad de Queen, Canadá, por su ayuda en este proyecto, y a Andrea Drugan, nuestra editora en Polity, así como Ann Bone, nuestra correctora, por sus ánimos y sus opiniones.

ZYGMUNT BAUMAN y DAVID LYON

INTRODUCCIÓN

La vigilancia constituye una dimensión clave en el mundo moderno y en muchos países la gente es muy consciente de la manera en que la vigilancia afecta a sus vidas. Las cámaras están a la vista en muchos lugares públicos no sólo en Londres y en Nueva York, sino también en Nueva Delhi, Shanghái y Río de Janeiro. Los viajeros de todos los aeropuertos son conscientes de que no sólo tienen que superar el control de pasaportes del siglo XX, sino que también tendrán que pasar por aparatos nuevos como escáneres corporales y controles de biométricos, que han proliferado desde el 11-S. Por otra parte, si bien todos estos controles tienen que ver con la seguridad, otros medios de vigilancia, presentes en las compras sencillas o en el acceso *on-line* o la participación en una red social, adquieren cada vez mayor presencia. Tenemos que mostrar nuestro documento de identidad, escribir contraseñas y utilizar códigos en diversos contextos, desde comprar en la red hasta para entrar en un edificio. Cada día Google apunta nuestras búsquedas y adapta rápidamente sus estrategias de *marketing* en función de estas.

Pero ¿qué significa todo esto desde el punto de vista social, cultural y político? Si empezamos hablando de las nuevas tecnologías o de su regulación, conseguiremos tener una visión global del fenómeno, pero ¿lo comprenderemos?

Sin duda, resulta imprescindible tener una idea de la magnitud y de la rápida expansión que ha experimentado el procesamiento de datos si queremos apreciar la aparición de la vigilancia en todo su significado. Y conocer en qué medida esta vigilancia afecta a las

posibilidades y a las oportunidades vitales de la gente debería redoblar los esfuerzos para ponerle freno. Pero esta conversación quiere ir más lejos, pretende llegar a un nivel más profundo y mostrar los orígenes occidentales históricos de la vigilancia actual y poner de manifiesto las dudas que plantea su expansión, tanto desde el punto de vista ético como político.

La vigilancia ha sido un tema recurrente en el trabajo de Zygmunt Bauman durante varias décadas, y muchas de sus observaciones revisten, en mi opinión, un gran interés para aquellos que intentan comprender y responder a la vigilancia en la actualidad.

En la primera década del siglo XXI Bauman adquirió notoriedad por sus reflexiones sobre la aparición de la «modernidad líquida»; exploraremos aquí en qué medida este marco es útil a la hora de considerar el papel contemporáneo de la vigilancia. Pero el otro tema recurrente en el análisis de Bauman es el énfasis en la perspectiva ética, y sobre todo en la Ética del Otro. ¿En qué medida nos permiten estos conceptos tener una visión crítica de la vigilancia en la actualidad?

¿VIGILANCIA LÍQUIDA?

«La vigilancia líquida» no es tanto una manera integral de definir la vigilancia como un medio de orientarnos y de situar los cambios en la vigilancia dentro de la fluida e inquietante modernidad actual. La vigilancia se ha difuminado especialmente en la esfera del consumo. Las antiguas amarras se aflojaron a medida que los bits de datos personales extraídos para un propósito determinado se utilizaban con creciente facilidad para otros distintos. La vigilancia se está así desplegando en unas formas hasta ahora inimaginables, respondiendo a la liquidez y reproduciéndola. Sin un objetivo fijo, pero presionada por las exigencias de la «seguridad» y pasada por el prisma de la insistente publicidad de las empresas de tecnología, la vigilancia se esparce por doquier. La idea de modernidad líquida de Bauman sitúa la vigilancia en una nueva perspectiva, y ofrece

una visión sorprendente del modo específico en que se desarrolla esta vigilancia, a la vez que proporciona algunas pistas interesantes sobre cómo pueden afrontarse y contrarrestarse sus peores efectos. Por supuesto, esta es mi visión de la situación. Lo que piensa sobre esto Zygmunt Bauman quedará claro en nuestra conversación…

Se acepta mayoritariamente que la vigilancia es una dimensión central de la modernidad. Pero la modernidad no es una imagen fija. También tenemos que preguntarnos: ¿de qué tipo de modernidad estamos hablando? La situación actual puede ser descrita como de «última» modernidad, posiblemente «posmodernidad» o, de manera más ilustrativa, como de modernidad «líquida». Zygmunt Bauman sugiere que la modernidad se ha *licuado* de nuevas y variadas maneras (superando la idea de Marx y Engels de la primera modernidad de que «todo lo sólido se desvanece en el aire»). Este hecho se aprecia de dos maneras.

En primer lugar, todas las formas sociales desaparecen a mayor velocidad de la que se establecen las nuevas. No pueden mantener su forma o asentarse como marcos de referencia de las acciones humanas y de las estrategias vitales debido a que tienen una vida útil muy corta. ¿Es esto aplicable a la vigilancia? Algunos teóricos han puesto de manifiesto la manera en que la vigilancia, aparentemente sólida y fija, se volvió mucho más flexible y móvil, filtrándose y extendiéndose a numerosos ámbitos de la vida a los que antes apenas afectaba.

Gilles Deleuze introdujo la idea de «sociedad de control», en la que la vigilancia crece no tanto como un árbol —de manera relativamente rígida, en un plano vertical, como el diseño panóptico —, sino más bien como una planta trepadora[1]. Como observaron Haggerty y Ericson, y siguiendo la idea de Deleuze, el «entramado de vigilancia» captura flujos de lo que se podría llamar «un cuerpo de datos», convirtiéndolos en unos «datos dobles» altamente fluidos y móviles[2]. William Staples también ha destacado que la vigilancia actual se produce en culturas «caracterizadas por la fragmentación y la incertidumbre, en las que los sentidos tradicionales, los

símbolos y las instituciones de la vida moderna *se disuelven* ante nosotros»[3]. Así, todos los vínculos, las estructuras y todo lo estable se vuelve líquido.

Bauman acepta que el método panóptico fue un medio clave para mantener el control, al impedir el movimiento de los reclusos y facilitar el de los vigilantes. Pero seguía siendo necesario que los vigilantes estuvieran presentes en algún momento. Sin duda, una prisión según el diseño panóptico era un proyecto caro. Fue diseñada para facilitar el control por medio de la disposición semicircular de las celdas con un «inspector» en el centro, que podía ver dentro de ellas pero que, oculto tras una persiana, no era visible para los reclusos. Esto implicaba que el inspector asumía cierta responsabilidad por la vida de los reclusos. El mundo actual, afirma Bauman, es *post*-panóptico[4]. Los inspectores pueden desaparecer, o instalarse en reinos inalcanzables. El compromiso mutuo ya no existe. La movilidad y el nomadismo tienen ahora un precio (salvo para los pobres y los sin techo). Y lo pequeño, lo ligero y lo rápido es visto como bueno, al menos en el mundo de los iPhones y de los iPads.

El modelo panóptico es sólo un modelo de vigilancia[5]. El entramado de tecnologías electrónicas sobre el que se constituye el poder de las organizaciones mutantes y móviles de hoy en día ha convertido a la arquitectura de paredes y ventanas en algo redundante (salvo en el caso de los *firewalls* y las «ventanas»). Han aparecido formas de control que agrupan perspectivas muy diversas. No sólo no tienen una conexión obvia con la idea de encarcelamiento, sino que con frecuencia también comparten los rasgos de flexibilidad y diversión propios del entretenimiento y del consumo. La facturación antes del vuelo puede hacerse por medio de un *smartphone*, incluso aunque en los intercambios internacionales sea imprescindible el PNR (*passenger name record*, registro del nombre del pasajero), que es generado por la reserva originaria (que a su vez también pudo haber sido realizada desde un *smartphone*).

Desde esta perspectiva, la disciplina y la seguridad están relacionadas, algo que Foucault no supo reconocer. Foucault insistió en su separación a medida que sus conexiones (electrónicas) se hicieran más evidentes. La seguridad se ha convertido hoy en día en un negocio que trata del futuro —descrito con acierto en la película y la novela *Minority Report* (2002)—, y se apoya en la vigilancia con el objetivo de controlar aquello que *pasará*, usando técnicas digitales y la lógica estadística. Como apuntó Didier Bigo, este tipo de seguridad opera rastreando «todo lo que se mueve (productos, información, capital, humanidad)»[6]. Así pues, la vigilancia opera a una distancia en el espacio y en el tiempo, circulando de manera fluida por los Estadosnación, aunque más allá de estos, en un espacio globalizado. La confianza y las recompensas acompañan a esos grupos móviles para los cuales este tipo de técnicas aparecen como «naturales». En cambio para aquellos grupos que tengan la mala suerte de ser considerados como «no bienvenidos» se aplicarán procedimientos de análisis de perfiles y medidas de exclusión.

En segundo lugar, y en relación con esto, el poder y la política se están separando. El poder actual existe en el espacio global y extraterritorial, pero la política, que tiene que unir los intereses públicos y privados, sigue siendo local, e incapaz de actuar a un nivel planetario. Sin control político, el poder se convierte en una importante fuente de incertidumbre, mientras que los políticos se vuelven irrelevantes para responder a la mayor parte de los problemas y temores de la gente. El poder de la vigilancia, tal como lo ejercen la administración, los estamentos policiales y las corporaciones privadas, encaja en esta descripción. Incluso las fronteras nacionales, que antes tenían un emplazamiento geográfico —aunque arbitrario— están ahora en aeropuertos, alejados de los «límites» del territorio y, de manera aún más significativa, se encuentran en las bases de datos, que pueden no encontrarse siquiera «dentro» del país en cuestión[7].

Siguiendo con este ejemplo, el tema de las fronteras móviles provoca una gran incertidumbre en muchas personas. Es ese momento de ansiedad que uno siente al caminar por el aeropuerto, sin saber exactamente en qué jurisdicción se encuentra o quién puede estar leyendo sus datos personales, especialmente aquellos que pertenecen a una población sospechosa. Y si tiene la mala suerte de ser detenido o descubre que ha sido incluido en una lista de personas que no están autorizadas a volar, le resulta difícil saber qué debe hacer. En este marco, los posibles cambios políticos que consiguieran, por ejemplo, hacer que los viajes necesarios fueran más sencillos constituyen una meta desesperadamente lejana.

La confusión de las formas sociales y la separación entre el poder y los políticos son dos elementos clave de la modernidad líquida que tienen conexiones obvias con la vigilancia, pero vale la pena mencionar dos de estas conexiones. La primera es la relación mutua que existe entre los nuevos medios y la fluidez de las relaciones personales. Si bien algunas voces critican esas redes por su efecto de fragmentación social, Bauman entiende que su efecto es de doble sentido. Sugiere que las redes sociales son más bien un producto de la fragmentación social, y no solamente —o necesariamente— lo contrario. Bauman afirma que en la modernidad líquida el poder debe ser libre para fluir, y las barreras, las fronteras y los puntos de control son un obstáculo que debe ser superado o eludido. Para ello necesita expurgar las densas redes que forman los vínculos sociales, que existen fundamentalmente dentro de los límites de un territorio. Para él, es la fragilidad de estos vínculos la que permite que se imponga el poder.

Aplicado a las redes sociales, esta es una propuesta controvertida, porque muchos activistas ven un gran potencial de solidaridad social y de organización política en los tuits y los mensajes electrónicos. Pensemos, por ejemplo, en el movimiento Occupy, la expansión de la protesta del llamado 99 por ciento contra el privilegio y el poder del 1 por ciento en los países más ricos, o en la primavera árabe, en 2011. Sin embargo, es preciso observar este

espacio más atentamente, sobre todo porque *ya* está vigilado. La existencia de las redes sociales depende de su capacidad para observar el comportamiento de los usuarios y vender esos datos a otros. Las posibilidades de resistencia en una red social son atractivas y en algunos casos pueden ser eficaces, pero también tienen límites: en primer lugar debido a la falta de recursos para establecer relaciones personales en un mundo líquido, y en segundo lugar por el poder de la vigilancia *dentro* de esos medios de comunicación sociales, que es endémico y muy poderoso.

Por último, cabe destacar una segunda conexión que se manifiesta en el hecho de que los tiempos líquidos presentan importantes desafíos a cualquiera que quiera actuar de manera ética, especialmente en el mundo de la vigilancia. El reconocimiento que hace Bauman de la incertidumbre como una constante del mundo líquido moderno pone de manifiesto el problema. Y su inteligente mirada, que cuestiona las regulaciones y las normas inútiles, se manifiesta en su énfasis en el significado del encuentro real con el Otro. Asumir nuestras responsabilidades ante los demás seres humanos es su punto de partida.

Dos problemas éticos se plantean, pues, frente a la vigilancia. El primero es la preocupante tendencia hacia lo que Bauman llama «adiaforización», en la que los sistemas y los procesos se alejan de cualquier consideración moral[8]. «No es mi departamento» sería la respuesta burocrática arquetípica ante los requerimientos sobre la rectitud moral de un juicio o una recomendación oficial. El otro problema está en que la vigilancia agiliza el proceso de hacer cosas a distancia, y de separar las personas de las consecuencias de sus acciones. Así, los controles fronterizos aparecen automatizados, desapasionados, incluso cuando niegan la entrada a la persona que pide asilo pero procede del grupo étnico «equivocado», cuya vida está en peligro si es devuelta a su país.

Otra vertiente de la adiaforización que produce la vigilancia es la manera en que los datos de la persona (como los biométricos, o el ADN) o los datos que produce el propio individuo (como usar una

contraseña o una tarjeta de acceso, o mostrar el documento de identidad) son integrados en bases de datos para ser procesados, analizados, relacionados con otros datos, y expulsados de nuevo como «datos dobles». La información que representa una persona se construye con «datos personales» sólo en el sentido de que surge del cuerpo de una persona y afecta a su vida y a sus decisiones. Los datos duplicados fragmentados tienden a tener más credibilidad que la propia persona, que prefiere contar su propia versión de los mismos. Los diseñadores de *software* dicen que ellos simplemente «manejan los datos», por lo que su papel es «moralmente neutro» y sus opiniones y discriminaciones son solamente «racionales»[9].

PIENSA EN LÍQUIDO

Así pues, ¿en qué medida la noción de modernidad líquida —y de vigilancia líquida— nos ayuda a entender lo que está ocurriendo en el mundo del seguimiento, el rastreamiento, los criterios de búsqueda, la comprobación de datos y la observación sistemática que es la vigilancia? La respuesta es «el contexto». Es fácil considerar la expansión de la vigilancia como un fenómeno tecnológico o como algo asociado al «control social» o al «Gran Hermano». Pero al hacerlo se pone todo el énfasis en las herramientas y en los tiranos, y se ignora el espíritu que mueve a la vigilancia, las ideologías que la promueven, las circunstancias que la hacen posible y la gente normal que la acepta, la cuestiona o que decide que, si no puede ganarle, se unirá a ella.

La opinión más extendida sobre la vigilancia entiende estos desarrollos como un efecto del progreso acelerado de la tecnología, que coloniza cada vez más ámbitos de nuestra vida y deja intactas cada vez menos áreas «indígenas» con una existencia «privada». Así, desde el ubicuo código de barras que identifica varias clases de productos como del mismo tipo o procedentes de la misma planta, avanzamos hacia los chips de identificación por radiofrecuencia

(RFID), que ofrecen identificadores únicos para cada producto individual. Pero no sólo se usan con los productos. Los RFID también se usan en los pasaportes, y en la ropa, y los datos que producen pueden ser conectados sin dificultad con el titular del pasaporte o el que lleva esa prenda. Al mismo tiempo, otros dispositivos, como los códigos de QR (*quick response*, respuesta rápida), matrices de puntos que pueden ser escaneadas con un *smartphone*, aparecen en muchos productos, en etiquetas, y también en la ropa (en un principio estos se desarrollaron para acelerar la cadena de abastecimiento). Póngase una pulsera de silicona con un QR como un accesorio de moda y susurre: «Escanéame». Se abrirá una página web con sus datos de contacto, los medios sociales en los que se mueve y todo lo demás. Usted es un hipervínculo humano.

Los habitantes del mundo de la modernidad «sólida» reconocerán, y quizá aplaudirán, la idea de los códigos de barras como un medio eficiente para catalogar existencias. Se trata de la racionalización burocrática expresada perfectamente en un dispositivo tecnológico. Pero las RFID tienen más que ver con un mundo al que debemos prestar más atención, que no solamente clasifica y vende productos, sino que también averigua exactamente dónde están esos productos en cualquier instante, utilizando un sistema de organización «al momento». El mero inventario no sirve. Se necesita *kanban* (como lo llaman los japoneses), que nos dice que la cosa correcta está en el lugar adecuado justo a tiempo. ¡No debe sorprender que la idea funcione tan bien al transferirla al mundo de la seguridad!

Pero mientras en el mundo moderno sólido algunos aprobaron la posibilidad de conocer detalles personales para asegurar que la gente correcta estuviera en el lugar correcto en el momento correcto, ¿quién habría imaginado (en un mundo moderno sólido) que esos detalles se harían públicos para conocimiento de cualquiera? Mientras que las RFID sirven para situaciones en que se requieren datos constantemente, las nuevas aplicaciones QR

están pensadas para un mundo en el que las personas comparten activamente sus datos. Las RFID, por ejemplo, controlan los flujos a través de las fronteras, y los filtran para facilitar el tránsito a ciertos bienes y personas antes que a otros. Pero los nuevos QR, aunque siguen controlando datos, intentan minimizar las fricciones del consumo compartiendo información sobre acontecimientos, oportunidades y, probablemente, personas. Y su atractivo es el reflejo del moderno contexto líquido.

¿Y qué hay del control social, del Gran Hermano de George Orwell? Si la vigilancia no se debe sólo al creciente protagonismo de las nuevas tecnologías, ¿se debe entonces también a la manera en que está repartido el poder? La metáfora más común para la vigilancia, al menos en Occidente, es sin duda la del Gran Hermano. Cuando el Gobierno y la Administración son dominadas por una sola persona o un partido, y este utiliza el aparato administrativo con sus archivos y datos como un medio de control total, hablamos de Gran Hermano. La obra *1984* de Orwell —como ya dije alguna vez— es una advertencia, en el mundo posterior a la Segunda Guerra Mundial, sobre el potencial totalitario de las democracias occidentales: «el Estado ha llegado a ser absorbido patológicamente por su propio poder y está íntimamente implicado en el control cotidiano de las vidas de sus ciudadanos»[10].

Pero aunque la metáfora de Orwell es irresistible (y su propio compromiso con la «decencia» humana como antídoto también lo es), se pueden citar otras. La descripción de Franz Kafka de los poderes oscuros que nos hunden en la incertidumbre (¿Quién sabe qué sobre ti? ¿Cuánto saben? ¿Cómo te afecta ese conocimiento?) está quizá más próxima a lo que ocurre en las bases de datos del mundo actual (como han afirmado Daniel Solove y otros)[11] pero, al igual que en Orwell, se trata siempre en primer lugar de agentes del Estado. Otra metáfora más antigua procede de Jeremy Bentham, el reformador utilitarista de las prisiones, que inventó una palabra construida a partir del griego para formar «panóptico», la cual designa «un lugar desde el que se ve todo». Pero esto no fue una

ficción. Era un plan, un diagrama, un diseño arquitectónico. Y aún más que eso. Se planteaba como una «arquitectura moral», una fórmula para remodelar el mundo.

Este diseño panóptico es el que mejor conecta el mundo del conocimiento con la vigilancia, y no sólo gracias a Bentham, sino también gracias a Michel Foucault, quien a mediados del siglo XX vio en él el elemento central de lo que Bauman llama la modernidad sólida. Foucault se centró en la disciplina del diseño anóptico, o «el entrenamiento de la mente», que produce trabajadores obedientes. Para Bauman, Foucault utiliza el diseño panóptico como una «archimetáfora del poder moderno». Los presos en una estructura panóptica «no pueden moverse porque todos están bajo vigilancia; se tienen que mantener en los sitios que les han asignado porque no saben, y no tienen manera de saber, dónde se encuentran los vigilantes, que se mueven libremente»[12]. Hoy en día, sin embargo, esta rigidez en la fijación de los cuerpos se ha disuelto hasta tal punto que (llamemos o no a esta fase «modernidad líquida») «estamos también, quizá más que nada, en una fase *post-panóptica*». Si entonces se podía asumir que el inspector del diseño panóptico estaba presente (en algún lugar), en las relaciones de poder de hoy en día los que detentan las palancas del poder «pueden en todo momento hacerse inalcanzables, vivir en una pura inaccesibilidad»[13].

Bauman y yo pensamos (y no necesariamente por las mismas razones) que se le atribuye mucho al modelo panóptico, y parte de nuestro proyecto presente es aclarar las principales implicaciones prácticas de algo que puede aparecer de entrada como un debate académico abstracto. Al igual que las palabras «Gran Hermano» siguen estimulando la imaginación de aquellos a los que les preocupa un Estado con poderes excesivos, también la descripción del diseño panóptico nos sigue aportando pistas sobre cómo opera la vigilancia en el siglo XXI. Si Bauman está en lo cierto, entonces se ha acabado la era del «compromiso mutuo» en la que se enfrentaban empresarios y empleados: el nuevo espectáculo es un

drama más elusivo en el que «el poder puede moverse con la rapidez de una señal electrónica».

Los desafíos que plantea esta situación son tremendos. De entrada, la nueva vigilancia, basada en el procesamiento de la información, más que en lo que afirmaba Foucault[14], permite una nueva transparencia en la que no solamente los ciudadanos como tal sino todos nosotros, en cada uno de los roles que asumimos en nuestra vida cotidiana, somos constantemente controlados, observados, examinados, evaluados, valorados y juzgados. Pero no ocurre lo mismo en el sentido contrario. A medida que los detalles de nuestra vida cotidiana se hacen más transparentes para los organismos que nos vigilan, más difícil resulta discernir cuáles son sus propias actividades. A medida que el poder se mueve con la velocidad de las señales electrónicas en la fluidez de la modernidad líquida, el grado de transparencia crece para unos y disminuye para otros.

Sin embargo, este efecto no es necesariamente intencionado, ni por supuesto fruto de una conspiración. Parte de la opacidad de la nueva vigilancia tiene que ver con su carácter altamente sofisticado y los complejos flujos de datos dentro de y entre las distintas organizaciones. Otra parte se debe al nivel de secreto que envuelve la «seguridad nacional» o la competencia comercial. Por último, en lo que Bauman llama «el mundo *post*-panóptico de la modernidad líquida» gran parte de esa información personal que conseguían con tanto esfuerzo esas organizaciones ahora se la proporciona la gente, al usar su móvil, al comprar en los centros comerciales, al viajar por vacaciones, en los lugares de ocio o al navegar por internet. Pasamos nuestras tarjetas, repetimos nuestros códigos y mostramos nuestro documento de identidad de manera rutinaria, automáticamente, por voluntad propia.

Ahora bien, esto no lo explica todo. Porque al igual que existen profundas consecuencias sociales y políticas que se desprenden del panopticismo moderno, esas consecuencias sirven también a los amplios poderes *post*-panópticos de la modernidad líquida. Y si bien

la pérdida de privacidad es la primera cosa en la que pensamos cuando se trata de vigilancia, la privacidad no es probablemente la pérdida más significativa. No se pueden ignorar los problemas que plantean el anonimato, la confidencialidad y la privacidad, pero estos están relacionados con otros aspectos como la imparcialidad y la justicia, las libertades civiles y los derechos humanos. Porque, como veremos, la *clasificación social* es lo primero que consigue la vigilancia en la actualidad, para bien o para mal[15].

Por supuesto, existen ciertas continuidades entre las formas del poder de vigilancia más antiguas y las más recientes; cada una actúa para repartir oportunidades, recompensas y privilegios. Los principios del modelo panóptico sirvieron en el pasado para mantener la jerarquía y la distinción de clase, tanto en los hogares y en las escuelas como en las fábricas y en las cárceles[16]. Asimismo, y de manera paradójica, las corrientes y los torbellinos de la modernidad líquida de hoy pueden parecer arbitrarios y aleatorios, pero la lógica de la estadística y el *software* que organiza la vigilancia en la actualidad produce resultados extraordinariamente congruentes. Y no solamente —y de manera aterradora— descubren los «árabes» y los «musulmanes» que son objeto de muchos más controles «aleatorios» que los demás viajeros en los aeropuertos, sino que también, como demostró Oscar Gandy, la clasificación social que consiguen los que utilizan la vigilancia actual construye un mundo de «desventajas acumulativas»[17].

Pero nos estamos adelantando. Sugiero que el concepto de modernidad líquida ofrece un contexto más amplio para analizar la vigilancia que el mero desarrollo de la tecnología o el crecimiento del alcance del poder. La vigilancia, que aparece como una institución social clave de los tiempos modernos, comparte algunas formas y algunos elementos con las formas emergentes de la modernidad que Bauman llama «líquida». Por ello una de las vías para observar los nuevos patrones de la vigilancia reside en explorar sus vínculos con la modernidad líquida.

CONVERSANDO JUNTOS

Las conversaciones que siguen a continuación abordan una serie de tensiones y de paradojas en la vigilancia contemporánea, utilizando como perspectiva la metáfora «líquida» descrita anteriormente. Empezamos entonces el viaje justo donde estamos ahora, en el mundo de las relaciones mediadas por la electrónica. Bauman publicó un texto, con su ironía habitual, en el verano de 2011, «On never being alone again», que trataba de los drones de vigilancia y las redes sociales, y este tema nos llevó directamente al núcleo del asunto. Los drones pueden ser tan diminutos como un colibrí, pero el néctar que buscan son imágenes con una resolución cada vez mayor de lo que encuentran a su paso. Pero ¿por qué preocuparse por ello? De hecho, ya atentamos contra nuestro anonimato en Facebook y en otros medios sociales. Lo privado es ahora público, y puede ser celebrado y consumido por innumerables «amigos» y algún que otro «usuario».

Sin embargo, como ya señalamos antes, no podemos eludir la cuestión de las dimensiones *post*-panópticas de la modernidad líquida y tendremos que entrar de lleno en este debate. Eso significa situar nuestra discusión en torno al contraste entre la inamovilidad y la orientación espacial de la vigilancia sólida moderna frente a las señales dinámicas y cambiantes de las formas fluidas de hoy en día. ¿Hasta qué punto debemos seguir a Foucault, y en qué punto es preciso actualizarlo, ampliarlo o repudiarlo? Estas conversaciones también hilvanarán diversos temas: la relación de la metáfora con el concepto, los debates con Deleuze, Derrida y Agamben y, por supuesto, las repercusiones éticas y políticas de nuestras elecciones teóricas y conceptuales.

Por otra parte, también abordaremos las dimensiones tecnológicas, o más bien tecnosociales, de la vigilancia actual y, de nuevo, volveremos atrás para recordar el legado terrible y ambivalente de la modernidad sólida que expuso Bauman en *Modernidad y holocausto* (2011). ¿Es posible que la organización

meticulosa, la cuidadosa separación entre el burócrata y su víctima, y la eficacia mecánica de las operaciones realizadas en los trenes de ganado humano y en los campos de la muerte esté consagrada ahora no a la violencia física, sino a la clasificación de poblaciones por categorías para recibir un trato diferente? ¿Cómo producen las tecnologías electrónicas y las tecnologías en red esas consecuencias menos sangrientas pero no menos insidiosas, especialmente en el caso de los grupos ya marginados? En la actualidad, la lejanía, el distanciamiento y la automatización desempeñan cada uno su papel, asistidos por las computadoras.

Otra conversación aborda las formas de vigilancia relacionadas especialmente con la seguridad. En todo Occidente, el 11-S ha servido para amplificar las obsesiones existentes sobre seguridad y riesgo, si bien los acontecimientos del 11-S se interpretaron de manera bastante distinta a lo largo y ancho del mundo. Renunciamos aquí a la idea simplista de que las libertades civiles y la seguridad interactúan en un juego de suma cero o que solamente aquellos que tienen «algo que esconder» tienen algo que temer. Y enviamos una sonda para descubrir el complejo emergente de la vigilancia-seguridad, en el que la subcontratación de datos y la búsqueda de nuevos medios para su obtención conforman el mundo de la adquisición de datos y de las agencias de inteligencia, y en el que siguen dominando las armas clásicas del miedo y la sospecha.

Y en el caso de que se pregunten qué ha pasado con los temas baumanianos del consumismo y de la reproducción de la pobreza[18], que sepan que antes de acabar hablaremos de ello, a la vez que comprobaremos su importante relación con la vigilancia. Bauman ha demostrado una y otra vez cómo el consumo está en simbiosis con la producción de las divisiones sociales y también de las identidades sociales. Lo paradójico aquí reside en que, mientras el consumismo implica la placentera seducción de los consumidores, esta seducción es el resultado de la vigilancia sistemática a gran escala. Si este hecho no resultaba obvio con las anteriores bases de datos orientadas al *marketing*, la aparición de

Amazon, Facebook y Google muestra cuál es la situación actual. Pero de nuevo, aquí, nos estamos anticipando.

Cada tema planteado en esta conversación hace que surjan preguntas, no sólo sobre un correcto análisis de la vigilancia —¿es líquida?, ¿qué diferencia hay?—, sino también sobre los apremiantes desafíos éticos que acompañan ese análisis. Aprovechando los análisis de Bauman en *Ética posmoderna* (2003) y en otras obras, nos preguntaremos hasta qué punto la ética establecida o incluso normativa sirve para tratar con las realidades de la vigilancia contemporánea. ¿En qué medida son estas éticas capaces de integrar las pujantes realidades políticas de la vigilancia, tanto en las exigencias del gobierno para conseguir un acceso ilimitado a los datos personales de los proveedores de servicios de internet, como en la utilización de historiales médicos para retirar la cobertura del seguro a algunos pacientes?

La última conversación, sobre «empoderamiento y esperanza» nos lleva más allá de la vigilancia líquida (de hecho, las demás conversaciones también lo hacen, ¡no hemos podido evitarlo!). Pero los temas que abordamos en ella habían surgido varias veces en las conversaciones anteriores y hemos intentado tratarlos con mayor profundidad en esta conversación. Debo confesar que al llegar a este punto fui encontrando nuestras conversaciones transatlánticas cada vez más estimulantes —por no decir electrizantes— y esperaba las respuestas en vilo. Al mismo tiempo, cuando llegaban las aportaciones de Bauman (he de reconocer que con mayor rapidez que las mías), me preguntaba con cierta perplejidad cómo habíamos llegado a ese punto en la conversación. Pienso que, francamente, había cosas que mi querido amigo quería decir mientras que, por más que lo presionaba, no quería hablar de otras. Y me parece bien. Lo respeto al máximo por ello.

En todo este diálogo debo destacar que nos exploramos mutuamente, compartimos ideas y conocimientos, impulsados por la convicción general de que la teoría de la modernidad líquida aporta claves vitales para entender la vigilancia en la actualidad. Pero si

bien estuvimos de acuerdo sobre los principales asuntos que tratamos, discrepamos sin embargo sobre algunos puntos importantes. A pesar de ello, coincidimos en que valía la pena discutirlo.

DAVID LYON

1

DRONES Y MEDIOS SOCIALES

David Lyon: *Después de estos comentarios introductorios sobre la idea de vigilancia líquida, el primer tema que me gustaría abordar es el siguiente: en lo que usted llama el mundo de la modernidad líquida, la vigilancia adquirió varias y significativas formas nuevas, entre las que están, por ejemplo, los drones y los medios sociales, como ha apuntado recientemente en la entrada de un blog. Cada individuo produce información personal que es procesada, pero de maneras distintas. ¿Son estos medios complementarios, de manera que el uso inocente de uno de ellos nos expone a una involuntaria entrega de datos en otro ámbito, mediante los drones miniaturizados? Y ¿qué significan estos nuevos desarrollos para nuestro anonimato y nuestra invisibilidad relativa en el día a día?*

Zygmunt Bauman: Coincido en que el *post* al que hace referencia, que fue publicado hace unos meses en un blog de una página web sobre la Europa social, constituye un buen punto de partida. Espero que me perdonará si lo cito de manera extensa. En él yuxtapongo dos noticias publicadas el mismo día, el 19 de junio de 2011 —aunque como ninguna de ellas produjo titulares los lectores pueden no haber leído alguna de ellas o ninguna—. Como muchas noticias, ambas venían arrastradas por la corriente del «tsunami informativo» diario: sólo dos pequeñas gotas de agua en una avalancha de noticias que pretenden y esperan informar y

aclarar, cuando más bien sirven para oscurecer la visión y ofuscar la mirada…

Una de las noticias, escrita por Elisabeth Bumiller y Thom Shanker[19], hablaba del crecimiento espectacular del número de drones operativos del tamaño de una libélula, o de un colibrí confortablemente encaramado a un alféizar. Ambas figuras están concebidas, en la acertada expresión de Greg Parker, un ingeniero aeroespacial, «para ocultar a plena vista». La segunda noticia, escrita por Brian Stelter, proclamaba que internet era «el lugar en el que desaparecía el anonimato»[20]. Ambos textos se publicaron al unísono, ambos auguraban y presagiaban el fin de la invisibilidad y de la autonomía, los dos atributos de la privacidad. Aunque cada noticia se había escrito independientemente de la otra y sin conciencia de la existencia de la otra.

Los drones no tripulados, que llevan a cabo tareas de espionaje y de ataque por las que los aviones *Predator* se hicieron famosos («más de 1900 insurgentes de las áreas tribales de Pakistán fueron asesinados por drones norteamericanos desde 2006»), están viendo reducido su tamaño al de un pájaro, aunque sería mejor decir al de un insecto (el aleteo de las alas de un insecto es mucho más fácil de reproducir tecnológicamente que los movimientos de las alas de un pájaro y, de acuerdo con Michael L. Anderson, un estudiante de doctorado en tecnología de la navegación, las exquisitas habilidades aerodinámicas de la polilla esfinge, un insecto conocido por su capacidad para planear, fueron escogidas como meta en el último intento de diseño —no alcanzado aún, pero que seguramente lo será pronto— por su potencial para superar cualquier cosa «que nuestro torpe avión pueda hacer»).

Los drones de nueva generación permanecerán invisibles mientras todo lo demás está a la vista; estarán a salvo a costa de que todo lo demás se vuelva vulnerable. Según Peter Baker, un profesor de Ética de la Academia Naval de Estados Unidos, esos drones inaugurarán un «era *post*-heroica» en las guerras; pero para otros «éticos militares», ampliarán aún más la ya enorme

«desconexión entre la población norteamericana y sus guerras». Conseguirán, en otras palabras, un nuevo salto (el segundo después de la sustitución del servicio militar obligatorio por el ejército profesional) que hará más invisible la guerra para el país que la emprenda (ninguna vida nacional estará en peligro) y por ello mucho más fácil de dirigir —y sobre todo mucho más tentadora— gracias a la casi completa ausencia de daños colaterales o de costes políticos.

Los drones de la siguiente generación lo verán todo mientras permanecen confortablemente invisibles, tanto literal como metafóricamente. No existirá entonces lugar alguno a salvo de ser espiado. Para nadie. Ni siquiera los técnicos que envían drones en misiones de vuelo renunciarán a controlar sus movimientos y no podrán, incluso aunque se les presione, poner ninguna objeción ante la posibilidad de ser vigilado. Los drones «nuevos y mejorados» serán programados para volar por su cuenta, siguiendo itinerarios que elijan ellos mismos en el momento que quieran. El cielo será el único límite para la información que aportarán una vez que se pongan en marcha esta serie de drones.

Este aspecto de la nueva tecnología de espionaje y vigilancia, con capacidad para actuar a distancia y de forma autónoma, es lo que más preocupa a sus diseñadores, y provocó que esos periodistas expresaran su preocupación: se trata de «un tsunami de datos», que ya está abrumando al equipo de los cuarteles generales de la Fuerza Aérea y amenaza con superar su capacidad para digerir y absorber datos, con la posibilidad incluso de que se les vayan de las manos (o de las de cualquiera). Desde el 11-S, el número de horas que dedican los miembros de la Fuerza Aérea a reciclar la información aportada por los drones se ha incrementado un 3100 por ciento. Y cada día 1500 horas más de filmaciones se añaden al volumen de información que espera ser procesado. Cuando la vista de «pajita de refresco» (el tipo de visión reducida que se obtiene con el sistema de una sola cámara de los *Predator*) de los sensores de los drones sea sustituida por un sistema Gorgon

Stare («Mirada de Gorgona», tecnología de videocaptura formada por nueve cámaras) capaz de abarcar una ciudad entera de una vez (un cambio que se antoja inminente), se necesitarán 2000 analistas para procesar los datos de un solo dron, en lugar de los diecinueve analistas que desempeñan esa tarea en la actualidad. Pero, si me permite comentarlo, esto también significa que hallar un dato «interesante», o «relevante» en el archivo de estos «datos» supondrá mucho trabajo y también mucho dinero; y tampoco ningún objeto potencialmente interesante podrá evitar acabar en dicho archivo. Nadie sabrá con seguridad si un colibrí se ha posado alguna vez en su alféizar ni cuándo.

Al igual que ocurría con «la muerte del anonimato» gracias a internet, aquí también hay que matizar: sacrificamos nuestro derecho a la privacidad por propia voluntad. O quizá sólo accedemos a la pérdida de la privacidad porque nos parece un precio razonable por las maravillas que recibimos a cambio. O quizá la presión por entregar nuestra autonomía personal es tan irresistible, nos asemejamos tanto a las ovejas de un rebaño, que sólo unos cuantos individuos especialmente rebeldes, atrevidos, pugnaces y resueltos están preparados para intentar oponerse a ello. En cualquier caso, tenemos la elección, al menos nominalmente, de firmar una suerte de contrato entre dos partes, y también tenemos el derecho formal de protestar y demandar en caso de incumplimiento. Esto es algo que no está garantizado con los drones.

De todos modos, una vez que entramos, nos convertimos en presas del destino. Como observa Brian Stelter, «la inteligencia colectiva de los dos mil millones de usuarios de internet y las huellas digitales que tantos usuarios dejan en las páginas web, se combinan para hacer cada día más probable que cualquier vídeo embarazoso, cualquier foto íntima, y cualquier *e-mail* descortés se pueda atribuir a su fuente, quiera esta reconocerlo o no». Rich Lam, un fotógrafo *freelance* que tomó fotografías de los disturbios de Vancouver, tardó un día en rastrear e identificar a una pareja que aparecía en una de

sus fotos (por accidente) besándose apasionadamente. Todo aquello que es privado se hace hoy, potencialmente, en público. Y por ello está potencialmente disponible para consumo del público, y sigue disponible por un tiempo, que puede ser la eternidad, ya que internet «no está pensada para olvidar» nada de lo que en algún momento se ha grabado en alguno de sus servidores. «Esta erosión del anonimato es el producto de la multiplicación de los medios sociales, de las cámaras de vídeo de los móviles baratos, de los servidores gratis para almacenar fotos y vídeos, y quizá lo más importante, de un cambio de lo que la gente considera que debe ser público o lo que debe ser privado». Todos esos *gadgets* tecnológicos son, se nos dice, «fáciles de usar», aunque esta expresión muy utilizada en los anuncios signifique, si se examina con más atención, que se trata de un producto incompleto que necesita de la participación del usuario, al igual que los muebles de IKEA. Y además, añadiría, necesita la devoción entusiasta y el aplauso del usuario. Un Étienne de la Boétie contemporáneo no hubiera hablado de una servidumbre voluntaria, sino de servidumbre del «hazlo-tú-mismo»…

¿Qué conclusión se puede extraer de la comparación entre los operadores de los drones y los operadores de las cuentas de Facebook? ¿Entre estos dos tipos de operadores que actúan aparentemente en la intersección entre ambos propósitos y están impulsados por motivos ostensiblemente opuestos, aunque cooperan de forma plena, voluntaria y altamente efectiva para crear, sostener y extender lo que usted ha llamado, con tanto acierto, «clasificación social»? Creo que el elemento más destacable de la versión contemporánea de la vigilancia es el hecho de haber conseguido obligar, a la vez que persuadir, a los opuestos para que funcionen juntos, y así utilizarlos en beneficio de una misma realidad. Por un lado, la vieja estrategia panóptica («nunca sabrás cuándo estás siendo observado realmente y, por tanto, mentalmente te sentirás siempre observado») se ha convertido gradual pero firmemente, y en apariencia sin pausa, en una práctica casi

universal. Por el otro, con la pesadilla panóptica («nunca estoy solo») ahora refundida en la esperanza de «no volver a estar solo otra vez» (abandonado, ignorado y olvidado, boicoteado y excluido), el miedo a ser observado ha sido vencido por la alegría de ser noticia.

Ambos desarrollos, y sobre todo su reconciliación y cooperación para desempeñar la misma función, fueron posibles al sustituir el encarcelamiento y el confinamiento por la exclusión como máxima amenaza para la seguridad existencial y como máximo motivo de ansiedad. La condición de ser observado y visto cambió de categoría pasando de ser una amenaza a ser una tentación. La promesa de una visibilidad más amplia, la perspectiva de «estar al descubierto», a la vista de todos y visto por todos, encaja con la búsqueda más ávida de pruebas de reconocimiento social, y mediante ellas de existencia válida, esto es significativo. Tener toda nuestra persona, con lo bueno y lo malo, registrada y accesible al público parece ser el mejor antídoto profiláctico contra la exclusión, así como una poderosa vía para prevenir la posibilidad de expulsión. Es más, es esta una tentación a la que pocos sujetos con vidas sociales precarias podrán resistirse. Creo que la historia de los espectaculares éxitos recientes de las «páginas web sociales» ilustra perfectamente esta tendencia.

En realidad, Mark Zuckerberg, un alumno veinteañero de Harvard, tropezó con una suerte de mina de oro al inventar (algunos dicen «robar»)[21] la idea de Facebook y lanzarla, para el uso exclusivo de los alumnos de Harvard, en internet en febrero de 2004. Todo esto es bastante obvio. Pero ¿qué clase de oro descubrió el afortunado Mark, que continúa explotando con fabulosos, y crecientes, beneficios?

En el sitio oficial de Facebook se puede encontrar la siguiente descripción de los beneficios que proporciona atraer y seducir a esos quinientos millones de personas para pasar un momento de su vida en el espacio virtual de Facebook:

> Los usuarios pueden crear perfiles con fotos, listas de personas de interés, información de contactos y otra información personal. Los usuarios pueden comunicarse con amigos y con otros usuarios mediante mensajes públicos o privados y mediante una aplicación de chat. También pueden crear o unirse a grupos de interés y «páginas Me gusta» (antes llamadas «páginas de fans», hasta el 19 de abril de 2010), algunas de las cuales son creadas por empresas con fines publicitarios.

En otras palabras, lo que la legión de «usuarios activos» abrazó con entusiasmo cuando se unieron a las filas de Facebook fue la expectativa de dos cosas con las que habían soñado, aunque no sabían aún dónde buscarlas o encontrarlas, antes de (o hasta) que apareció la oferta en internet de Mark Zuckerberg para sus compañeros de Harvard. En primer lugar, debían sentirse demasiado solos como para estar cómodos, pero les pareció demasiado difícil escapar de su soledad con los medios a su alcance. En segundo lugar, debían sentirse dolorosamente abandonados, ignorados, olvidados, y además desviados a alguna vía muerta, exiliados y excluidos, pero de nuevo les pareció difícil, imposible, desprenderse de su odiado anonimato con los medios que tenían a su disposición. En ambos casos, Zuckerberg aportó los medios que hasta ahora habían echado terriblemente en falta y que habían buscado en vano. Y se lanzaron sobre esa oportunidad. Debían estar ya preparados para saltar, con los pies colocados en los tacos de salida, los músculos tensos y el oído alerta para el pistoletazo de salida.

Como Josh Rose, el director de creación digital de la agencia de publicidad Deutsch LA, comentó recientemente: «Internet no nos roba nuestra humanidad, la refleja. Internet no entra dentro de nosotros, nos muestra lo que hay dentro de nosotros»[22]. Tiene mucha razón. No podemos culpar al mensajero por lo que no nos gusta en el mensaje que nos ha entregado, pero no lo alabemos tampoco por lo que nos parece bien… Depende, después de todo, de las preferencias y de las animosidades del receptor, de sus sueños y de sus pesadillas, de sus esperanzas y sus temores, y si

se alegra o si le alegra o le desespera el mensaje. Lo que se aplica a los mensajes y a los mensajeros también es aplicable en cierto modo a las cosas que ofrecen internet y sus «mensajeros», la gente que aparece en nuestras pantallas y llama nuestra atención. En este caso, es el uso que nosotros —los «usuarios activos» de Facebook, que somos quinientos millones— hacemos de esos ofrecimientos lo que convierte a estos, y al impacto que tienen en nuestras vidas, en buenos o malos, beneficiosos o perjudiciales. Todo depende de lo que somos después; los *gadgets* técnicos sólo hacen nuestros deseos más o menos realistas y nuestra búsqueda más o menos rápida, y más o menos efectiva.

D. L.: *Sí, yo también estoy de acuerdo en que hay que prestar atención a lo que el uso de internet y los medios sociales revela sobre nuestras relaciones sociales, y no sólo porque nos da pistas sobre lo que está cambiando. Las cuestiones de «privacidad», por ejemplo, evolucionan constantemente y son mucho más complejas de lo que habíamos imaginado. Algo similar ocurre en la conexión entre la privacidad y el secreto, el segundo es un tema importante del clásico de la sociología Georg Simmel*[23]*. Para Simmel no divulgar información es crucial para desarrollar la interacción social; la manera en que nos relacionamos con los demás depende en gran medida de lo que sabemos sobre ellos. Pero el artículo de Simmel fue publicado por primera vez en inglés en 1906, y la discusión necesita actualizarse no sólo por las maneras en que los flujos de información se ven facilitados, bloqueados o encauzados hoy en día*[24]*, sino también por los nuevos desafíos que surgen en cuanto a los «secretos» y su impacto en el ámbito de los medios sociales*.

A finales del siglo xx se hicieron populares las ideas de Foucault sobre la «confesión». Foucault pensaba que la confesión —digamos, de un crimen— se había convertido en un criterio fundamental de verdad, algo sacado de las profundidades del ser de alguien. Examinó tanto los medios privados de confesión, por ejemplo ante un sacerdote, como los públicos que dan los titulares.

Tal como lo entendió Foucault, la confesión religiosa era literalmente «buena para el alma», mientras que sus homólogas seculares se preocupan por la salud personal y el bienestar. En cualquier caso, pensó Foucault, los individuos asumen un papel activo en su propia vigilancia. Ahora, imaginar qué habría pensado Foucault de los blogs exhibicionistas o del Facebook «íntimo» y si los hubiera considerado confesionales, es materia de debate. Por otra parte, lo que es «público» y lo que es «privado» constituye un problema. La confesión cristiana, susurrada al oído de otra persona, tiene que ver con la humildad. El blog, en cambio, se difunde para cualquiera que quiera leerlo y se trata de autopromoción. Tiene que ver con la publicidad, o al menos con lo público.

Z. B.: Hay una profunda diferencia entre el concepto premoderno (medieval) de la confesión —que es principalmente la admisión de la culpa por algo ya sabido por los torturadores, físicos o mentales, que lo sonsacan como una rectificación o una confirmación de la verdad, en tanto que atributo de los superiores de la comunidad— y su acepción moderna, esto es, como manifestación, externalización y afirmación de una «verdad interna», de la autenticidad del «yo», el fundamento de la individualidad y de la privacidad individual. En la práctica, sin embargo, el surgimiento de la actual sociedad confesional constituye un asunto ambivalente. Esta sociedad confesional ha marcado el triunfo final de la privacidad, un invento esencialmente moderno, aunque también el principio de su vertiginosa caída desde la cima de su gloria. Fue su hora de gloria (pírrica, eso sí): la privacidad invadió, conquistó y colonizó el ámbito público; pero a costa de perder su derecho al secreto, que es su característica definitoria y su privilegio más querido y ferozmente defendido.

Un secreto, como las demás posesiones personales, es por definición esa parte del conocimiento que se impide y prohíbe compartir con los demás y/o que se controla celosamente. El secreto fija y delimita la frontera de la privacidad, entendida esta

como el dominio propio de cada uno, el territorio de la soberanía exclusiva, dentro del cual cada uno tiene el poder total e indivisible para decidir «quién y qué soy», y desde el cual cada uno puede intentar una y otra vez que sus decisiones sean reconocidas y respetadas. Sin embargo, en un giro de 180 grados que realizamos respecto de los hábitos de nuestros antepasados, perdimos la valentía, la energía, y sobre todo la voluntad de seguir defendiendo estos derechos, esos fundamentos insustituibles de la autonomía individual.

En la actualidad, no nos asusta tanto la posibilidad de traición o violación de nuestra privacidad como lo contrario: que no existan vías de conocimiento de la misma. El área de la privacidad se ha convertido así en un lugar de confinamiento, y el propietario de un espacio privado es sentenciado, condenado y abandonado a su suerte: entregado a una situación caracterizada por la ausencia de oyentes ávidos por conseguir información y descubrir los secretos escondidos tras las murallas de su privacidad, para exponerlos al público y convertirlos en propiedad compartida, una propiedad que todos quieren compartir. *Parece que no disfrutamos de tener secretos*, a menos que sean la clase de secretos que pueden hacer crecer nuestro ego porque atraen la atención de los investigadores y los editores de las tertulias televisivas, las primeras planas de los tabloides y las portadas de las revistas del corazón.

«La esencia de las redes sociales está en el intercambio de información personal». Los usuarios se alegran de «revelar detalles íntimos de su vida personal», «colgar información detallada» y «compartir fotografías». Se estima que el 61 por ciento de los adolescentes británicos de entre 13 y 17 años «tienen un perfil personal en una red social» que les permite «socializar en línea»[25].

En el Reino Unido, un lugar en que la utilización popular de tecnología electrónica avanzada está a ciberaños de la de Extremo Oriente, los usuarios siguen confiando en las «redes sociales» para expresar su derecho a decidir, y todavía lo consideran un medio de rebelión juvenil y de autoafirmación. Pero en Corea del Sur, por

ejemplo, donde gran parte de la vida social ya se práctica de manera rutinaria a través de la red (o más bien donde la vida *social* ya se ha convertido en una vida *electrónica* o *cibervida*, y donde la mayor parte de la «vida social» se practica principalmente a través de un ordenador, un iPod o un móvil, y sólo de manera secundaria con otros seres humanos de carne y hueso), los jóvenes tienen claro que no disfrutan de tanta libertad para decidir. En su mundo, vivir la vida social electrónicamente ya no es una elección sino una necesidad sin prácticamente alternativas. Y la «muerte social» aguarda para aquellos pocos que no hayan conseguido aún registrarse en el Cyworld, el cibermercado surcoreano líder en la «cultura de mostrar y comentar».

Sería un error grave, sin embargo, suponer que esa tendencia hacia la exhibición pública de «uno mismo» y la disposición para aceptarlo sean manifestaciones puramente generacionales, propias de los adolescentes, que tienen una facilidad natural para establecerse en la «red» (un término que está sustituyendo con cada vez mayor rapidez el de «sociedad» tanto en el discurso social científico como en el popular) y quedarse en ella, aunque no tienen muy clara la mejor manera de conseguirlo. La nueva tendencia a la confesión pública no se puede explicar únicamente por la edad. Como resumió hace poco Eugène Enriquez, a partir de un número creciente de pruebas que lo demuestran, procedentes de todos los sectores del moderno mundo líquido de los consumidores:

> […] siempre y cuando no se olvide que lo que antes era invisible —el espacio íntimo o la vida interior de cada uno— se toma ahora para presentarlo en el ámbito público (principalmente en la televisión, pero también en el ámbito literario), se puede entender que aquellos que se preocupan por su invisibilidad acaban siendo excluidos, relegados, o sospechosos de un crimen. La desnudez física, social y psicológica es la nueva norma[26].

Los adolescentes provistos de confesionarios electrónicos portátiles son aprendices que aprenden a vivir en una sociedad

confesional, una sociedad en la que se elimina la frontera que antes separaba lo privado de lo público, que convierte la exposición pública de lo privado en una virtud pública y en una obligación, y también que excluye de la comunicación pública a cualquiera que se resista a ser reducido a sus confidencias privadas, junto con todos aquellos que se niegan a hacer confidencias.

Ya en los años veinte del pasado siglo, cuando la inminente transformación de la sociedad de productores en una sociedad de consumidores se hallaba en estado embrionario o como mucho en una estado incipiente, y era por tanto ignorada por los observadores menos atentos y perspicaces, Siegfried Kracauer, un pensador dotado de una extraordinaria habilidad para atisbar lo apenas visible e intuir las tendencias futuras envueltas en las modas pasajeras y las revistas, hizo el siguiente comentario:

> La carrera hacia los numerosos salones de belleza surgidos en parte por motivos existenciales y el uso de los productos cosméticos no siempre es un lujo. El miedo a ser relegado por obsoleto lleva a las señoras y a los señores a teñirse el pelo, mientras los mayores de cuarenta años hacen deporte para mantener la línea. «Cómo puedo ponerme guapo», reza el título de una publicación recientemente aparecida en el mercado; los anuncios en los periódicos nos muestran maneras «de mantenerse joven y guapo ahora y siempre»[27].

Las costumbres emergentes que registró Kracauer en los años veinte como un fenómeno digno de reseñar se han extendido como la pólvora desde entonces, convirtiéndose en norma (o al menos en un sueño) en todo el planeta. Ochenta años más tarde, Germaine Greer observó que «incluso en los sitios más apartados del oeste de China, las mujeres han cambiado sus trajes de tres piezas por los sujetadores con relleno y las faldas sexis, han rizado y teñido su pelo liso y ahorrado para comprar productos cosméticos. Lo llamaron “liberalización”»[28].

Las colegialas y los colegiales se volcaron de manera entusiasta en exhibir sus cualidades con el objetivo de captar la atención y

quizá ganarse con ello el reconocimiento y la aprobación necesarios para seguir en el juego de la socialización; los clientes que amplían sus registros y su límite de crédito para conseguir un mejor servicio; o los inmigrantes que quieren emigrar y abren tiendas de dulces para demostrar que existe demanda para sus servicios y así ver aceptada su solicitud de entrada: estas tres categorías de personas, en apariencia tan distintas, al igual que muchas otras categorías obligadas a venderse en el mercado y que intentan venderse al mejor postor, son tentadas, empujadas o forzadas a promocionarse como un *material* atractivo y deseable, y deben entonces usar todos los medios a su alcance para ampliar el valor de mercado de los bienes que están vendiendo. Y el producto que están intentando poner en el mercado, promocionar y vender son *ellos mismos*.

Son *promotores de bienes* y a la vez son los *bienes que promueven*. Son, al mismo tiempo, la mercancía y los agentes de *marketing* de esa mercancía, los bienes y sus transportistas (y déjeme añadir que cualquier académico que se haya postulado para un empleo o una subvención se reconocerá sin dificultades en esta descripción). Sea cual sea la categoría en la que les coloquen los hacedores de estadísticas, todos se mueven en el mismo espacio social conocido como el *mercado*. Y bajo cualquier rúbrica bajo la que se sitúen sus preocupaciones los clasificadores gubernamentales o los periodistas de investigación, la actividad que están practicando cada uno de ellos (por necesidad o por elección propia, o por ambas generalmente) es el *marketing*. La prueba que tienen que pasar para obtener los premios sociales que persiguen les obliga a *reconvertirse en bienes*, es decir, en productos capaces de llamar la atención, y atraer la *demanda* y los *consumidores*.

«Consumir» significa hoy en día no tanto un placer como invertir en la pertenencia social propia, que en esta sociedad de consumidores se traduce por «vendibilidad», obteniendo cualidades para las que ya existe una demanda en el mercado, o reciclando aquellas que ya se tienen en bienes para los que se puede crear una demanda. Muchos bienes de consumo ofertados en el mercado

obtienen su atractivo y su poder para conseguir consumidores fieles por su carácter genuino o artificial, explícitamente enunciado u oblicuamente implícito, de valor de *inversión*. Su promesa de mejorar el atractivo, y por lo tanto el precio en el mercado, de sus compradores está inscrito —en caracteres pequeños o grandes, o al menos entre líneas— en la descripción de cada producto. Esto incluye aquellos productos cuya compra se plantea mayoritariamente o incluso exclusivamente en nombre del puro placer del consumidor. El consumo es una inversión en todo aquello que importa para el «valor social» individual y la autoestima.

El principal propósito, quizá el propósito decisivo del consumo en una sociedad de consumidores (aunque raramente se diga de forma explícita y más raramente aún sea objeto de debate público) no es la satisfacción de las necesidades, de los deseos y de las carencias, sino la conversión o la reconversión del consumidor en un bien, *transformando el estatus de los consumidores en el de bienes vendibles*. Por eso, pasar la prueba del consumidor constituye una condición de admisión no negociable para ingresar en una sociedad modelada a imagen y semejanza del mercado. Pasar la prueba es la precondición *no-contractual* para todas las relaciones *contractuales* que se constituyen o se formalizan en la red de relaciones llamada «sociedad de consumidores». Es esta condición, sin que existan excepciones y sin posibilidad de resistencia, la que convierte todas las relaciones entre compradores y vendedores en una totalidad imaginada; y que, más concretamente, permite a esa totalidad ser experimentada como una totalidad llamada «sociedad» —una entidad a la que se puede atribuir la capacidad para «pedir» y obligar a los actores a obedecerla—, y que se la considere como un «hecho social» en el sentido durkheimiano.

Permítame repetirlo: *los miembros de la sociedad de consumidores son ellos mismos unos bienes*, y es la cualidad de ser un bien de consumo lo que los convierte en miembros de derecho de esa sociedad. Convertirse y seguir siendo un bien vendible es el objetivo máximo del consumidor, aunque en general sea de manera

latente y pocas veces consciente, salvo cuando se declara de forma explícita. Su potencial para incrementar su precio en el mercado es el criterio por el cual se evalúa el atractivo de los bienes del consumidor, es decir, los objetos potenciales o efectivos que despiertan el deseo de los demás consumidores. «Hacerse a uno mismo un bien vendible» es un trabajo de cada uno, y un deber individual. Destaquemos aquí que «*hacerse* a uno mismo», no solamente *convertirse*, constituye el desafío y la tarea por hacer.

Ser miembro de una sociedad de consumidores es una tarea abrumadora y un combate que no tiene fin. El miedo a no encajar ha sido desplazado por el miedo a ser insuficiente, pero no se ha hecho menos inquietante por ello. Los mercados de consumidores intentan capitalizar ese miedo, y las empresas que producen bienes de consumo compiten por el estatus de empresa más fiable para guiar y ayudar a sus clientes, inmersos en un esfuerzo sin fin por superar el reto. Y esas mismas empresas aportan las «herramientas», los instrumentos requeridos, para llevar a cabo la tarea de «autofabricación». Los bienes que se presentan como «herramientas» para su utilización individual en la toma de decisiones son en realidad decisiones ya tomadas con anterioridad. Ya estaban construidas antes de que el individuo haga su elección (presentada como una oportunidad). Es absurdo pensar que esas herramientas hacen realmente posible la elección de alguna meta. Estos instrumentos son la cristalización de una «necesidad» irresistible, que, antes como ahora, los hombres deben conocer, obedecer, y aprender a obedecer para ser libres…

El increíble éxito[29] de Facebook, ¿no se debe en parte a su rol de mercado en el que, cada día, esa acuciante necesidad encuentra una estimulante libertad para elegir?

D. L.: *Usted destacó hace un momento que Gran Bretaña se situaba por detrás de un país como Corea del Sur en cuanto a la medida en que las relaciones entre los jóvenes se producen por medios electrónicos. Es verdad, por supuesto, que la penetración en*

el mercado —como lo llaman— de los medios móviles y de Cyworld (el equivalente coreano de Facebook) es mayor en Corea del Sur que en el Reino Unido, pero ¿podemos dudar de que el Reino Unido no la alcance en un futuro próximo? No lo creo. Sin embargo, «alcanzar» no es posiblemente la mejor manera de describir el fenómeno, porque de hecho estamos hablando de dos cosas distintas. Cyworld y Facebook no son lo mismo. Su dinámica es diferente por historia y por cultura.

Pero en ambos casos se plantean preguntas difíciles de contestar. La sociología debe adaptarse al mundo digital, o no será capaz de investigar o teorizar amplias franjas de la actividad cultural. De entrada, el simple hecho de la dependencia tecnológica ha de encontrar un sitio dentro de cualquier explicación sociológica que se precie. Son tantas las relaciones que en parte —o completamente— se desarrollan a través de la red que una sociología sin Facebook y compañía resultará sencillamente inadecuada. Sea cual sea la opinión que las generaciones mayores tienen de él, Facebook se ha convertido en poco tiempo en un medio básico para comunicar —para «conectar», como acierta a decir el propio Facebook— y constituye hoy una dimensión de la vida cotidiana de millones de personas.

Daniel Miller, por ejemplo, en su último libro, Tales from Facebook (2011), *muestra cómo este medio digital encaja con la vida social de manera bastante profunda. Las parejas pueden mirar Facebook para averiguar si su «estatus de relaciones» ha permanecido intacto o ha sido modificado por el clic del ratón de otro usuario. En los cuentos de Miller, una pareja echa la culpa a Facebook por influir en su ruptura, aunque siguen usándolo. Incluso a este nivel, existen visos de vigilancia aunque sea de baja intensidad, en la medida en que las parejas echan un vistazo a la competencia y se mueven conforme a lo que parece ser información creíble en la pantalla*.

Así que la sociología ha de tener en cuenta lo digital. Pero una cosa es observar cómo crece rápidamente el fenómeno de la

mediación electrónica, e incluso ver de qué manera, tanto en el trabajo como en el ocio, como en las relaciones a muchos niveles y grados de intensidad, debe tenerse en cuenta ese medio nuevo, y otra muy distinta enfrentarse a este fenómeno de manera crítica con todas sus implicaciones, y proponer una perspectiva crítica del mismo. Y de entrada, usted no ha ocultado la preocupación que le causa el carácter aparentemente efímero y fragmentario de las relaciones que parece favorecer —o al menos facilitar— este nuevo medio.

Por supuesto, usted no es el único en decirlo. Sherry Turkle, que alabó las posibilidades de los nuevos medios electrónicos, por su papel en el desarrollo de lo que ella denominó The Second Self [El segundo yo]*, y que continuó de una manera fascinante en* La vida en pantalla: la construcción de la identidad en la era de internet (1997), *a mediados de los años noventa, ha cambiado últimamente su postura en* Alone Together*. Como apunta: «Hoy en día, en que no estamos seguros de nuestras relaciones y en que nuestra intimidad nos angustia, recurrimos a la tecnología como medio para tener relaciones a la vez que para protegernos de ellas»*[30]*. Su idea clave es que esperamos más de la tecnología y menos de los demás*.

Estoy de acuerdo en que la sociología ha de ser crítica y debe analizar lo que está ocurriendo realmente. El trabajo de Sherry Turkle se ha vuelto más crítico de lo que era. Pero las dudas sobre lo que los sociólogos deberían analizar en las relaciones digitales toma otro cariz cuando pensamos en este nuevo medio desde el enfoque de la vigilancia. No es que las relaciones predigitales estuvieran exentas de vigilancia —en absoluto—, sino que en la actualidad algunas clases de vigilancia son prácticamente una parte de la mediación digital de las relaciones. Y esto es cierto a varios niveles, desde el acoso diario (considerado ahora como no negativo) en los medios sociales, hasta los layers *en las páginas web y otras acciones de control en línea, que también afectan a las relaciones*[31]*.*

Así que mi pregunta tiene que ver con en qué medida las relaciones digitalmente mediadas seguirán influidas por el factor técnico, o si lo digital puede dar un soporte a lo social. Esto tiene que ver en gran medida con mi propio trabajo sobre la vigilancia, porque siempre he pensado que uno de los problemas clave de la vigilancia contemporánea es su enfoque miope sobre el control, que excluye cualquier preocupación por la protección*. Si las tecnologías electrónicas sirven con demasiada frecuencia para amplificar algunos de los aspectos más cuestionables de la vigilancia burocrática (a distancia, menos personalizada, algo que discutiremos más tarde) ¿debemos concluir que cualquier nueva vigilancia erosiona lo social? O, de manera alternativa (algo que también discutiremos más tarde), ¿existen formas responsables o incluso protectoras de vigilancia digital?*

Z. B.: Tiene toda la razón en plantear estas preguntas. Nuestra vida (y de manera creciente si retrocedemos desde las generaciones mayores hasta las más jóvenes) está dividida entre dos universos, el *online* y el *offline*, y tiene definitivamente dos centros. Como nuestras vidas se mueven de un universo a otro —y cada universo tiene un contenido propio y unas reglas de actuación propias—, tendemos a utilizar el mismo material lingüístico cuando estamos en uno y en otro, sin ser conscientes del cambio de campos semánticos en cada uno de ellos. Por consiguiente, no se puede evitar la interpenetración. La experiencia obtenida en un universo acaba reformulando la axiología que guía los valores del otro. Una parte de la vida pasada en uno de los dos universos no se puede describir correctamente, y su significado no puede ser entendido, ni tampoco entendidas su lógica ni su dinámica, sin referirse al papel que tiene, en su constitución, el segundo universo. Cada idea relacionada con los procesos vitales cotidianos llevará casi siempre la marca de su bipolaridad.

Josh Rose, al que he mencionado antes, como si hubiera escuchado sus preocupaciones (y, también debo decir las mías),

también comentó:

> Recientemente pregunté a mis amigos de Facebook:
> «Twitter, Facebook, Foursquare… ¿os hacen sentir más cerca de la gente o más lejos?». Recibí muchas respuestas y pareció que había tocado un tema sensible de nuestra generación. ¿Cuál es el efecto de internet y de los medios sociales en nuestra humanidad? Desde un punto de vista exterior, los intercambios digitales parecen fríos e inhumanos. Nadie lo niega. Y sin duda, entre abrazar a alguien y «dar un toque» sobre él, creo que todos estamos de acuerdo en cuál nos hace sentir mejor. El grueso de las respuestas a mi pregunta de Facebook se puede resumir en lo que dice mi amigo Jason, que escribió: «Más cerca de la gente de la que estoy más alejado». Un minuto más tarde, escribió: «Pero quizá más lejos de las personas más cercanas». Y después añadió: «Me he hecho un lío». Y es para estar confuso. Actualmente vivimos en una paradoja, en la que dos realidades aparentemente conflictivas existen codo con codo. Los medios sociales nos acercan a la vez que nos distancian.

Sin duda, Rose procuraba enunciar ideas sin ambigüedades, como haría cualquiera en el caso de algo tan fundamental a la vez que aleatorio como comparar el intercambio de los «escasos» hechos de la «cercanía» *offline* con los de la «cercanía» masiva *online*. La «cercanía» exterior quizá era más satisfactoria, aunque consumía más energía y tiempo, y planteara riesgos; la «cercanía» virtual es mucho más rápida, apenas requiere esfuerzo y está casi exenta de riesgos, pero muchos encuentran que no es tan capaz de satisfacer por completo la necesidad de sentirse acompañado. Ganas algo, pierdes otra cosa, y es muy difícil decidir si las ganancias compensan las pérdidas. Además, no se puede tomar aquí una decisión definitiva, pues esta resultará tan frágil y provisional como la «cercanía» que se haya elegido.

Lo que uno consigue es una red, no una «comunidad». Como se dará cuenta tarde o temprano (siempre, por supuesto, que no haya olvidado o no haya aprendido en qué consiste una «comunidad», tan ocupado como estaba en juntar y separar redes), una red y una comunidad son tan diferentes como las peras de las manzanas.

Pertenecer a una comunidad es un estado mucho más seguro y fiable que tener una red, aunque ciertamente con más restricciones y obligaciones. La comunidad lo observa a uno de cerca y le deja poco margen de maniobra (le pueden desterrar y exiliar, pero eso no significa que uno pueda decidirlo por voluntad propia). Pero una red se preocupará poco, o nada en absoluto, sobre si obedece o no las normas (en caso de que tuviera normas que obedecer, algo que, en la mayoría de casos no ocurre), lo cual le da a uno mucho más margen de maniobra, y no le penaliza por irse. Se puede confiar en que en una comunidad «la amistad de verdad se conoce en la necesidad». Pero las redes sirven básicamente para compartir la diversión, y su disposición para venirle a ayudar a uno en caso de un problema no relacionado con ese «centro de interés» no debería ponerse a prueba, y si ocurre no superará la prueba en la mayoría de los casos. Al final, la elección está entre la seguridad y la libertad: necesitamos ambas, pero no podemos tener una sin sacrificar al menos una parte de la otra. Y cuanto más tenemos de una, menos tenemos de la otra. En términos de seguridad, las comunidades tradicionales baten a las redes por goleada. En términos de libertad, se da el resultado contrario (después de todo, sólo necesitamos darle a la tecla «suprimir» o decidir dejar de contestar a los mensajes para librarnos de las interferencias).

Por otra parte, está esa enorme, profunda e inconmensurable diferencia entre «abrazar» y «dar un toque» a alguien, como dice Rose… En otras palabras, entre el tipo de «cercanía» que uno encuentra *online* y su prototipo *offline*: entre la profundidad y la superficialidad, entre el calor y la frialdad, entre lo sincero y lo mecánico… Elegimos, y en muchos casos seguiremos eligiendo, y no podemos evitar elegir, pero es mejor escoger sabiendo que estamos escogiendo. Y estar preparados para pagar el precio de nuestra elección. Esto es al menos lo que Rose parece asumir, y no tengo nada que oponer a sus argumentos. La conclusión es parecida a la que formula Sherry Turkle, en el pasaje que usted cita: «Hoy en día, inseguros en nuestras relaciones y angustiados por

nuestra intimidad, recurrimos a la tecnología para tener relaciones a la vez que para protegernos de ellas».

¿Son cercanos o distantes los nombres y las fotos a los que los usuarios de Facebook llaman «amigos»? Un «usuario activo», totalmente entregado a Facebook, presumió recientemente de que había conseguido hacer 500 nuevos amigos en un día, algo que supera lo que yo he conseguido en los ochenta y seis años que dura mi larga vida. Pero como insiste el profesor Robin Dunbar, un antropólogo evolucionista de Oxford, «nuestras mentes no están diseñadas (por la evolución) para permitirnos tener más de un limitado número de personas en nuestro mundo social». Dunbar incluso ha llegado a calcular un número: encontró que «la mayoría de nosotros puede mantener solamente en torno a 150 relaciones de valor». Como era de esperar, él llama a ese límite impuesto por la evolución (biológica) el Número Dunbar. Este es el límite que la evolución biológica determinó para nuestros ancestros remotos, donde se detuvo, o al menos donde se frenó bastante, y donde tomó el relevo su más hábil, ágil y diestra, y sobre todo con más recursos y menos paciente sucesora, la llamada «evolución cultural» (que es la evolución organizada, formada y dirigida por los propios humanos, a través del proceso de enseñanza y de aprendizaje antes que por el cambio genético).

Hay que saber que 150 es probablemente el número máximo de seres que pueden convivir, permanecer juntas y cooperar de forma eficiente si sobreviven cazando y recolectando. El tamaño de un grupo protohumano no podía cruzar ese límite mágico sin apelar, o más bien conjurar, fuerzas y (¡sí!) herramientas que superaran las garras y los colmillos. Sin aquellas fuerzas y herramientas, llamadas «culturales», la proximidad continua de muchos individuos se habría hecho insostenible, y también habría sido imposible «tener en cuenta» a ese gran número de personas. «Imaginar» totalidades más amplias de las que son asequibles a los sentidos no era posible porque entonces no era concebible. La mente no necesitaba desarrollar ningún sentido que no tuviera la posibilidad de utilizar.

¿Coincidió el salto cultural con el fin del «Número Dunbar»? ¿Constituyó el primer acto de transgresión de los «límites naturales» la superación de ese número? Y puesto que la transgresión de límites (sean estos naturales o autoimpuestos) es un rasgo definitorio de una cultura y de su modo de ser, ¿constituye este acto también el acta de nacimiento de la cultura?[32]

Las redes electrónicas de amistad prometían romper con las insuperables limitaciones de la sociabilidad establecidas por nuestra dotación genética. Pero, afirma Dunbar, no lo hicieron y no lo harán. Y esa promesa está condenada a no cumplirse. «Sí —afirma Dunbar en un artículo del 25 de diciembre de 2010 aparecido en el *New York Times*—, puedes tener 500, 1000 o incluso 5000 “amigos” en tu página de Facebook, pero todos salvo los principales 150 no pasan de ser meros *voyeurs* que observan tu vida cotidiana». Entre esos miles de amigos de Facebook, «las relaciones significativas», sean estás electrónicas o vividas en el mundo real, se reducen como antes a los límites insuperables del Número Dunbar. El beneficio que realmente ofrece Facebook y similares, los sitios web sociales, es que ayudan a mantener un núcleo duro de amistades en el contexto de un mundo que se mueve y cambia con rapidez.

Nuestros más lejanos ancestros lo tenían fácil: tanto ellos como sus allegados solían ocupar todos la misma zona desde la cuna hasta la tumba, estaban muy cerca unos de otros y dentro de un radio alcanzable, y eran visibles los unos para los otros. Esta suerte de, digamos, fundamento «topográfico» se da raramente en la actualidad incluso en las relaciones que duran una vida, y es aún más raro que supere la prueba del tiempo, dada su vulnerabilidad frente a las vicisitudes vitales de los individuos. Afortunadamente, hoy tenemos maneras de «mantenernos en contacto» que son clara y llanamente «extraterritoriales», e independientes del grado y la frecuencia de la proximidad física. «Facebook y las otras redes sociales, y no sólo ellos —sugiere Dunbar— nos permiten mantener las amistades que sin esos sitios pronto se marchitarían». Pero este no es el único beneficio que producen estas redes: «Nos permiten

reintegrarnos en nuestras redes de manera que, más que formar parte de varios subgrupos de amigos, podemos reconstruir, *aunque sea virtualmente*, el tipo de comunidades rurales en las que todos conocen a todos» (la cursiva es añadida). En el caso de la amistad a cualquier nivel, Dunbar asume, aunque no con tantas palabras, que la idea de Marshall McLuhan de que «el medio es el mensaje» ha sido refutada; aunque su otra idea principal, la de la evolución hacia una «aldea global», esta sí se hizo realidad. Aunque sea virtualmente…

Hay razones para suponer que son precisamente estos beneficios de seguridad y tranquilidad los que han provocado la inmensa popularidad de los sitios de redes sociales, convirtiendo de la noche a la mañana a su principal promotor, Mark Elliot Zuckerberg, en multimillonario. Y fueron esos beneficios los que han permitido que la tendencia moderna hacia la ley del mínimo esfuerzo, la comodidad y el confort consigan, finalmente, conquistar y colonizar la hasta ahora terca y apasionadamente independiente tierra de las relaciones humanas. Lo han convertido en un lugar sin riesgo, o casi, haciendo que ninguna persona indeseable se quede más tiempo de lo debido. Por último, han conseguido la hazaña de cuadrar el círculo, y quedarse con el pastel a la vez que se lo comían: al limpiar el mundo de las relaciones de cualquier condicionamiento se han deshecho de la molesta mosca de la indisolubilidad eliminando la dulce miel de la solidaridad humana.

D. L.: *Me siento identificado con gran parte de lo que dice, Zygmunt. Pero en mi caso, soy totalmente consciente del hecho de que no formo parte de la generación de Facebook. Soy lo que llaman un «inmigrante digital» que ha tenido que aprender a moverse por una cultura nueva, y no un nativo digital, para quien Facebook es un camino natural e indispensable para conectarse con los demás. Por supuesto, podemos observar de qué forma los usuarios de Facebook son mercantilizados; la palabra «amigo», tal como la entendemos habitualmente, es un término incongruente si*

se aplica a miles de personas. Y como instrumento de vigilancia, Facebook no sólo consigue datos utilizables de los usuarios, sino que también, y de manera brillante, les permite realizar las clasificaciones iniciales para identificarlos como «amigos». ¡Se trata, por tanto, de vigilar! Pero es demasiado fácil ver cómo la gente es utilizada por Facebook y olvidar que, igualmente, la gente utiliza Facebook, constantemente, con entusiasmo, y de manera adictiva.

En los estudios sobre vigilancia resulta demasiado fácil concluir que se engaña a los usuarios de Facebook (o a cualquiera que esté en la misma situación). Tenemos que reconocer que los aficionados a las redes sociales obtienen beneficios conectivos de sus posts*, mensajes, fotos, actualizaciones, gustos y toques, aunque a la vez da la impresión de que la manera en que sus datos son rastreados y capturados reduce notablemente el valor de su disfrute. Por eso me preguntaba si querría comentar un par de cuestiones que me parecen pertinentes en relación con este asunto*.

La primera cuestión es la siguiente: ¿Cómo se explica la gran popularidad de las redes sociales? ¿Es posible que en el moderno mundo de las relaciones a corto plazo, el compromiso provisional, y los altos niveles de movilidad y de velocidad, las redes sociales llenen un vacío (aunque sea de manera inadecuada)? Las antiguas comunidades presenciales de las aldeas, donde todo el mundo conoce a todo el mundo, existen en la novelas históricas idealizadas o, para algunos, constituyen un recuerdo claustrofóbico. Pero el deseo de hacer amigos, aunque sean superficiales, o al menos de establecer conexiones humanas, siempre es fuerte y quizá se ha visto incrementado por algunas pérdidas en la «comunidad».

La segunda cuestión es la siguiente: Si los medios sociales son usados activamente *por la gente para cumplir sus propios objetivos, entonces ¿qué ocurre cuando esos objetivos propios se oponen a las empresas o a los gobiernos que son quienes en principio podrían* usarlos*?*

Consideremos estos ejemplos: Una campaña en Twitter de McDonald que anime a contar historias que digan lo bien que se

come en sus establecimientos, y que fracasa porque los clientes descontentos aprovechan la oportunidad para quejarse de que la comida es mala y el servicio deficiente[33]*. Si los usuarios y Facebook tienen conflictos, estos casi siempre tienen que ver con cómo se utiliza la información personal. Muchas nuevas aplicaciones de Facebook como Beacon o Timeline han encendido las iras de los usuarios, desafiando incluso a los bomberos de Facebook, hábiles para apagar incendios. A otro nivel, las redes sociales se usaron masivamente en muchas protestas y movimientos de defensa de la democracia, desde la llamada Primavera Árabe hasta el movimiento Occupy de 2011. Por supuesto, esto también permite a las autoridades seguir la pista de los manifestantes, pero ¿hace más ineficaces las redes sociales para la organización de los movimientos?*

Esta es una cuestión compleja, lo reconozco, y usted ya ha apuntado que los medios sociales son buenos sobre todo creando redes. *Estas* se caracterizan por los vínculos *débiles que se establecen, pero que sirven para hacer crecer la participación o la aparición de ideas e información nuevas e innovadoras —para molestar a McDonald's por ejemplo—. Pero ¿quizá estos vínculos son diferentes de los vínculos, fuertes, que tienden a favorecer la persistencia, el sacrificio y la asunción de riesgos?*[34] *Y, sin embargo, parece que algunas de estas redes crean lazos más fuertes de compromiso, como se puede ver en algunos países de la Primavera Árabe*.

Z. B.: Lo que usted está diciendo es que un cuchillo se puede utilizar para cortar el pan y para cortar gargantas… Y sin duda tiene razón. Pero no se cortan igual panes que gargantas si ese cuchillo son las conexiones/desconexiones *online*, o las integraciones/separaciones, y de lo que más he hablado yo es del tema de la interacción interpersonal y de los lazos interpersonales a los que se aplica ese cuchillo concreto. Y especialmente en el modo en que se produce su particular efecto de «el medio es el mensaje».

Permítame ilustrar brevemente esta ambigüedad con el caso del sexo practicado mediante la red. Y déjeme para ello referirme a la observación del brillante y riguroso Jean Claude Kaufmann que dice que, gracias a la «computerización» de las citas y los encuentros sexuales, el sexo «confunde hoy más que nunca». Jean-Claude Kaufmann da en el clavo. Él apunta:

> Según la idea romántica, todo empieza con un sentimiento, que luego se convierte en un deseo. El amor (a través del matrimonio) lleva al sexo. En la actualidad parece que tenemos dos opciones: podemos disfrutar del sexo como una actividad de ocio, o podemos considerarlo como un compromiso a largo plazo. La primera opción significa que el autocontrol tiene que ver con evitar el compromiso: tenemos cuidado de no enamorarnos (demasiado) […] La frontera entre el sexo y el sentimiento está cada vez menos clara[35].

Kaufmann intenta poner de manifiesto esta confusión, pero no intenta desenredar ese nudo gordiano que siempre se ha resistido a cualquier intento de desenredarlo…

Ambas opciones, apunta Kaufmann, se corresponden con dos modelos conflictivos de «individualidad». Según él, los individuos que pretenden optar por ambas opciones se verán empujados en dos direcciones distintas. Por una parte, está el «modelo económico, que asume que los individuos siempre actúan conforme a un interés propio racional […] El modelo alternativo se apoya en el amor […] Este modelo permite al individuo abandonar su viejo yo egotista y dedicarse a otros». (Esta descripción del amor, sin embargo, para mí no es del todo correcta: es posible que el modelo «económico» y el del «amor» sean opuestos, pero de la manera en que se oponen el egoísmo y el altruismo. Se trata más bien de que el modelo «económico» plantea el egoísmo y el altruismo —«ser bueno con uno mismo» y «ser bueno con los demás»— como dos actitudes en conflicto; mientras que en el amor los dos enemigos aparentemente irreconciliables se juntan, se mezclan y se combinan. Y ya no son separables o distinguible el uno del otro).

La primera opción surge a partir de la «ilusión consumista»:

> […] se nos hizo creer que podíamos escoger a un hombre (o a una mujer) igual que podemos escoger un yogur en el supermercado. Pero el amor no funciona así. El amor no puede encajar en el consumismo, y eso es probablemente algo bueno. La diferencia entre un hombre y un yogur es que una mujer no puede introducir a un hombre en su vida y esperar que todo siga igual.

Pero, gracias a la «ilusión consumista»,

> todo parece muy seguro. Ella puede entrar con un solo clic, y salir con otro clic […] Una persona provista de un ratón imagina que tiene el control completo y absoluto de sus contactos sociales […] Todos los obstáculos típicos parecen haberse desvanecido, y se abre un mundo de infinitas posibilidades […] Una mujer en la red es como un niño al que se deja suelto en una pastelería.

Todo parece en orden, seguro y bonito, a menos que… Pues sí, hay un problema: a menos que aparezcan los sentimientos, surja el amor y se nuble el juicio.

En algunos momentos, Kaufmann tiende peligrosamente a atribuir la responsabilidad de esta confusión a la facilidad y la docilidad del ratón, y a la revolución digital que impulsa esa confusión en todos los usuarios. Pero también es consciente de que las raíces del problema se sitúan a un nivel mucho más profundo: el dilema existencial al que la sociedad actual arroja sus miembros.

Al final Kaufmann alcanza una conclusión correcta: «La sociedad está obsesionada con la búsqueda del placer, tiene afición a la aventura y está interesada en nuevas y más intensas sensaciones, pero también necesita la estabilidad y la seguridad que nos impide tomar ciertos riesgos y de ir demasiado lejos. Por eso la situación actual parece tan contradictoria». Bueno, no sólo lo parece. Es contradictoria. Tan contradictoria como la necesidad de libertad y la necesidad de aventura, y como las herramientas sociales existentes

y las estrategias para satisfacer cada una de estas necesidades, pero difícilmente ambas a la vez.

Todos tenemos un vínculo doble, un enredo sin una salida clara o inocua. Si optamos por la seguridad, tenemos que abandonar muchas de las experiencias soñadas que las nuevas libertades sexuales nos prometen, y que con frecuencia nos dan. Sin embargo, si elegimos la libertad, tendremos que olvidarnos de encontrar una pareja que nos sujete la mano cuando transitemos por terrenos pantanosos y movedizos. Entre las dos opciones, hay un gran vacío, ¡una desbordante caja de Pandora! La maldición de las citas de internet tiene el mismo origen que lo que las hace mágicas, como sugiere con acierto Kaufmann. Esas citas emanan de una «zona intermedia en la que nada está realmente predeterminado (y) donde nadie sabe lo que va ocurrir con antelación». En otras palabras, emanan de un espacio en el que cualquier cosa puede ocurrir, pero en el que no puede hacerse nada con un grado de certeza, confianza y seguridad, por pequeño que sea.

Los ordenadores no tienen la culpa, contrariamente a lo que algunos de sus críticos dicen, de que sirvan para «navegar» y no para profundizar y comprender. Los ordenadores deben su fulgurante triunfo a que ofrecen a sus usuarios una mejor oportunidad de hacer lo que siempre desearon pero no pudieron hacer por no tener los instrumentos adecuados. Pero tampoco son los salvadores, como sus entusiastas proclaman. Y este desorden procede de la manera en que nuestro malestar existencial es tratado y utilizado por el tipo de sociedad que hemos construido a la vez que nos construía. Y para salirnos de esta confusión (si es que eso es posible) necesitamos algo más que cambiar las herramientas, las cuales, en definitiva, sólo nos ayudan a hacer lo que estaríamos intentando hacer de todas formas, ya sea en la industria artesanal de la moda o utilizando la última tecnología punta.

El fenómeno de los tuits y de los blogs que reúnen a la gente en las calles y las plazas públicas ilustra la misma ambigüedad. Lo que primero fue ensayado verbalmente en Facebook y Twitter se

experimenta ahora en carne y hueso. Y sin perder los rasgos que lo hicieron tan atractivo cuando se practicaba en la red: la habilidad para disfrutar el presente sin hipotecar el futuro. Esto es, derechos sin obligaciones.

La abrumadora y embriagadora experiencia de estar juntos y, quizá, es muy temprano para decirlo, la solidaridad. Ese cambio, que ya está ocurriendo, significa lo siguiente: ya no estaremos solos. Y habrá costado tan poco conseguirlo: tan sólo pulsando unas teclas más para escribir «solidaridad» en vez de esa palabra tan fea que es «soledad». La solidaridad a demanda, y que dura tanto como dura la demanda (y ni un minuto más). La solidaridad no tanto de compartir una causa escogida como la solidaridad de tener una causa: tú y yo y todos los demás («los demás», es decir, la gente de la plaza) con un objetivo, y la vida con un significado.

Hace unos meses, los jóvenes instalados en tiendas de campaña alrededor de Wall Street enviaron una carta de invitación a Lech Walesa, el legendario líder del también legendario movimiento polaco Solidaridad, conocido por haber iniciado el desmantelamiento del Imperio soviético a través de la acción de los trabajadores de los astilleros, los mineros y los trabajadores fabriles, que se mantuvieron tenazmente en sus astilleros, sus minas y sus fábricas hasta que se satisficieron sus reivindicaciones. En esa carta, los jóvenes reunidos en las calles y las plazas de Wall Street destacaban que eran estudiantes y sindicalistas de varias razas y con una gran variedad de recorridos vitales e ideas políticas, únicamente unidos por su deseo de «restaurar la pureza moral de la economía norteamericana»; que no tenían líder ni guía, si no era el convencimiento de que el 99 por ciento de los norteamericanos no podían ni querrían tolerar mucho más tiempo la rapacidad y la avaricia del 1 por ciento. Los autores de la carta decían que Solidaridad, en Polonia, había sido el ejemplo de cómo los muros y las barreras podían ser destruidos y cómo lo imposible podía hacerse posible. Y ese era el ejemplo que intentaban seguir.

Las mismas palabras o parecidas podrían haber escrito los jóvenes, y no tan jóvenes, del movimiento de los indignados del 15 de Mayo que llenaron las plazas de Madrid y sus homólogos en 951 ciudades de más de 90 países. Ninguno de estos movimientos tiene un líder, sus entusiastas componentes proceden de los sitios más diversos, de distintas razas, religiones y campos políticos, unidos solamente por su rechazo a las cosas que están ocurriendo. Cada uno de ellos tiene una única barrera o muro en su cabeza que quiere atacar y derribar. Esas barreras varían de un país a otro, pero todas son consideradas como los obstáculos que obstruyen el camino hacia una sociedad mejor, menos inhóspita para la humanidad, y menos tolerante con la inhumanidad. Cada una de estas barreras es vista como el obstáculo cuyo desmantelamiento está ligado al fin de todo el sufrimiento que arrastran los manifestantes. Es necesario derribarlas para poner en movimiento toda la cadena de acontecimientos. Qué forma adoptarán las cosas una vez que se haya producido ese derribo y se haya limpiado el espacio para la construcción de una sociedad nueva y mejorada. Como suelen decir los ingleses: «Cruzaremos ese puente cuando lleguemos a él».

En esta combinación en la que coincide el objetivo sencillo de demolición con la visión de una imagen vaga del mundo después de la demolición, se encuentra la fuerza de la gente de la calle, así como su debilidad. Ya tenemos numerosas pruebas de que los movimientos de los indignados son poderosos en la tarea de demolición; sin embargo, aún no sabemos gran cosa sobre su capacidad para diseñar y construir. Hace unos meses todos miramos con el aliento contenido y una creciente admiración el maravilloso espectáculo de la Primavera Árabe. Estamos a finales de octubre cuando escribo estas líneas, pero aún estamos esperando, hasta ahora en vano, la llegada del Verano Árabe…

Y Wall Street no se resintió apenas de «ser ocupada» por los visitantes *offline* del mundo *online*.

2

LA VIGILANCIA LÍQUIDA COMO DISEÑO *POST*-PANÓPTICO

David Lyon: *A los que se acercan por primera vez al estudio en serio de la vigilancia, la idea del modelo panóptico les parece brillante. Esta es en primer lugar una teoría sobre cómo funciona la vigilancia, y, en un segundo lugar, una manera de situar la vigilancia dentro de la historia de la modernidad. Para Foucault, quien presentó al público el modelo panóptico como una clave para entender el surgimiento de las sociedades modernas autodisciplinadas, este modelo panóptico era esencial*.

Sin embargo, para los pocos que llevan estudiando la vigilancia desde hace tiempo, la mera mención del modelo panóptico provoca murmullos de desaprobación. Para ellos, mucha gente esperó demasiado del diseño panóptico, con la consecuencia de que esta figura acabó resultando inútil para explicar correctamente la vigilancia. Así que ahora nos topamos con diseños panópticos y superpanópticos electrónicos y también con variaciones como el sinóptico o el polióptico. ¡Basta ya! Kevin Haggerty afirma: «¡Derribemos esos muros!»[36]*. En la actualidad, existen límites tanto históricos como lógicos a la utilidad de la imagen del panóptico.*

Sin duda, Foucault hizo algunas observaciones importantes y fascinantes sobre el diseño panóptico, y mostró que es realmente un espejo de la modernidad en algunos aspectos significativos.

Entendió que, en ese modelo, la disciplina era clave: controlar el «alma» para cambiar el comportamiento y la motivación. Hay algo llamativo, e irresistible, en su afirmación: «El que está sometido a un campo de visibilidad, y lo sabe, reproduce por su cuenta las coacciones del poder; las hace operar espontáneamente sobre sí mismo; inscribe en sí mismo la relación de poder en la cual desempeña simultáneamente los dos papeles. Se convierte en el principio de su propio sometimiento»[37]*. De esta forma, y también lo dice Foucault, la visibilidad se convierte en una trampa, pero una trampa que también nosotros ayudamos a construir. Para aquel que intente aplicar el esquema panóptico a la reflexión actual sobre la vigilancia, esta sola idea ya merecería la pena ser explorada. ¿Cómo integramos en nosotros el poder de la vigilancia cuando nos conectamos, usamos una tarjeta de crédito, mostramos nuestro pasaporte o pedimos una ayuda a la administración?*

Foucault también nos ayuda, ciertamente, a ver cómo las relaciones de poder caracterizan cualquier situación social; y no solamente aquellas en las que se intenta controlar o dirigir la población —como es el caso de la policía o de los agentes de aduanas— de manera explícita y obvia. Así, no sorprende que se dé, por ejemplo, una vigilancia de los consumidores mediante bases de datos pensadas para el marketing descritas como «panópticas», como las llamó acertadamente Oscar Gandy, en su obra sobre The Panoptic Sort: A Political Economy of Personal Information[38]*. Aquí, por supuesto, la relación con el principio panóptico original resulta un tanto forzada (ya volveremos sobre esto)*.

Pero el intento de utilizar el modelo panóptico en la actualidad también puede producir resultados aparentemente paradójicos. La exploración que hace Lorna Rhodes de las cárceles de máxima seguridad, por ejemplo, la lleva a concluir que el diseño panóptico nos puede «programar a todos»[39]*. Rhodes describe que la experiencia de la cárcel de máxima seguridad impulsa a algunos reclusos a mutilarse; la «manipulación calculada» del diseño panóptico sobre los cuerpos provoca un efecto opuesto. Al sentir*

sus cuerpos como abandonados, esos reclusos utilizan sus cuerpos para afirmarse. Reaccionan contra la visibilidad negativa, que busca la sumisión, con actos pensados para afirmar su visibilidad[40]*.*

Por otra parte, en el trabajo de Oscar Gandy, y más recientemente en el de Mark Andrejevic[41]*, el modelo panóptico se considera desde la perspectiva del consumidor. Es esta la última estancia del continuum de la vigilancia. En el* marketing *a partir de bases de datos, el objetivo es hacer creer a los clientes potenciales que son importantes cuando lo importante es clasificarlos y, por supuesto, sacarles más dinero en las futuras compras. Aquí, la individualización se convierte claramente en un bien; si existe un poder panóptico, este está al servicio de los comerciantes, que intentan adormecer y engañar al incauto. Pero los hallazgos de Gandy y Andrejevic sugieren que, en general, estas técnicas funcionan. Son un elemento destacado dentro de la floreciente y lucrativa industria del marketing*.

Así pues, se da aquí una paradoja: la vertiente dura del modelo panóptico puede generar reacciones de rechazo y resistencia contra lo que Foucault llama la producción de «cuerpos dóciles», mientras que su vertiente blanda parece seducir a los participantes, que muestran con ella una sorprendente conformidad de la que, además, son indudablemente conscientes[42]*. Este tipo de paradoja plantea cuestiones vitales sobre el cuerpo y la tecnología, sobre el poder productivo y la resistencia activa, y sobre el ocultamiento o la visión del otro, entre otras. Pero también crean dudas preocupantes sobre la utilidad real del análisis del modelo panóptico para la realidad actual.*

Por esta razón le quiero preguntar sobre el diseño panóptico, Zygmunt. Después de todo, lleva mucho más tiempo que yo escribiendo sobre este tema y ha recurrido a la crítica del esquema panóptico muchas veces como un medio para destacar cómo la modernidad contemporánea se ha alejado de sus formas anteriores. Es más, usted entiende el modelo panóptico como parte de la historia «anterior», cuyo «después» es la modernidad líquida de hoy.

El mundo de lo fijo se ha disuelto en varias corrientes; la dispersión de las disciplinas se ha disuelto en nuevos espacios, y nuevas situaciones.

Empezaré con esta pregunta general antes de abordar otras más específicas: ¿El advenimiento de la vigilancia líquida implica olvidar el modelo panóptico?

Zygmunt Bauman: Por mi parte, no comparto las preocupaciones de Kevin Haggerty… Hace ya unas cuantas décadas que me vacuné contra alarmas como esta y de otro tipo, y fui advertido por el gran psicólogo Gordon Allport de que los humanos nunca resolvemos ningún problema, solamente nos aburrimos de ellos. Y las llamadas al olvido se han convertido desde entonces en los más frecuentes cantos de sirena, a la vez que en los más engañosos con los que machacan nuestros oídos desde los altavoces de la era de la modernidad líquida…

Tal como yo lo veo, el modelo panóptico está vivo y goza de buena salud, y de hecho está dotado de una musculatura mejorada electrónicamente, como la de un *ciborg*, lo cual lo hace tan fuerte que ni Bentham, ni siquiera Foucault, hubieran sido capaces de imaginarlo. Pero también es cierto que ha dejado de ser el patrón universal o la estrategia de dominación que esos dos autores creían que era en sus respectivas épocas. Ya ni siquiera es el patrón o estrategia principal, o el más utilizado. El patrón panóptico se ha desplazado y se utiliza con las partes «inmanejables» de la sociedad, es decir, en las prisiones, los campos, las clínicas psiquiátricas y otras «instituciones totales», en el sentido que Erving Goffman da a esta expresión. Su funcionamiento actual ha sido descrito de manera soberbia, y para mí definitiva, por Loïc Wacquant. En otras palabras, las prácticas que se inspiran en el esquema panóptico se limitan a los lugares con humanos clasificados como inútiles, y pura y simplemente «excluidos», y donde la incapacitación de los cuerpos, más que su aprovechamiento para un trabajo útil, es el único objetivo.

Si tenemos esto en cuenta, la conclusión de Lorna Rhode no parece ya tan «paradójica». La cooperación de los mandados siempre es bienvenida por los que mandan, y forma parte de sus cálculos. Y la inmolación y las heridas autoinfligidas, todo lo que lleve a la autodestrucción, no es más que el objetivo implícito o explícito de las técnicas panópticas cuando estas se aplican a elementos inútiles y no aprovechables. Lo más probable es que este tipo de cooperación por parte de las víctimas no sea mal visto, ni reprobado ni lamentado, por mucho que se pueda expresar lo contrario. El espíritu de los que dirigen es que los dirigidos cumplan su parte (y los reclusos de las prisiones de máxima seguridad se apresuran a cumplirla). La «totalidad» de este tipo de instituciones totales se manifiesta precisamente en que la única manera posible de «autoafirmarse» de los dirigidos es hacer con sus propias manos lo que los que dirigen quieren conseguir. Los precedentes, si se necesita alguno, fueron los prisioneros que se lanzaban por su propia voluntad contra las vallas de alta tensión en Auschwitz. ¡Pero nadie sugirió entonces ni posteriormente que de este modo «la manipulación calculada» producía su contrario!

No estoy seguro de si Étienne de la Boétie existió, o si Michel de Montaigne lo inventó para librarse de la amenaza de ser condenado por escribir un texto extremadamente peligroso, rebelde y subversivo (todavía no se ha aclarado este asunto). Pero quienquiera que sea su autor, la lectura del *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* sigue valiendo la pena, especialmente para aquellos a los que los deslumbran las novedades y no ven una continuidad detrás de las discontinuidades.

Quienquiera que sea el autor, él o ella, presagió la estratagema que se llevó a cabo varios siglos más tarde, hasta alcanzar casi la perfección en la moderna sociedad líquida de los consumidores. Todo —los patrones de dominación, la filosofía y los preceptos pragmáticos de dirección, los vehículos de control social, el propio concepto de poder (es decir, la manera de manipular las probabilidades para incrementar la posibilidad de conductas

deseables y reducir al mínimo las posibilidades de que ocurra lo contrario)— parece ir en la misma dirección. Todo evoluciona desde la obligación forzosa hacia la tentación y la seducción, desde la regulación normativa hacia las relaciones públicas, desde el control policial hacia la promoción del deseo. Y todo lleva a traspasar el papel principal en la consecución de los objetivos y los buenos resultados de los jefes a los subordinados, de los supervisores a los supervisados, de los vigilantes a los vigilados, en fin, de los dirigentes a los dirigidos.

Y ha surgido otra tendencia que se relaciona estrechamente con la primera, y que con frecuencia se resume en el exagerado y poco aclarador dilema del palo o la zanahoria. Pero esta se manifiesta en numerosos cambios fundamentales, y sobre todo en la transferencia al asalariado de la disciplina, la rutina, la uniformidad y la reducción de las opciones. Y la predeterminación de las elecciones de los subordinados se ha hecho mediante medios dirigidos a su facultad racional de buscar recompensas y evitar castigos, a la vez que apelando a las facultades, esencialmente «irracionales», de la iniciativa, la innovación, la experimentación, la autoafirmación, la emocionalidad, el placer y la búsqueda de entretenimiento. Mientras que Bentham vio que la clave para el éxito empresarial era reducir las opciones de los reclusos del panóptico a las opciones más básicas de un trabajo repetitivo o de uno aburrido, a un plato de alubias o a los tormentos del hambre, los principales empresarios contemporáneos vieron en el sistema que se les recomendaba algo abominable y un imperdonable desperdicio de recursos del capital en la gestión de las muchas idiosincrasias personales. Pero ahora es la racionalidad humana, unida a la supresión de las indomables emociones, lo que los principales empresarios, siguiendo el espíritu de los tiempos, rechazarían por ser de una irracionalidad inexcusable…

Considerando la burocracia como la mayor encarnación de la racionalidad moderna, Max Weber procedió a enumerar los elementos que toda organización de la actividad humana debe

adquirir y llevar a su perfección, además de las estrictas jerarquías de mando e información, con el objetivo de acercarse al tipo ideal de la burocracia y alcanzar su máxima racionalidad. En el primer puesto de la lista de Weber estaba la exclusión de cualquier lealtad personal, compromisos, creencias y preferencias que no fueran las consideradas relevantes para servir al propósito de la organización; todo lo «personal», lo que no estaba determinado por los estatutos de la compañía, tenía que dejarse a la entrada del edificio, por así decirlo, y se recogía después de haber finalizado el «tiempo de oficina». En la actualidad, cuando el centro de gravedad, es decir, la carga de la prueba y de la responsabilidad por el resultado, ha sido abandonada por los directivos, en cuanto que líderes de equipo y jefes de unidades, sobre los hombros de los demás trabajadores, o «externalizados», «subcontratados» o «transferidos» lateralmente y valorados de acuerdo con un patrón vendedor-comprador, antes que desde la perspectiva de la relación entre jefe y subordinado, el objetivo es aprovechar la totalidad de la personalidad del subalterno y todo su tiempo para los propósitos de la compañía. Esta nueva situación es vista, no sin razón, como mucho más conveniente y beneficiosa que las conocidas y notoriamente costosas, rígidas, restrictivas y excesivamente laboriosas medidas panópticas. La servidumbre, junto con la vigilancia de las prestaciones veinticuatro horas al día, y siete días a la semana, se está convirtiendo pura y simplemente en un trabajo que desempeña por su cuenta cada subordinado. La construcción, la puesta en marcha y el mantenimiento de los diseños panópticos ha pasado de ser una responsabilidad de los jefes a ser un recurso contenido en la letra pequeña de cualquier contrato de trabajo.

En resumidas cuentas, al igual que los caracoles transportan sus casas, también los empleados del nuevo mundo moderno líquido deben crear y cargar con sus propios panópticos individuales. Se ha cargado sobre los empleados y sobre cualquier otro tipo de subordinados la responsabilidad total e incondicional de mantener y asegurar el funcionamiento del dispositivo panóptico sin

interrupciones (dejar el móvil o el iPhone en casa cuando nos vamos a dar una vuelta, y con ello dejar de estar constantemente y a la entera disposición de nuestro superior, constituye una falta grave). Seducidos por el encanto de los mercados de consumo y asustados por la nueva libertad de desaparecer que se toman sus jefes, junto con los trabajos que se ofrecen, los subordinados están tan acostumbrados a su nuevo papel de autocontroladores que hacen inútiles las torres de control del esquema de Bentham y Foucault.

D. L.: *Le he oído decir, Zygmunt, que el modelo panóptico clásico es una cosa del pasado para la mayoría del norte globalizado, excepto en la medida en que esa mayoría tiene que cargar con sus «panópticos personales». El panóptico clásico sólo se observa realmente en los márgenes, especialmente en las áreas urbanas donde los pobres, como afirma Wacquant, están «segregados». Y estoy totalmente de acuerdo con usted en que las formas más acusadas de algo sospechoso de ser definido como un esquema panóptico siguen ocultándose en esos lugares. El «panopticismo social» de Wacquant se encuentra en los programas que plantean la promoción del bienestar de los hogares pobres pero que en la práctica los someten a una «forma de vigilancia punitiva aún más precisa y penetrante»*[43]*. Este tipo de fenómeno se hace visible también en el libro de John Gilliom* Overseers of the Poor*, en el que examina cómo las mujeres que reciben prestaciones sociales son objeto de programas de ayuda social asistidos por ordenador altamente invasivos (aunque, de forma misteriosa pero poco sorprendente, dichas mujeres encuentran maneras para subvertir el sistema por el bien de sus hijos*[44]*).*

Sigamos, por tanto, un poco más este hilo antes de que le pregunte por una o dos de las otras variantes contemporáneas en el análisis del diseño panóptico que nos permiten abrir nuestro análisis a una realidad más amplia. Usted sugiere que el diseño panóptico todavía se puede hallar en los márgenes, en las instituciones totales y en las que se asimilan a estas. El trabajo de Wacquant se centra

*en el panopticismo social en las áreas urbanas en decadencia o marginadas, tanto en el Sur como en el Norte globalizados. Pero ¿piensa usted que se les puede aplicar el mismo tipo de análisis a grupos marginales como, por ejemplo, los posibles inmigrantes, los sospechosos de «terrorismo» y otros sujetos que son objeto de los más recientes sistemas de «seguridad»? Una variante de la que habla Didier Bigo es la de «banóptico» (*ban*, exclusión) y se aplica precisamente a los marginales globales*.

Simplificando, Bigo propone el «banóptico» para indicar cómo las tecnologías de elaboración de perfiles se utilizan para determinar quién debe ser objeto de una vigilancia estricta. Pero este planteamiento tiene su base en un complejo análisis teórico de cómo una nueva «(in)seguridad globalizada» está emergiendo de las actividades coordinadas de los «gestores de la preocupación», como la policía, los agentes de aduanas y las compañías aéreas. Las burocracias transnacionales de vigilancia y control, sean de negocios o políticas, trabajan ahora a distancia para rastrear y controlar los movimientos de la población. En conjunto, estos discursos, prácticas, construcciones físicas y normas forman un complejo aparato interconectado, o lo que Foucault llamaba un dispositif*. El resultado no es un panóptico global sino un «banóptico», combinando la idea de «exclusión» de Jean Luc Nancy en el sentido en que la desarrolló Agamben, con la idea de «óptico» de Foucault. Su* dispositif *muestra quién es aceptado y quién no, creando categorías de personas excluidas no sólo por un determinado Estado-nación, sino por un conglomerado amorfo y no unificado de poderes globales. Y ese conjunto opera virtualmente, utilizando bases de datos interconectadas, para canalizar los flujos de datos, especialmente datos sobre lo que todavía no ha pasado, como en la película y el libro* Minority Report.

Al igual que usted, Bigo sostiene que hoy en día no existe ninguna manifestación centralizada del diseño panóptico y que si existe el dispositif *es de modo fragmentado y heterogéneo. Actúa a través del Estado y de entidades corporativas, que junto con las*

demás agencias «contribuyen a reforzar la informática y los datos biométricos como modos de vigilancia centrados en los movimientos de los individuos de un país a otro»[45]*. Para Bigo, esta situación constituye una forma de inseguridad a nivel transnacional (y no un panóptico en absoluto). Y dentro de ella, Bigo analiza los discursos (riesgos y grados de amenaza, enemigos interiores, etc.), las instituciones, las estructuras sobre las que se asienta (desde los centros de detención hasta las puertas de embarque de los aeropuertos), las leyes y las medidas administrativas que singularizan algún grupo para aplicarle un tratamiento específico. La función estratégica del diagrama del banóptico consiste en determinar una minoría como «excluida». Y sus tres elementos constituyen un poder excepcional en el seno de las sociedades liberales (el estado de emergencia que se convierte en la regla), la selección (que excluye a ciertos grupos, o a categorías enteras de personas excluidas, por su comportamiento social futuro) y la normalización de los grupos no excluidos (mediante la creencia en la libre circulación de bienes, capital, información y personas). El banóptico actúa en los espacios globalizados que superan el Estado-nación, por lo que los efectos del poder y la resistencia ya no se dan sólo entre el Estado y la sociedad*.

Bigo considera que en este punto —la división entre lo que llamamos «globales y locales»— su trabajo y el suyo convergen. Sin embargo, se pregunta si usted no subestima las vías por las que «los globales» se normalizan dentro del «imperativo de la movilidad» mediante alguna de las estrategias relacionadas dentro del mismo dispositif*. Los discursos sobre la libre circulación normalizan a la mayoría. Por supuesto, sigue sin ser un panóptico, pero ayuda a entender por qué sus «globales» practican sus modos de vida peripatéticos como lo hacen* y (*añadiría yo) por qué llegan a pensar que el banóptico es necesario para los demás. (¿Quizá son esos «panópticos personales» con los que carga la mayoría a los que alude usted?). Bigo habla de todo este entramado en relación con las actividades de aquellos a los que él llama «los gestores de*

la preocupación» —los profesionales de la seguridad y otros— que son los que están más próximos al dispositif *que controla y vigila los grupos que no pertenecen a la mayoría*.

Así pues, mi pregunta es la siguiente: ¿Qué le parecen estas variaciones sobre el tema del panóptico, que reconocen el significado del dispositif *de Foucault pero pretenden ir más allá para adaptarlo a las actuales economías tecnológicas globalizadas? ¿Nos ayudan a desentrañar lo que está ocurriendo en nuestros modernos tiempos líquidos? En ese caso, ¿se aproximaría este análisis a lo que usted defiende (y analiza, por ejemplo, en* Globalization), *o no*?

Z. B.: Bigo se centra en migrantes involuntarios, pero la tecnología de vigilancia instalada en los puestos fronterizos sólo es uno de los ejemplos de un banóptico (por cierto, encuentro que «banóptico» es un término acertado, aunque tenga más que ver con un juego de palabras que con la lógica semántica). Él banóptico es sólo un modo de pensar la vigilancia, en el que los instrumentos de vigilancia se dedican a «mantener lejos», en vez de «mantener dentro», como hacía el panóptico, y que se nutre y crece con el imparable crecimiento de las preocupaciones *securitarias*, y no de la necesidad de *disciplinar*, como era el caso del panóptico. He sugerido que las cámaras de videovigilancia que rodean las urbanizaciones y que pueblan los centros comerciales son el modelo principal —el más común— tipo de dispositivos banópticos con los que el banóptico cubre las entradas a esas partes del mundo en las que una vigilancia más sencilla es suficiente para mantener y reproducir el «orden». En primer lugar, el banóptico impide el acceso a todos aquellos que no poseen ninguno de los dispositivos individualizados de vigilancia (como la tarjeta de crédito o la Blackberry), es decir, a aquellos de los que no se puede esperar que practiquen esa vigilancia por su propia cuenta. Estos individuos (mejor dicho, *categorías* de individuos) deben ser «asistidos por el poder», es decir, ayudados a comportarse de acuerdo con los

modelos de comportamiento de los «espacios defendibles». Otra función de los dispositivos banópticos, no menos importante, es detectar cuanto antes a aquellos individuos que muestran signos de no querer comportarse como es debido o que planean abrir una brecha en esos modelos.

En otras palabras, la tecnología de vigilancia actual se desarrolla en dos frentes, y sirve a dos objetivos estratégicamente opuestos: por un lado, el del confinamiento (o «mantener dentro de la valla»), y por el otro, el de la exclusión (o «mantener más allá de la valla»). La aparición entre las masas globales de exiliados, refugiados, demandantes de asilo —o de pan y agua— podría incluso estimular *ambos* tipos de tecnología de la vigilancia (supongo que Bigo estará de acuerdo conmigo en esto). En su último libro, Michel Agier expuso el resultado de su investigación de diez años en los campos de refugiados diseminados por África y América Latina, así como en los «centros de detención» europeos para inmigrantes definidos como «ilegales» o atrapados en un estatus «sin leyes, ni derechos» de los «demandantes de asilo»[46]. Agier concluye que setenta años después de «la mala suerte» de Walter Benjamin (como Hanna Arendt denominó el final de su huida en la frontera franco-española, que acabó en su suicidio) ha perdido gran parte de su carácter «extraordinario», aparte de su aparente singularidad. Ya en 1950, las estadísticas oficiales globales habían contado un millón de refugiados (sobre todo desplazados por guerras). Hoy en día, una estimación conservadora del número de «personas en tránsito» alcanza los 12 millones, pero se prevé que habrá cerca de *mil millones* de refugiados-deportados-exiliados en los campos situados en territorio de nadie en el año 2050.

«Estar en tránsito» es, por supuesto, una expresión irónica cuando se aplica al grupo que representa Walter Benjamin y a las rápidas crecientes masas que constituyen sus réplicas. Por definición, la idea de «tránsito» supone un proceso con un final, en un espacio de tiempo con un principio y un final, un *passage* desde un «aquí» espacial, temporal, o espacial y temporal, a un «allí».

Pero estos son precisamente los atributos que se niega a la condición de «refugiado», condición que se define y se diferencia de y en oposición a la «norma» por la ausencia de dichos atributos. Un campo de refugiados no es una «estación de tránsito», ni un hostal, ni un motel en un viaje de aquí a allí. Es una estación de término, donde los mapas de carretera no sirven y todo apunta a una estancia prolongada. Y con pocas expectativas de que en algún momento se pueda completar finalmente el viaje: cada vez más gente nace y muere en los campos, sin haber visto ningún otro lugar en su vida. Los campos de refugiados suponen un final; pero no la llegada al destino, sino el final del estado de tránsito, que se ha petrificado en un estado permanente.

El propio nombre «campo de tránsito», aplicado con frecuencia por las autoridades para designar los lugares donde deben permanecer los refugiados, es un oxímoron. «Tránsito» es precisamente la cualidad cuya negación define el estatus del refugiado. El único significado de ser asignado a un lugar denominado «campo de refugiados» es que cualquier otro lugar imaginable es inalcanzable. El único sentido de formar parte de un campo de refugiados es que uno no forma parte de nada, es un extranjero, un cuerpo extraño, un intruso en el resto del mundo, que lo rodea con dispositivos banópticos. En resumidas cuentas, convertirse en habitante de un campo de refugiados significa la expulsión del mundo que comparte el resto de la humanidad. «Haber sido expulsado», y colocado en una situación de *exilio* es todo lo que ese individuo tiene en esos momentos, y forma parte de su identidad. Y como ha apuntado repetidamente Agier, no se trata de *desde dónde* se ha llegado al campo, sino de la ausencia de *un adónde* —la prohibición declarada o la práctica imposibilidad de llegar a ningún sitio—, lo que establece como un exilio del resto de la humanidad. Lo decisivo aquí es estar separado.

Los exiliados no necesitan cruzar fronteras para llegar de otros países. Puede tratarse, y con frecuencia se trata, de personas nacidas y criadas en el mismo país donde viven su exilio. No tienen

por qué haberse movido un ápice del lugar en el que nacieron. Agier tiene toda la razón al situar los campos de refugiados, los campamentos de los sin hogar y los guetos urbanos en la misma categoría: la de los «corredores del exilio». Los residentes legales o ilegales de estos lugares comparten una característica decisiva: no son necesarios. Son los descartados o los rechazados de la sociedad. En una palabra, los desechos. «Desecho», por definición, es lo contrario de «útil», lo que no tiene ningún uso posible. Y esa producción de desechos ensucia y estorba un espacio que podría ser empleado de forma más útil. El principal objetivo del banóptico es asegurarse de que los desechos están separados de los productos recientes, y agrupados para su transporte a un contenedor de desechos. Una vez en ese lugar, el dispositivo panóptico se encargará de que se queden ahí. Preferiblemente hasta que su biodegradación se complete.

D. L.: *Gracias, Zygmunt. Resulta instructivo a la vez que estimulante observar cómo nuestro trabajo sobre la vigilancia encaja con el suyo, y en algunas cosas difiere. Pero antes de dejar este tema, ¿me permitirá un último apunte sobre el tema del panóptico? Creo que estamos de acuerdo en que el diseño banóptico existe en aquellos lugares en los que la necesidad del panóptico está más clara, y que esta interpretación encaja con algunas experiencias comunes y desoladoras del mundo global. Pero los estudiosos de la vigilancia han venido analizando estas ideas al menos en dos contextos que se refieren a la mayoría de la población antes que a las minorías «de desecho»*.

Me refiero a, por una parte, los sugestivos estudios sobre la vigilancia del consumidor realizados por Oscar Gandy, con el original título de The Panoptic Sort. *Me referí a él antes pero ahora me gustaría profundizar un poco más en este tema. El argumento de Gandy en este libro temprano es que, sin duda, existe un mecanismo de selección en el mundo del marketing a partir de bases de datos y en el ámbito de la geodemografía. La población se*

agrupa en fríos segmentos para que los comerciantes puedan tratarlos de forma diferente en función de su patrón de consumo. Aunque algunos discípulos de Foucault discuten este punto, Gandy utiliza el panóptico para mostrar cómo «funciona» en la definición del consumidor, a la vez que, de manera crucial, describe cómo afecta la lógica del panóptico a aquellos que son objeto de su vigilancia.

Desde mi punto de vista, Gandy combina el análisis de los aspectos seleccionadores y clasificadores del panóptico con el proceso mediante el cual los consumidores son procesados[47]*. Sin embargo, aunque se inspira en Foucault para reflexionar sobre los aspectos clasificadores del panóptico, es más explícito al pretender constituir con su análisis una «economía política de la información personal». Los vendedores siempre están buscando nuevas vías de racionalizar el mercado, intentando discernir específicamente aquellos consumidores cuyos atributos los hagan atractivos como «objetivos de oportunidades de negocio»*[48]*. Dejan que los demás consumidores potenciales escapen a su mirada mientras se centran en aquellos que realmente valen la pena. El proceso de selección se centra en este caso en aquellos que, lejos de ser excluidos, ya se están beneficiando del sistema. Este es el caso de «la forma burguesa de la movilidad controlada», según Mark Andrejevic*[49]*, que es posible realizar sobre los usuarios de móviles, todoterrenos y cruceros. Sea cual sea la persistencia de elementos del panóptico en estos casos —y Andrejevic asume que estos grupos son alentados a la autodisciplina para convertirse definitivamente en consumidores modelo— se está proveyendo eficientemente a esta élite con bienes y servicios.*

Dicho esto, el objetivo de Gandy (y en este punto también el de Andrejevic) es señalar que esta no es más que una imagen especular de la actividad discriminatoria negativa que implica «la selección panóptica». De hecho, el trabajo posterior de Gandy se ha centrado menos en el panóptico en sí y más en los programas de procesamiento y de estadística dedicados a la «discriminación

racional»[50]*. Gandy cita el trabajo de Geoff Bowker y de Susan Leigh Star, en* Sorting Things Out[51]*, que describen de manera convincente de qué manera la clasificación de los usuarios, clientes, pacientes, consumidores y demás sujetos es una parte creciente y significativa de la vida moderna, aunque fallan a la hora de demostrar cómo esa clasificación no sólo describe sino que también* define las posibilidades para la acción de los grupos afectados. *Gandy continúa insistiendo en que la «discriminación racional» en las economías de la información se basa con frecuencia en criterios raciales y circunstanciales que se utilizan en perjuicio de los que están marcados negativamente*.

Este es un ejemplo de panopticismo teórico en la actualidad. Por otra parte, me gustaría hablar de un trabajo sobre el que usted ya habló, sobre el «sinóptico», el ingenioso neologismo de Thomas Mathiesen, que contrasta la manera del panóptico, en que «unos pocos observan a muchos» con los medios de comunicación de masas actuales, en los que, afirma él, «muchos miran a unos pocos»[52]*. En definitiva, las vías mediante las cuales el panóptico encuentra un aliado en los medios de masas actuales. La idea central de Mathiesen, creo, es que, aunque los efectos del panóptico siguen existiendo en las sociedades actuales, no se pueden entender sin la idea del sinóptico, principalmente porque ayudan a discernir los efectos del mismo. Esto se vio claramente después del 11-S, creo, cuando la constante reposición en televisión de las Torres Gemelas en llamas ayudó a crear el sentimiento de amenaza inminente que, como nos informaban sin cesar las autoridades, sólo podía ser mitigado mediante nuevas medidas de seguridad y de vigilancia*[53]*.*

Usted utiliza a Mathiesen para apoyar su tesis sobre la modernidad líquida y estoy de acuerdo: es vital comprender el papel de los medios de comunicación de masas para entender cómo es el ambiente cultural actual. Pero ¿está seguro de que Mathiesen quiere decir que el panóptico funciona con *el sinóptico, y no que lo sustituye? Así pues, me gustaría que me contestara a la pregunta:*

¿Se le ha acabado la cuerda al panóptico o sigue vivo y coleando, aunque, quizá, ya chochea? Y añadiría una nota al pie de esta pregunta. Aaron Doyle observó recientemente (y con razón) que el modelo de «medios de comunicación» usado por Mathiesen es de carácter instrumental y abstracto, y nos dice poco sobre las resistencias o sobre cómo la audiencia descodifica los mensajes de los medios[54]*. Por otra parte (aunque no se puede criticar a Mathiesen totalmente por esto, ya que escribía antes de las «redes sociales»), el sinóptico no parece ser consciente de la fragmentación de las audiencias (televisivas) o de la creciente influencia de los medios digitales en la actualidad. ¿Está usted seguro de que los medios, incluyendo los «nuevos medios», pueden ser espacios de crítica o de cuestionamiento de la vigilancia?*

Z. B.: El «sinóptico» de Mathiesen es, desde mi punto de vista, una especie de «panóptico casero» sobre el que he hablado brevemente con anterioridad. Se trata de un panóptico modificado de manera significativa: la vigilancia de los vigilantes. En mi opinión, Mathiesen acuñó este neologismo con la intención de medir el impacto en la vigilancia de la transformación general que se había producido en el pensamiento empresarial (por mi parte, hablé de esta transformación en mi reciente libro sobre los daños colaterales de la desigualdad, «la segunda revolución gerencial»). Lo que antes se consideraba la tarea de los empresarios, que tenían que cumplir con su esfuerzo y a su costa, se desplazó a los *objetos* de esa empresa (o fue «subsidiarizado» en ellos, utilizando otro neologismo, ahora empleado con frecuencia para disfrazar o camuflar el celo de los empresarios para descargar las tareas de control que encuentran molestas, engorrosas, inconvenientes, complicadas y limitadoras sobre las espaldas de los controlados, y presentar este cambio de la carga como una cesión, un acto de reconocimiento de un derecho a la autonomía y a la autoafirmación, o incluso como una «promoción» o una «resubjetivación» de lo que antes eran objetos pasivos de la acción empresarial). Permítame

reformular a grandes rasgos de lo que trata, en mi opinión, esa «segunda revolución gerencial»[55].

En su sentido original, que procede de los tiempos en que el proceso industrial se concebía como una máquina homeostática, que funcionaba mediante una serie de movimientos determinados y estrictamente repetitivos producidos de manera constante en aras de un objetivo inmutable, la gestión era sin duda un trabajo. Esta requería una reglamentación estricta y una vigilancia estrecha y continua, a la manera del panóptico. Era precisa la imposición de una rutina monótona, que limitaba los impulsos creativos *tanto* de los dirigidos como de los que dirigían. Se generaban así aburrimiento y un ambiente de resentimiento que amenazaban con convertirse en un conflicto abierto. Se trataba también de una manera costosa de «conseguir que se hicieran las cosas»: en vez de aprovechar las ventajas potenciales y no reglamentadas de la mano de obra para el trabajo, se gastaban valiosos recursos en reprimirlas, extirparlas y mantenerlas inoperantes. En definitiva, la gestión cotidiana no era el tipo de trabajo que la gente con recursos, la gente con poder, podía anhelar o desear: no le dedicaban más tiempo del que debían, y dados los recursos que tenían a su disposición esperaban no tener que esperar mucho a que llegara el momento de librarse de ella. Y no les hizo falta.

La actual «segunda gran transformación» (por utilizar la expresión memorable de Karl Polanyi), la emergencia de una «economía de la experiencia», ampliamente elogiada, que aprovecha todos los recursos de la personalidad, para bien y para mal, señala que el momento de la «emancipación de los empresarios de la carga de la gestión» ha llegado. Retomando las palabras de James Burnham, se puede describir como la «segunda revolución gerencial». Sin embargo, a medida que se llevaba a cabo el cambio, este no se producía en la titularidad del poder ni de los cargos. Lo que ocurrió —y está ocurriendo— es más un golpe de estado que una revolución: una proclamación desde la cima de que las antiguas reglas ya no valen y que ahora existen nuevas reglas.

Las personas que iniciaron y entendieron esta revolución siguen al mando, y, por si acaso, más firmemente instalados en sus despachos que antes. Esa revolución se inició y se llevó a cabo para ampliar su poder, reforzar su control y defender su dominio contra el resentimiento y la rebelión que su dominación —antes de esta revolución— solía generar. A partir de la segunda revolución gerencial, el poder de los ejecutivos se ha reforzado y se ha hecho prácticamente invulnerable al romper con los vínculos que antes los obligaban y que consideraron inconvenientes.

Durante esta segunda revolución, los directivos desterraron el establecimiento de rutinas y llamaron a las fuerzas de la espontaneidad a ocupar la ahora vacante oficina de los supervisores. Se negaron a gestionar. En vez de eso exigieron autogestión a sus empleados, so pena de despido. El derecho de renovar el empleo está sujeto entonces a una competición recurrente: a cada asalto, el más divertido y el más eficiente se gana una renovación del contrato, aunque sin garantía, ni tampoco una mayor probabilidad de salir ileso del siguiente asalto. En las paredes de las salas de reunión de la «economía de la experiencia» el recordatorio de que «eres tan bueno como tu *último* éxito» (y no como tu último y único éxito) ha sustituido la inscripción de «*mene, tekel, upharsin*» («contado, pesado, almacenado»). Al favorecer la subjetividad, el juego y la performatividad, las empresas de la era de la «economía de la experiencia» deben y quieren prohibir, y de hecho prohíben, la planificación a largo plazo y la acumulación de méritos. Esta situación mantiene a los empleados en un movimiento continuo y ocupados en una febril e interminable búsqueda sin fin de la evidencia de que siguen estando dentro…

El «sinóptico» cumple muy bien con esta nueva necesidad. Con el sinóptico, en lugar del panóptico, ya no es necesario construir espesas paredes y elevar torres de observación para mantener dentro a los reclusos, mientras se contrata a un gran número de supervisores que aseguran que aquellos se ajustan a la rutina establecida (con el coste adicional que supone tener que aplacar la

rabia acumulada y la falta de voluntad de cooperar que con frecuencia produce una rutina monótona, así como el coste de alejar la posibilidad de una rebelión contra la indignidad de la servidumbre). A partir de entonces se espera que los operarios se autodisciplinen y carguen con los costes materiales y psicológicos de organizar su producción. Se espera que los empleados se construyan ellos mismos las paredes que los rodean y se mantengan dentro de ellas por voluntad propia. Con la zanahoria (o su promesa) en lugar del palo, la tentación y la seducción asumiendo las funciones que en su momento desempeñaba la regulación normativa, y la búsqueda y consecución de los deseos sustituyendo esas costosas políticas y que causan rechazo, las torres de observación (al igual que el resto de la estrategia que intenta promover las conductas deseables y eliminar las que no lo son) se han individualizado, mientras que los procedimientos para construir muros han sido desregulados. En lugar de tener que perseguir a sus víctimas, es ahora tarea de los voluntarios buscar oportunidades de servidumbre (el concepto de «servidumbre voluntaria» acuñado por La Boétie tuvo que esperar cuatro siglos antes de convertirse en un objetivo de la práctica empresarial común). ¿Se ha percatado, por cierto, de que con cada «reducción de costes» en empresas, son los «ejecutivos medios» los primeros amenazados (o sea, aquellos que antes mantenían la fila y la jerarquía)?

El equipo para montar esos minipanópticos domésticos y portátiles está por supuesto a la venta en los comercios. Son los aspirantes a entrar quienes asumen la responsabilidad de elegir y comprar el kit, montarlo y ponerlo en marcha. Aunque el rastreo, la recopilación y el procesamiento de las diversas iniciativas sinópticas individuales es, una vez más, tarea de profesionales, son los «usuarios» de los servicios de Google o Facebook los que producen la «base de datos» —el material sin procesar que los profesionales reorganizan dentro de las «categorías objetivos» de Gandy de posibles clientes—, mediante sus acciones dispersas y

aparentemente autónomas aunque sinópticamente predeterminadas. Por consiguiente, y para evitar la confusión, preferiría abstenerme de utilizar el término «panóptico» en este contexto. Los profesionales actuales no tienen nada que ver con los anticuados vigilantes que mantenían la monotonía y la rutina. Son más bien como rastreadores o persecutores de cualquier ligero cambio en los esquemas del deseo y en las conductas inspiradas por esos deseos volátiles. Son, por así decirlo, la «última rama» del sinóptico que sigue operando, antes que parte de su diseño o estructura. O quizá esos ingenieros que trabajan en el «procesamiento de datos» están situados en algún lugar entre el sinóptico y el banóptico, en la medida en que los frutos de su trabajo son una condición necesaria para la aplicación eficaz de las técnicas banópticas en los mercados. Así es y así debe ser, teniendo en cuenta que cualquier *marketing* eficaz requiere el conocimiento de los grupos que no son aptos como objetivo de ventas, tanto como se necesita la identificación de los grupos que serán el «objetivo» preferido del esfuerzo comercial. El *marketing* eficaz necesita *tanto* el modelo sinóptico *como* el banóptico. Y los «ingenieros de procesamiento de datos» establecen la comunicación entre ambas necesidades.

Un buen, aunque arquetípico, ejemplo de la relación entre ambos tipos de vigilancia institucional es el *software* desarrollado para las empresas que necesitan procesar las llamadas entrantes. Este *software* permite que los que llaman sean clasificados y separados para recibir un trato diferenciado, de acuerdo con la posibilidad que presentan (o no) de mejorar los beneficios de la compañía. Los individuos que llaman y que parecen prometedores son puestos en espera pero atendidos casi inmediatamente por operadores *seniors* con poder para tomar decisiones en el acto. En el otro extremo, aquellos que no resultan prometedores esperará quizá para siempre, recibiendo mensajes repetitivos y aburridos intercalados entre músicas repetidas *ad nauseam* y con promesas grabadas de ser conectados con el primer operador disponible. Si el intruso

sobrevive al trato y a la burla que esto implica, y se niega a colgar, él o ella será conectado con un operador de bajo rango sin poder alguno para resolver el problema que motivó la llamada (que suele ser una reclamación).

3

ALEJAMIENTO, DISTANCIAMIENTO Y AUTOMATIZACIÓN

David Lyon: *Una de las cosas más impactantes que hizo posible el desarrollo tecnológico del siglo xx es la mayor capacidad para actuar a distancia. Incluso esta conversación que estamos manteniendo sólo es posible gracias a la electrónica. No necesitamos esperar a tener la oportunidad de hacer un viaje intercontinental, o incluso de esperar los diez días que tardaría una carta en cruzar el Atlántico, para compartir opiniones como estamos haciendo ahora. Nos limitamos a escribir nuestros mensajes y enviarlos sin ningún esfuerzo hacia puntos lejanos, esperamos luego unas horas o unos días, y la respuesta aparece en nuestro buzón. Por supuesto, como lo conozco, puedo oír su voz en mi cabeza mientras leo el texto, y como conozco la habitación en la que escribe y soy consciente de los demás asuntos que lo ocupan en este momento, puedo imaginarlo trabajando mientras vuelve a situarse en el marco de nuestro diálogo. Pero ¿cuál es significado de estas cosas hechas en la distancia en el contexto de vigilancia líquida?*

Anteriormente hablamos de los drones, esas libélulas mecánicas que llegan y observan allí donde los ojos no pueden ver (sin olvidar sus primos asesinos, cuya función es la de matar, limpiamente, en los lugares donde las fuerzas armadas no pueden, o mejor dicho, prefieren no ir). Usted habló de la «confortable invisibilidad» de esos

ojos desde los cielos y de la exención de responsabilidad de sus dueños, que los programan para volar siguiendo un itinerario propio y decidir cuándo toman imágenes. Y nos recordó también el efecto indirecto que tiene este fenómeno sobre los países o los Estados que usan esas tecnologías a distancia, alejándolos también de esos conflictos, y de los crímenes o crisis que supuestamente deben detectar o impedir.

En los años en que usted daba clases en Leeds, yo era un estudiante graduado que lidiaba con las adustas cuestiones que habían surgido durante mis estudios sobre la historia, la literatura y las ideas de la Europa contemporánea. Mi mayor perplejidad concernía, creo, al Holocausto, e incluso visitamos varios lugares —Dachau, Ravensbruck, Mathausen, Auschwitz— para ver las fatídicas vías ferroviarias y los edificios alineados cuyo propósito calculado era precisamente los trabajos forzados, o los experimentos con humanos y su exterminación. Aunque había seguido sus obras desde el final de los años setenta, debo decir que me pareció especialmente profundo y emocionante el libro Modernidad y Holocausto*, cuando se publicó en 1989. Marcó un hito*.

Empecé a sospechar que los temas que usted abordaba no solamente tenían que ver con la burocracia moderna, sino también con la technique *en el sentido que le atribuye Jacques Ellul, y con diversas tecnologías específicas y sistemas tecnológicos que cuestionaban varios aspectos de la entonces novedosa «revolución de la información». Pude discernir en lo que estaba diciendo algunas conexiones con las nuevas y tecnológicamente mejoradas prácticas organizacionales y, en último término, con la evolución hacia una vigilancia más ubicua. La organización meticulosa, la cuidadosa separación entre el burócrata y la «víctima», y la eficiencia mecánica de la operación —apuntada en el prefacio— tienen todavía hoy que ver no con la violencia física, sino con la clasificación de las poblaciones en categorías con tratamientos distintos. El patrón es paralelo, aunque sus efectos —ser clasificado*

para un tipo de muerte o un tipo de perjuicio social— no pueden ser comparables. Pero en un contexto adiaforizado, el patrón o proceso, valorado en función de su eficiencia, puede tener efectos que van desde la relegación económica a la periferia hasta la extraordinaria entrega a un poder terrorista.

Por todo ello iniciaré esta parte de la conversación con una pregunta más general sobre la elaboración y la mejora de algunos aspectos de la racionalidad burocrática, ya visibles en esas fábricas de la muerte y en los campos de trabajo de los años treinta, en los patrones de organización actuales y, por supuesto, sobre las prácticas de vigilancia. No se trata de ser macabro, alarmista o anacrónico. Y como siempre, los datos concretos, y no sólo las afirmaciones abstractas, son vitales para un análisis completo. Quiero llegar a descubrir los motivos soterrados, las mentalidades que perduran y la consecución, especialmente desde el punto de vista de los conceptos —o más bien de las prácticas— del distanciamiento, la lejanía, y la automatización. ¿En qué medida estas conexiones pueden resultar, en su opinión, constructivas y aclaradoras?

Zygmunt Bauman: Asumo, aunque no lo puedo demostrar (y creo que nadie puede), que a lo largo de los milenios transcurridos desde que Eva tentó a Adán para que probara la fruta del árbol del conocimiento del bien y del mal, las capacidades humanas y la propensión a hacer el bien, así como la inclinación humana y la habilidad para hacer el mal, han seguido siendo básicamente las mismas. Pero las oportunidades y/o las presiones para hacer el bien o el mal han variado, en paralelo a la proximidad de los individuos y la imposición de normas de convivencia. Lo que parecen o han sido descritos como casos en que se liberaron o se dieron rienda suelta a los instintos malignos de los humanos, o, al contrario, se los suprimió o se los contuvo y sofocó, se entienden mejor como productos de una «manipulación de probabilidades» social (y, en general, impuesta por el poder), que incrementa la probabilidad de

que se den ciertos tipos de conductas, mientras que disminuye la probabilidad de otras. La manipulación (reorganización, redistribución) de probabilidades es el sentido último de todos los «constructores de orden», y de manera más general de todo lo «estructurante» dentro de un campo amorfo de diversos y caóticos acontecimientos. Y los modelos preponderantes de «orden», al igual que los patrones más dirigidos de «estructura», cambian según el momento histórico, aunque, al contrario de lo que implica la concepción más generalizada del progreso, han cambiado más bien de forma pendular, y en absoluto siguiendo un camino uniforme y coordinado.

Los demonios que habitaron y desgarraron el siglo XX se gestaron en el curso de decididos esfuerzos para completar la tarea fijada en los mismos inicios de la edad contemporánea (una tarea que definió ese mismo comienzo, al elegir el modo de vida llamado «moderno», que básicamente implica un estado de «modernización» compulsiva, obsesiva y adictiva). La tarea dispuesta para cada fase o momento de modernización, si bien no resultaba fácil atisbar cuál era su fin (en el caso de que alcanzar ese fin sea factible), se centró en imponer un diseño transparente y manejable sobre un caos sin reglas ni control: todo ello para llevar al mundo de los humanos, hasta entonces ofensivamente opaco, sorprendentemente imprevisible e irritantemente desobediente e ignorante de los deseos y objetivos humanos, hacia el orden: un orden *completo, inconstestable* e *incuestionable*. Un orden bajo la inquebrantable regla de la Razón.

Esta Razón, que tiene su origen en la Casa de Salomón de *La nueva Atlántida* de Francis Bacon, pasó sus años de aprendizaje en el panóptico de Jeremy Bentham, y justo en los inicios de nuestra época se estableció en los innumerables edificios fabriles habitados por los fantasmas de las medidas de tiempo y de movimiento de Frederick Winslow Taylor, por el espectro de la cadena de montaje de Henry Ford, y por el fantasma de la idea de Le Corbusier del hogar como una «máquina para vivir». Esta Razón asume que la

variedad y divergencia de las intenciones y las preferencias humanas son temporalmente irritantes, abocadas a ser expulsadas del camino de la construcción del orden mediante una hábil manipulación de las posibilidades de comportamiento a través de una organización de patrones externos y la transformación en impotentes e irrelevantes de todos los elementos que se resistan a esta manipulación. La visión de la vigilancia universal de Jeremy Bentham se acabó elevando con Michel Foucault y sus innumerables discípulos y seguidores al rango de patrón universal de poder y dominación, y en último término de orden social.

Un orden de este tipo significa, en definitiva, la ausencia de todo lo «innecesario» —en otras palabras, de lo inútil o indeseable— o cualquier cosa que cause infelicidad o que sea confuso y/o molesto, porque supone un obstáculo al control incuestionado de la condición humana. Significa, de hecho, convertir lo permitido en obligatorio, y eliminar el resto. La convicción de que tamaño logro es posible, factible, imaginable y está al alcance de los hombres, junto al irresistible apremio de actuar de acuerdo con esta convicción, fue, y sigue siendo, el atributo que define la modernidad, y alcanza su cumbre en el inicio del siglo XX. La «era contemporánea clásica», que fue desafiada brutalmente y vio minada su confianza en sí misma por el estallido de la Gran Guerra, que a su vez la llevaría a medio siglo de agonía, constituyó un viaje hacia la *perfección*, para alcanzar un estado en el que el impulso por hacer las cosas mejor se paralizó, pues cualquier interferencia nueva con el mundo de los hombres sólo podía empeorarlo. Por la misma razón, la era contemporánea fue también una era de *destrucción*. La búsqueda de la perfección llevó a erradicar, destruir y deshacerse de numerosos seres que no podían ser integrados en un esquema perfecto del mundo. *La destrucción fue la verdadera sustancia de la creación*: la destrucción de las imperfecciones fue la condición —una condición tanto suficiente como necesaria— para alcanzar la perfección. La historia de la modernidad, y especialmente de su desarrollo en el siglo XX, fue una crónica de la destrucción creativa.

Las atrocidades que marcaron el curso de este «siglo corto» (como lo llamó Eric Hobsbawm, estableciendo su verdadero inicio en 1914 y su final real en 1989) nacieron de un sueño de pureza, limpieza y transparencia de la perfección última.

Los intentos de hacer ese sueño realidad son demasiados para citarlos todos. Pero dos destacan sobre los demás, debido a sus desmesuradas ambiciones y a su sorprendente voluntad. Ambos merecen ser considerados entre los más completos y grandiosos intentos de aplicación del sueño de «un orden último»: un tipo de orden sin necesidades y que no permite reordenaciones posteriores. Y en relación con los logros de estos dos intentos se mide el valor de todos los demás intentos, genuinos o putativos, emprendidos, intentados o sospechados. Y es su terca e intransigente voluntad la que sigue habitando nuestra memoria colectiva como el prototipo de todos los intentos siguientes de hacer lo mismo, ya sea de manera mitigada o disfrazada, decidida o tibia. Los dos intentos en cuestión son, por supuesto, el intento nazi y el intento comunista de erradicar de una vez por todas, de forma total y de un plumazo, cualquier elemento o aspecto de la condición humana que implique desorden, que sea opaco o aleatorio, o que se resista a ser controlado.

Los procedimientos de los nazis procedían del corazón de la civilización, la ciencia y el arte europeos, esto es, de tierras que se preciaban de haberse acercado como nunca al sueño del Francis Bacon de «la Casa de Salomón»: un mundo sometido íntegra y definitivamente a la razón, que es a su vez la servidora más leal de los intereses más importantes para los seres humanos: el bienestar y la felicidad. La idea de limpiar el mundo extirpando y quemando sus impurezas, tanto como la convicción de que era posible hacerlo (aplicando la suficiente voluntad y poder a esa tarea), nació en la mente de Hitler mientras paseaba por las calles de Viena, que entonces era la verdadera capital de las ciencias y las artes europeas.

Casi al mismo tiempo, desde la modernidad europea, una idea fraternal se estaba gestando en la mente de las personas que

miraban piadosamente, con una mezcla de respeto y de envidia, al otro lado de la porosa frontera, anonadadas por lo que veían: la idea comunista de perseguir, alcanzar y superar la civilización moderna en la carrera por lograr la perfección. La conciencia de la humillación por haberse quedado atrás en esta carrera agravó la urgencia, las prisas, y llevó a la búsqueda de un atajo. Esto implicaba la necesidad de condensar en el espacio de una sola generación lo que al otro lado de la frontera se había tardado en alcanzar tras muchas generaciones. Y esa generación que eligió alcanzar ese mundo feliz tuvo que pagar un alto precio por ello. Ningún sacrificio se consideró excesivo en comparación con las maravillas y la nobleza del punto de destino. Y ningún fragmento de la realidad podía alegar inmunidad o exención alguna conforme a sus méritos pasados, fuera de su mera existencia. Había que ganarse de nuevo el *ticket* de entrada al mundo de la perfección. Y, por supuesto, no todo el mundo tenía derecho a hacer cola para conseguir esos *tickets*. Al igual que en cualquier otro modelo de mundo perfecto, el modelo comunista no era completo sin un inventario de todos aquellos a los que se les negaba la entrada.

Después de haber examinado cuidadosamente los archivos de las unidades de investigación y de las oficinas administrativas del Estado nazi, Götz Aly y Susanne Heim insisten en que la «política de modernización» y la «política de destrucción» estuvieron íntimamente conectadas en las estrategias nazis para redibujar el mapa político, étnico y social europeo. Los dirigentes nazis estaban decididos a obligar a Europa, después de su conquista militar, a adoptar unas «nuevas estructuras políticas, económicas y sociales, tan pronto como fuera posible»[56]. Esta intención implicaba, por supuesto, que no se iban a tener en cuenta algunos accidentes históricos como la situación geográfica de grupos étnicos y el equilibrio resultante entre los recursos naturales y la mano de obra; la esencia del poder está, en definitiva, en la capacidad de ignorar estos caprichos del destino. En un mundo construido con orden, no había espacio para muchos de los restos de un pasado fortuito que

podía ser inapropiado o causar daños al nuevo orden establecido. Algunas poblaciones podían ser deportadas hacia otros lugares, donde sus capacidades podrían aprovecharse mejor o emplearse en otras tareas.

Fue su naturaleza extrema, su radicalismo brutal y desinhibido, su determinación de superar todos los obstáculos, lo que ha hecho que los campos de concentración y del Gulag, de Auschwitz y Kolyma, y, vistos en su conjunto, los períodos nazi y comunista asociados a ellos, hayan sido considerados, de forma amplia aunque errónea, como una rebelión contra la «civilización moderna», antes que como un movimiento totalmente leal a los preceptos esenciales de esta. Así pues, se llevó entonces hasta sus últimas consecuencias la pasión por la construcción del orden, que sin ellos no hubiera cumplido con todo su potencial y no hubiera adquirido una fuerza y un dominio de la naturaleza y de la historia que permitiera cumplir los sueños y las ambiciones del espíritu moderno. Nazis y comunistas sólo hicieron lo que otros deseaban hacer, pero que eran demasiado tímidos, o demasiado blandos, o faltos de determinación, para hacerlo realidad…

Y lo que seguimos haciendo, aunque de manera menos espectacular y con ello menos repugnante, y aunque se trate de un compromiso más diluido y atenuado, lo hacemos, como ha observado acertadamente, siguiendo fielmente el precepto del «distanciamiento, alejamiento y automatización». Ahora lo hacemos, en otras palabras, al estilo de la alta tecnología, después de superar, rechazar y dejar atrás los métodos de la industria textil, que utilizaban la moral para conseguir que la población hiciera lo que hubiera preferido no hacer, usando débiles e inseguros ojos humanos para la vigilancia, lavando cerebros para disciplinar y policías para hacerlo durar. Además de la eliminación de los individuos y las categorías defectuosos (*unwerte*), cuando los economistas, los agrónomos o los planificadores de espacios públicos se sintieron obligados a «sanear la estructura social» de las tierras conquistadas.

La calidad racial de los hombres, según los ingenieros sociales nazis, sólo se podía mejorar con la aniquilación o al menos la castración de los *unwerte Leben*, los pueblos defectuosos[57].

D. L.: *Sí, la modernidad, por lo que parece, tiene mucho de lo que debe responder. Pero ¿no deberíamos decir más bien que la modernidad revela algunas de sus caras más profundamente repugnantes en relación con lo que yo decía respecto de que las ambiciones técnicas son capaces de silenciar la voz de la conciencia y de la compasión? Quizá lo más terrible sea que, a pesar de la angustia que causó el Holocausto, no parece que hayamos aprendido de ello. Los legítimos lamentos y condenas de algunos regímenes casi parecen superficiales comparados con la voluntad de desligar la técnica de sus consecuencias. La idolatría que profesamos a su lógica y que no nos deja ver sus límites hace que estos efectos distanciadores sean aún más perversos y perniciosos en la «edad de la información»*.

Z. B.: Hans Jonas, uno de los filósofos más grandes de la ética del siglo XX, fue seguramente el primero en llamar nuestra atención, y con una crudeza que no dejaba lugar para la imaginación, sobre las horribles consecuencias de la victoria contemporánea de la tecnología sobre la ética. Poseemos una tecnología, decía (por cierto, lo dijo mucho antes de que existieran las ideas, por no decir la tecnología, de los misiles inteligentes o de los drones), con la que podemos actuar desde distancias tan grandes (tanto en el tiempo como en el espacio) que no pueden ser abarcadas por nuestra imaginación ética, que durante siglos se ha reducido a los estrechos espacios de «lo que está a la vista» y «lo que se puede alcanzar». Y Ellul, al que seguramente recuerda, ensombreció la esperanza de construir un puente sobre el abismo entre la tecnología y la ética porque entendía que la «instrumentalidad» de nuestra racionalidad se ha invertido desde la época de Max Weber: ya no nos ayuda a

ajustar los medios a los fines, sino que nos permite unos fines que podemos alcanzar en función de la disponibilidad de los medios.

Ya no desarrollamos técnicas «para» hacer lo que queremos hacer, sino que seleccionamos cosas para hacer sólo porque existe la tecnología para hacerlas (o, más bien, porque se ha puesto de manifiesto; porque ha sido descubierta accidentalmente, casualmente). Y cuanto mayor es la distancia a la que la tecnología nos permite hacer que aparezcan o desaparezcan cosas, menor es la posibilidad de que las nuevas posibilidades planteadas por la tecnología sean ignoradas, y menos que no se desarrollen porque sus consecuencias potenciales o sus efectos colaterales pueden chocar con algunas consideraciones (incluidas las morales) que resultan irrelevantes para el objetivo planteado. En otras palabras, el efecto más importante del progreso de la tecnología del «distanciamiento, la teledirección y la automatización» es *la progresiva y quizá imparable liberación de nuestras acciones de sus limitaciones morales.* Cuando el principio de «si podemos hacerlo, lo haremos» dirige nuestra acción, llegamos a un punto en el que la responsabilidad moral de las acciones humanas y sus efectos inhumanos no puede ser establecida por la autoridad ni reclamada en la práctica.

Durante la Segunda Guerra Mundial, George Orwell dijo: «Mientras escribo, seres humanos altamente civilizados vuelan por encima de mi cabeza, e intentan matarme. No sienten animosidad contra mí como individuo, ni yo contra ellos. Sólo están “cumpliendo su deber”, como se dice». Unos años más tarde, buscando a través del vasto cementerio llamado Europa el tipo de seres humanos que habían sido capaces de hacer aquello a otros seres humanos, Hannah Arendt puso al descubierto la costumbre de recurrir a disolver la propia responsabilidad dentro del cuerpo administrativo. Arendt denominó a las consecuencias de este «recurso» la «responsabilidad de nadie». Más de medio siglo después, podemos decir prácticamente lo mismo de la situación actual de las artes de matar.

¿Existe, pues, cierta continuidad? Sin duda hay una continuidad, aunque esta se da junto a varias discontinuidades… La mayor novedad está en que se ha borrado la diferencia de estatus entre medios y fines. O más bien, hubo una guerra, y la ganaron las hachas a los verdugos. Hoy son las hachas las que seleccionan los fines: es decir, las cabezas que hay que cortar. Los verdugos no pueden hacer mucho más para evitarlo (tendrían que cambiar la mentalidad de unas hachas que no tienen, o apelar a unos sentimientos que aquellas tampoco tienen) que aquello que hizo el legendario aprendiz de brujo (esta imagen no es en absoluto excesiva: como escribieron los expertos militares Thom Shanker y Matt Richtel en el *New York Times*, «después de años en que los militares han priorizado el desarrollo de la tecnología militar, lo que se plantea hoy en día es la manera en que los hombres pueden asimilar esa tecnología sin ser superados por ella». Y como opina el neurocientífico Art Kramer en el mismo artículo, «existe una sobrecarga de información en cada nivel del ejército, desde el general hasta el soldado raso»[58]). Todo el ejército, «desde el general hasta el soldado raso», han sido rebajados del estatus del brujo al rango inferior de su aprendiz.

Desde el 11 de septiembre de 2001, la cantidad de «información de inteligencia» reunida por la tecnología punta del Ejército de Estados Unidos se ha incrementado un 1600 por ciento. No es que los verdugos hayan perdido su conciencia o hayan sido inmunizados contra los escrúpulos morales. Sencillamente no pueden hacer frente al volumen de información que proporcionan los *dispositivos* que tienen operativos. Esos *dispositivos*, de hecho, actualmente pueden ser igual de buenos (o malos…) *con* o *sin* la ayuda de sus dueños. Aparten a los verdugos de detrás de sus pantallas y apenas notarán su ausencia en relación con la distribución de resultados.

A comienzos del siglo XXI, la tecnología militar ha conseguido superar y con ello «despersonalizar» la responsabilidad hasta un punto inimaginable en tiempos de Orwell o de Arendt. Los misiles «inteligentes» y los «drones» han tomado el control del puesto de

mando y de la selección de objetivos que hacían los funcionarios de a pie y los altos cargos de la maquinaria militar. Quiero sugerir que los desarrollos tecnológicos más importantes de los últimos años no se han producido en relación con el poder de destrucción de las armas, sino en el ámbito de la «adiaforización» del asesinato militar (es decir, su salida de la categoría de los actos sujetos a evaluación moral). Como nos avisó Günther Anders después de Nagasaki, pero mucho antes de Vietnam, Afganistán o Irak, «no aprietas los dientes cuando pulsas un botón […] Una tecla es una tecla». No existe una gran diferencia en el acto de apretar un botón, aunque eso signifique que salga helado de chocolate, que empiece a funcionar la red eléctrica o que se suelten los cuatro jinetes del Apocalipsis. «El gesto que inicie la Apocalipsis no será muy diferente de cualquier otro gesto. Y se realizará, como otros muchos gestos similares, por un operador aburrido que sigue su rutina»[59].

«Si algo simboliza la naturaleza satánica de nuestra situación es precisamente la inocencia de ese gesto», concluye Anders: la insignificancia del esfuerzo y del pensamiento necesarios para causar un cataclismo, cualquier cataclismo, incluido un «globocidio»…

Lo que es nuevo es el dron, acertadamente llamado *Predator*, que ha asumido la función de reunir y procesar información. El equipo electrónico del dron es excelente en el cumplimiento de esta función. Pero ¿qué función? Pues al igual que la función manifiesta del hacha es permitir al verdugo ejecutar a un condenado, la función manifiesta de un dron es permitir al operador localizar el objetivo de una ejecución. Pero el dron que sobresale en esa función e inunda al operador con olas de información que no es capaz de digerir, y mucho menos de procesar rápida y velozmente, «en tiempo real», puede estar desempeñando también otra función, latente y no expresa: exonerar al operador de la culpabilidad moral que podría afectarle cuando estuviera seleccionando a los condenados para una ejecución; y, otra más importante aún, asegurar con antelación al operador que si se produce un error, no será a causa de su

inmoralidad. Si muere «gente inocente», se tratará de un error técnico, no de un fallo moral o de un pecado. Y, a juzgar por la regulación vigente, no será en ningún caso un crimen. Como ya apuntaron Shanker y Richtel, «los sensores de los drones han dado lugar a una nueva clase de guerreros conectados que deben filtrar un mar de información. Pero algunas veces se ahogan en ese mar de datos». Pero ¿no está incluida en el diseño del dron la capacidad de bombardear con información las facultades mentales del operador? ¿Y no es la principal función del dron suministrar todo ese caudal de información al operador? Cuando en febrero de 2011, veintitrés invitados a una boda afgana fueron asesinados, los operadores que pulsaron la tecla culparon a las pantallas, que se habían vuelto «borrosas». Se perdían en cuanto las miraban. Había niños entre las víctimas del bombardeo, pero los operadores «no los enfocaron correctamente en medio del remolino de datos», «al igual que un oficinista que pierde un importante *e-mail* entre una gran cantidad de ellos». Y nadie acusaría a ese oficinista de un fallo moral…

Desencadenar un cataclismo —incluido, como insiste Anders, un «globocidio»— es hoy en día más plausible que cuando Anders hizo sus advertencias. Al operador rutinario y aburrido se le ha añadido su colega y su probable sustituto o sucesor: un tipo con la mirada fija embobada, y con la mente desconcertada ante un «torbellino de datos»…

D. L.: *Estoy de acuerdo con usted en general, Zygmunt. Existen continuidades importantes que deben tenerse en cuenta (junto con otras discontinuidades, amplificaciones y disminuciones) en el mundo de lo que se podría llamar «la acción en ausencia». Sin embargo, aunque los ejemplos que da son escalofriantes, me gustaría que nos centráramos un poco más en las continuidades de carácter no militar, las que no implican matar directamente. En algunos contextos de vigilancia el objetivo es producir muertes o resultados peligrosos, pero en la mayor parte de los casos esto no*

ocurre. Sin embargo, la adiaforización a la que se refiere puede manifestarse claramente aun en el caso de que la falta de responsabilidad moral sea distinta.

Permítame referirme de nuevo a algunos de sus propios comentarios sobre la vigilancia, esta vez en el contexto de la globalización. Alguien podría objetar o criticar sus distinciones entre «globales y locales» o entre «turistas y vagabundos», pero la observación que hizo en su texto de 1998, Globalización, *sigue vigente. Esa observación era que las bases de datos son un medio fundamental de cribar o filtrar a los indeseables de los deseados, a los emigrantes deseables de los indeseables. Estas bases de datos permiten «hacer cosas a distancia» (o acción* in absentia*) en no menor medida que en los casos que comentó antes de manera tan vívida. Por mi parte, en mi trabajo también llamé la atención sobre el hecho de que cuando se trata de población migrante, las fronteras están en todas partes*[60]*.*

Y con esto quiero decir varias cosas, pero especialmente dos. Por un lado, la frontera como línea geográfica tiene aún menos sentido cuando se concibe como una especie de expresión física de un registro. Aunque la parafernalia de los puntos de control y las oficinas de inmigración y aduanas puede estar en las propias fronteras físicas, la utilización de bases de datos remotas y de redes de telecomunicaciones significa que el control crucial —y efectivo— ocurre extraterritorialmente, o al menos en muchos lugares cuya existencia es inmaterial (casi en los dos sentidos). Pero otro significado derivado de que la frontera se encuentre en todas partes es que no importa dónde se encuentra el emigrante «indeseable». Puede ser detenido en cualquier lugar. A propósito de esto, me enteré esta semana de que en el Reino Unido algunos agentes de inmigración controlaban a las personas en la red de transportes públicos, concretamente en las estaciones de autobús, haciendo una interpretación bastante flexible de las reglas que supuestamente aplican[61]*.*

Lo que quiero decir es que ese fenómeno del que hablan Jonas, Levinas y otros de hacer cosas a distancia se ha expandido hoy en día de manera masiva. Esta capacidad de acción remota que permiten las infraestructuras de la información y el software *de selección influye también en la toma de decisiones militares que tiene importantes consecuencias para las vidas y las oportunidades de muchas poblaciones. En este contexto ¿se puede introducir una crítica de la adiaforización? ¿Le parece que vale la pena abordar estas cuestiones?*

Z. B.: Cada ejemplo de vigilancia sirve al mismo propósito: señalar los objetivos, el lugar donde se encuentran y/o centrarse en esos objetivos. Cualquier diferenciación funcional surge de esta base común.

Por supuesto, tiene usted razón al observar que centrarse en la «orden de matar» limita en exceso nuestro tema; aunque supongo y sospecho que el I+D vinculado y financiado por los militares orientado a la «ejecución a distancia» constituye la «vanguardia» del ejército de vigilancia, y aporta la mayor parte de las innovaciones tecnológicas que más tarde se adaptan a las necesidades de otras, paramilitares estas, variedades *securitaria*s de vigilancia, así como para simples usos comerciales y publicitarios. Pienso también que las aplicaciones militares pioneras establecen los estándares técnicos para el contenido del aparato de vigilancia, así como el marco cognitivo y pragmático de su desarrollo. Por último, también pienso que esto es más verdad en la era del banóptico que en cualquier otro tiempo.

Y sí, tiene usted razón de nuevo al decir que los instrumentos de vigilancia instalados en las entradas de las tiendas y las urbanizaciones cerradas no están equipados con un «brazo ejecutor» diseñado para aniquilar los objetivos señalados o determinados, sino que su objetivo, en todo caso, es la incapacitación de los objetivos y su evacuación «hacia el exterior». Se puede decir lo mismo de la vigilancia que se utiliza para escoger

entre los posibles clientes a aquellos que no pueden pagar, o en las herramientas de vigilancia utilizadas para separar a los clientes sin blanca de los clientes prometedores de entre las multitudes que circulan por los centros comerciales. Ninguna de estas dos variantes de la vigilancia contemporánea tiene por objetivo causar la muerte física; pero lo que se desprende de ella es una suerte de muerte (la muerte de todo lo que importa). No se trata de una muerte corporal, pues esta no se produce y (en principio) es revocable: se trata de una muerte *social*, que deja abierta, por decirlo así, la posibilidad de una resurrección *social* (una rehabilitación, una restauración de derechos). La exclusión social, la razón de ser del banóptico, es en esencia análoga a un veredicto de *muerte* social, aunque en la gran mayoría de los casos la sentencia implica la suspensión de la ejecución.

Y está absolutamente en lo cierto cuando observa que las capacidades de la tecnología de vigilancia a distancia (en otras palabras, hacer el ámbito de vigilancia total y verdaderamente extraterritorial, libre de los límites y las obligaciones impuestas por las distancias geográficas) se despliegan con un celo excepcional en los controles de la inmigración, que en su mayor parte es un proceso *global*. Suscribo cada palabra de su análisis. Estados Unidos trasladó a sus agentes de inmigración de las puertas de desembarque de los aeropuertos al punto de embarque. Sin embargo, parece una solución primitiva, propia de una industria artesanal, comparada con los métodos cada vez más frecuentes de los gobiernos de los países destinatarios de inmigración para «cortarla de raíz», que consisten en situar el aparato de vigilancia en los *puntos de partida* de la migración en vez de situarlo en sus supuestos y temidos *destinos,* para descubrir, arrestar e inmovilizar a los sospechosos lejos de sus propias fronteras, y chantajear o sobornar a los gobiernos de los países exportadores de emigrantes a fin de que su policía se encargue de las tareas de «prevención del crimen» o de «encarcelamiento e incapacitación de los sospechosos».

Debo decir que lo que esto significa no es tanto despojar a la distancia física de su importancia y anular su potencial capacidad para plantear resistencias y bloqueos, sino más bien la manipulación de las distancias. La distancia entre los puntos de partida de los emigrantes y los puntos de llegada ha ampliado su «ámbito específico» (los emigrantes se ponen en la categoría de «sospechosos de actos delictivos» muy lejos del lugar donde pueden infringir la ley y se los rebautiza como «delincuentes»), mientras que la distancia física que separa las torres de observación de sus objetivos de vigilancia se reduce drásticamente a cero mediante las herramientas electrónicas de las comunicaciones en tiempo real.

Un beneficio colateral de los vigilantes —un plus cuyo atractivo no podemos subestimar, y que es una tentación difícil de resistir— es la posibilidad de «ocultar» o «borrar» los odiosos y condenables efectos de esta manipulación, junto con la posibilidad de que fracase. Es decir, el alejamiento contrafactual, geográfico y legal de los sitios donde se lleva a cabo el «trabajo sucio» de la ejecución respecto de las oficinas donde se reúne la información y se da la orden. En otras palabras, como diría Hannah Arendt, se «diluye» la responsabilidad. Es un recurso que usaron los que perpetraron el Holocausto con resultados extraordinarios mucho antes de la llegada de la sofisticada tecnología de vigilancia actual, pero es un recurso que la aparición de esta tecnología ha vuelto mucho más limpio, discreto, menos problemático (para los que dan las órdenes) y más hábil. Como ya sabe, diluir la responsabilidad constituye una de las estrategias más recurridas y eficaces de la *adiaforización*, es decir, derribar la resistencia moral contra la comisión de actos inmorales en beneficio de únicamente criterios de eficiencia instrumental en la elección de las maneras de proceder.

D. L.: *¿Podría aclarar una cosa, por favor, Zygmunt? Cuando habla de los efectos de la tecnología suena a veces como si estos fueran negativos siempre y en todo lugar. Las nuevas tecnologías*

abren una brecha entre los seres humanos y sus responsabilidades morales en relación con los demás, en la misma medida en que lo hizo la burocracia antes. Así pues, los drones ayudan a matar a distancia, al igual que otras máquinas permiten la acción in absentia. *Y parece, según los estudios que se han realizado, que solamente una minoría de operadores de drones (por poner un ejemplo) ha sufrido estrés postraumático, aunque los vídeos que examinan son con frecuencia terriblemente detallados*[62]*.*

Mi pregunta, entonces, es: ¿Tiene que ser así? ¿Existe algo inevitable en los efectos nefastos de la mediación electrónica o esas mismas tecnologías podrían igualmente facilitar las relaciones sociales en un sentido humano y esperanzador? Esta pregunta estaba ya implícitamente presente en el modo en que empecé esta conversación, al observar que sólo había podido iniciar un diálogo intercontinental como este porque las tecnologías de la información y de la comunicación, a las que llamamos últimamente los nuevos medios, existían.

No estoy, por supuesto, planteando las tecnologías como un tipo de herramienta «neutral» cuya dirección moral sólo se decide en función de su «uso». Cualquier desarrollo tecnológico es sin duda el producto de unas relaciones culturales, sociales y políticas. Todo aquello que llamamos «tecnología» es más bien un componente de las relaciones «tecnosociales» o «sociotécnicas». En este sentido, todos los gadgets y los sistemas expresan tendencias morales; no un comportamiento moral como tal (en mi opinión), pero sí una dirección moral. Si esto es correcto y seguimos el razonamiento, la tecnología puede producir efectos de distanciamiento negativos, pero también puede conseguir, al menos de forma parcial, la superación de las distancias geográficas. Mi placer al hablar por Skype con un hijo que está lejos o con mis nietos es un caso ilustrativo de esta idea.

El teórico de los medios de comunicación Roger Silverstone solía lamentar el hecho de que los dos sentidos —el moral y el geográfico — de la distancia tienden a confundirse cuando hablamos de

tecnología. Silverstone habla de «distancia apropiada», con lo que se refiere a una distancia «distintiva, correcta y moral, y socialmente apropiada», y propone que se aplique este término de manera crítica[63]*. ¿Cuál es la distancia adecuada para internet o para las relaciones de vigilancia? Tener medios para comunicarse a distancia supone buscar una conexión, o incluso alguna comunicación, pero las dimensiones sociales y espaciales no se pueden obviar. La distancia también es una categoría moral y para superarla se necesita proximidad y no solamente tecnología. Por supuesto, esto es parecido a lo que usted apuntó en alguna de sus obras, por ejemplo en* Postmodern Ethics *(1993), de que la proximidad es el reino de la intimidad y de la moralidad, y la distancia lo es de la alienación y de la ley*.

Para usted, creo, la modernidad rechaza lo íntimo y lo moral, y este rechazo se nos impone con frecuencia mediante la ley y la actividad estatal, y también, añadiría, con la vigilancia en particular. La proximidad y las distancias cortas requieren una responsabilidad, que a menudo nos niegan la modernidad y la tecnología. Pero la corta distancia de Silverstone tiene matices. Para él, la tecnología no lo determina todo; impone restricciones pero también puede hacer posibles otras cosas. En el flujo y en la fluidez de las relaciones humanas, una serie de intervenciones discursivas y tecnológicas desestabilizan la corta distancia que se requiere para actuar de forma ética. La distancia debe producirse. Llevo tiempo defendiendo que, por más que la vigilancia se establece por motivos de control —el poder siempre tiene esa implicación—, no está excluida la posibilidad de que haya situaciones en que la vigilancia pueda constituir un medio de cuidado del Otro. La cuestión principal aquí es cómo podemos comportarnos de manera responsable cuando mediamos en la vida de otros.

Así pues, y volviendo a mi pregunta, ¿pueden las tecnologías de vigilancia utilizarse para proteger o están condenadas a ayudar a la derrota de la moral y a la adiaforización?

Z. B.: Podemos considerar la modernidad (que, en último término, es un estado de «modernización» compulsiva, obsesiva y adictiva, o bien un nombre en clave para hacer las cosas mejor de lo que son) como una espada cuyo filo se dirige constantemente contra las realidades presentes. Podemos decir también entonces que la tecnología —como invención, desarrollo y despliegue de técnicas apropiadas para una tarea— es la mayor herramienta, y probablemente la más esencial de la actividad moderna, y se la puede considerar como el atributo definidor de la modernidad. Pero las espadas tienen con frecuencia un doble filo; sirven eficazmente para llevar a cabo una tarea, pero pueden cortar por ambos lados, y las palabras con doble sentido, lógicamente, son herramientas peligrosas. Aparte de sus fines reconocidos, cuya bondad y utilidad se dan por supuestos, pueden dañar objetivos no previstos. La acción debe centrarse en el objetivo marcado para ser eficaz; pero los objetivos están inmersos en bucles de interdependencia, junto con otros muchos objetos que no están en el primer plano.

Así que, junto con los objetivos designados, las acciones tienen inevitablemente consecuencias no anticipadas, efectos dañinos colaterales que nadie quiso ni previó. Ulrich Beck sugirió alguna vez que toda acción comporta riesgos, y que el efecto positivo de una acción y sus efectos colaterales negativos proceden de las mismas causas, y que no existe el uno sin el otro. Al aceptar una acción, aceptamos los riesgos a los que está inevitablemente asociada. Últimamente, el discurso de los «riesgos» tendió a ser desplazado y quizá sustituido por el discurso de «daños colaterales» o «víctimas colaterales». La idea de «colateralidad» sugiere que los efectos positivos asumidos y los supuestamente negativos se dan de manera paralela, y por esta razón cada aplicación consciente y expresa de cualquier técnica nueva produce (al menos en principio) una nueva área de fatalidades que antes no se habían producido. Al inventar y construir la red de ferrocarriles, nuestros antepasados inventaron las catástrofes ferroviarias. La introducción de los viajes

aéreos inauguraron unos desastres aéreos totalmente nuevos. La tecnología de la energía atómica nos trajo Chernobyl y Fukushima, y el espectro nunca exorcizado de la guerra nuclear. La ingeniería genética ha incrementado de manera espectacular las cantidades de comida disponibles, mientras se sigue hablando de la posibilidad —nunca concretada— de que algún diseñador de especies provoque interacciones imprevistas y desencadene procesos que resulten incontrolables…

Silverstone, creo, habla de ese mismo atributo inseparable del «progreso tecnológico», si bien lo presenta como una suerte de «orden contrario». Creo que él estaría de acuerdo con la crítica de las aplicaciones para la vigilancia, y que también ve unos objetivos inicuos como razón y motor principal del progreso espectacular de la tecnología de la vigilancia. Su «descubrimiento» está en que una tecnología utilizada para incapacitar también puede servir para capacitar en ciertos casos (al igual que las paredes sirven para construir guetos y cárceles, pero también sirven para los que buscan la sensación de solidaridad y de comunidad). Por otra parte, no es ninguna novedad decir que la tecnología es un arma de doble filo, y que puede producir efectos imprevistos y servir a intereses no planificados. Pero, aunque haya habido ejemplos de aplicaciones de técnicas de vigilancia dignas de elogio (seguramente no previstas), sigue siendo cierto que no son esos usos meritorios y correctos los que estimulan y orientan el desarrollo de la tecnología de la vigilancia; como tampoco deciden el valor ético y social de esas tecnologías. Y aunque se multiplicaran las noticias favorables sobre estas, seguiría existiendo —como nos recuerda Ulrich Beck— un imperativo de «cálculo de riesgos» cuidadoso y concienzudo. Un cálculo de beneficios y pérdidas. ¿Qué pesa más en la balanza, tomando todos los efectos en cuenta: las ganancias sociales o las pérdidas? ¿El avance de la moralidad o la devastación moral? ¿La promoción de la división social y la separación, o el crecimiento de la solidaridad moral? Nadie niega que cuando se agote la producción de energías no renovables, la energía atómica ofrece

una solución genuina a la crisis que se perfila. Aun así, después de Fukushima, los gobiernos de los países más poderosos están sopesando seriamente la posibilidad de prohibir totalmente las plantas nucleares…

4

IN/SEGURIDAD Y VIGILANCIA

David Lyon: *Entre las razones para recurrir a la vigilancia, una de las principales es que aporta seguridad. Esto no es nuevo. Pensemos en las referencias bíblicas sobre la importancia de mantener una «guardia» en la ciudad, o en Francisco, haciendo guardia en la entrada del castillo de Elsinore en la primera escena del Hamlet de Shakespeare. El mantenimiento de la seguridad siempre ha sido un argumento para establecer una vigilancia, o para identificar aquellos que son amigos o enemigos. Y en este sentido parece tener una sólida razón de ser: vigilar para proteger*.

Sin embargo, en el siglo XXI, ya no se puede pensar con esa inocencia. La seguridad —con lo que muchas veces se alude a una confusa idea de seguridad «nacional»— constituye hoy en día una prioridad política en y entre muchos países, y por supuesto es un estímulo importante para el mundo de la vigilancia. Parece que los principales medios para proporcionar seguridad actualmente son las nuevas técnicas y tecnologías de vigilancia, que supuestamente nos protegen, no contra peligros concretos, sino contra unos riesgos amorfos y misteriosos. Las cosas han cambiado, tanto para los observadores como para los observados. Si antaño uno podía dormir tranquilo porque sabía que el vigilante estaba en las puertas de la ciudad, no se puede decir lo mismo de la «seguridad» actual. Uno diría que, paradójicamente, la seguridad actual genera formas de inseguridad —¿o quizá en algunos casos es una política

deliberada?—, una suerte de inseguridad sentida profundamente por las mismas personas a las que pretenden proteger las medidas de seguridad.

Ahora bien, usted comentó que la moderna sociedad líquida es un «artefacto que intenta hacer soportable la vida vivida con miedo»[64]*. A diferencia de la modernidad que conquistaba sus miedos uno a uno, la modernidad líquida entiende que la lucha contra los miedos es una tarea de toda la vida. Y si antes del 11-S no éramos conscientes de esto, lo que usted llama el «terror de lo global» nos hizo serlo. Después del 11-S, la gestión de los riesgos, ya existente en las décadas anteriores, se hizo imprescindible, obvia. Y de nuevo, usted observó que, al poner el foco de la vigilancia en «objetos externos, visibles y grabables», los nuevos sistemas de vigilancia «ignoran los motivos individuales y las elecciones personales que hay tras las imágenes grabadas, y esto llevará finalmente a la sustitución de la idea de "malhechores" por la de "categorías sospechosas"»*[65]*.*

No resulta sorprendente, entonces, que las in*seguridades aparezcan en cuanto un nuevo escáner de cuerpo o una máquina de huellas biométricas se instala en un aeropuerto, o cuando se requieren unos pasaportes mejorados con etiquetas incrustadas de identificación por radiofrecuencia. No se sabe cuándo las categorías de riesgo pueden incluirnos «accidentalmente» o, más probablemente, excluirnos de la participación, la entrada a un lugar o un derecho. O puede ser que lo que acertadamente usted llama la «obsesión securitaria» produzca un malestar más cotidiano. Katja Franko Aas y otros nos han contado que los transportistas aéreos noruegos escribieron a las autoridades para quejarse de que la «seguridad excesiva» estaba perjudicando la seguridad aérea real. Los equipos de vuelo acababan agotados por los diez o doce controles que sufrían cada día. No se confiaba en los pilotos que tenían bajo su responsabilidad a cientos de pasajeros, y para hacer su pausa del almuerzo debían pasar por un control. Decían que se sentían «como criminales»*[66]*.*

Pero sería una equivocación pensar que las inseguridades asociadas a la vigilancia por motivos de seguridad existen sólo desde el 11-S. Por ejemplo, Torin Monahan describe en su sobrio Surveillance in the Time of Insecurity *que las diferentes «culturas de la seguridad» y sus correspondientes «infraestructuras de vigilancia» tienen consecuencias parecidas en cuanto que producen inseguridades, a la vez que agravan las desigualdades sociales. En Estados Unidos, de donde saca la mayoría de sus ejemplos, Monahan dice que «una amenaza que une es el miedo al Otro»*[67]*. Pero lo que Monahan observa como algo nuevo es que, para poder hacer frente a cada nuevo temor, a cada nueva inseguridad, se anima a los ciudadanos de a pie a hacer dos cosas. La primera, hacer frente al temor almacenando provisiones, instalando alarmas o contratando seguros. Y la segunda, apoyar medidas extremas, incluyendo la tortura o la vigilancia doméstica*.

A la vista de todo esto, me parece que es acertado una vez más usar el término «vigilancia líquida». Se trata del tipo de vigilancia que acompaña a los tiempos líquidos y que tiene rasgos característicos de la liquidez contemporánea. Nos controlamos a nosotros mismos para intentar hacer que nuestra vida en el temor sea más soportable, pero cada intento de conseguirlo produce nuevos riesgos, nuevos miedos. El horror del 11-S y sus consecuencias son sintomáticos de esta situación. Las personas clasificadas como «inocentes» están ahora en peligro y pasan miedo en una irónica parodia de terrorismo. Y el problema supera el ámbito de lo que puede pasar en un aeropuerto o en los puntos de control fronterizos. Por ello querría iniciar este apartado comentando los cambios premodernos, modernos y líquidos en las políticas de vigilancia. ¿Qué ha cambiado realmente? Y ¿algunos elementos de la vigilancia de la seguridad premoderna —a la que me he referido con los ejemplos de la Biblia y de Shakespeare— se han perdido para siempre?

Z. B.: De nuevo coincidimos plenamente… En primer lugar, Francisco, con o sin los beneficios de la electrónica moderna, asumía efectivamente la seguridad del castillo de Elsinore contra los peligros que venían de «fuera de la ciudad»: todo ese escasamente controlado grupo de forajidos, asaltantes de caminos y otros desconocidos no clasificados pero sí amenazantes. Los sucesores de Francisco protegen ahora la ciudad contra las innumerables amenazas que acechan *dentro* de la ciudad, y que se gestan *en* la ciudad. Las ciudadelas de seguridad se han convertido con los años en invernaderos o incubadoras de peligros auténticos o putativos, endémicos o planeados. Construidas con la intención de establecer islas de orden dentro de un mar de caos, las ciudades se han convertido en las mayores fuentes de desorden, lo que ha hecho necesarios muros visibles e invisibles, barricadas, torres de control y aspilleras, así como incontables hombres armados.

En segundo lugar, como apunta usted, citando a Monahan, «la amenaza unificadora» de todos estos dispositivos de seguridad dentro de la ciudad «es el miedo al Otro». Pero ese «otro» que tendemos a temer, o al que nos hacen temer, no es un individuo o un grupo de individuos que se han situado, o han tenido que salir de los límites de la ciudad y a los que se les ha negado el derecho de residencia o de estancia en la misma. Ese otro es más bien un vecino, un transeúnte, un merodeador, un acosador: y últimamente, un extranjero. Porque como sabemos, los moradores de la ciudad son todos extraños entre sí, y todos somos sospechosos de ser peligrosos, y todos queremos en alguna medida que esas amenazas flotantes, difusas y anónimas asuman una forma sólida en un grupo de «sospechosos habituales». Se espera que esa categorización mantenga alejada esa amenaza y, a la vez, nos exima del peligro de ser señalados como parte de esa amenaza.

Por esta doble razón —para ser protegidos de los peligros y para librarnos de la posibilidad de ser considerados parte de ese peligro — nos movemos en una densa red de medidas de vigilancia,

selección, separación y exclusión. Todos necesitamos designar a los enemigos de la seguridad para *evitar ser considerados parte de ellos…* Necesitamos acusar para ser absueltos, excluir para evitar la exclusión. Necesitamos confiar en la eficacia de los dispositivos de vigilancia para permitirnos creer que las criaturas decentes que somos saldrán ilesas de las trampas que ponen esos dispositivos. Y para confirmarnos y reafirmarnos en nuestra decencia y en lo adecuado de nuestro comportamiento. Sin embargo, esto supone un cambio extraño y profético respecto de la afirmación de John Donne, hace varios siglos: «Ningún hombre es una isla, completo en sí mismo. Cada hombre es un pedazo del continente, una parte del todo […] Por eso, nunca preguntes por quién doblan las campanas; doblan por ti»…

Y en tercer lugar, parece que hoy en día todos nosotros, o al menos una gran mayoría, nos hemos vueltos adictos a la seguridad. Hemos asimilado la *Weltanschauung* de la ubiquidad del peligro, de la necesidad global de desconfiar y sospechar, de que sólo es concebible una cohabitación sana bajo un dispositivo de vigilancia continua, y nos hemos vueltos dependientes de la vigilancia obvia y de la subyacente. Como observa Anna Minton, «la necesidad de seguridad puede hacerse adictiva cuando la gente piensa que, por mucha que tengan, nunca será suficiente, y empieza entonces a parecerse a una droga adictiva, de la que, una vez que nos hemos acostumbrado no podemos prescindir»[68]. «El miedo alimenta el miedo», concluye Minton, y estoy totalmente de acuerdo. Y creo que usted también lo estará. La resistencia solitaria y singular contra la tendencia general y el sentimiento casi unánime no produce muchos resultados; implica una gran fuerza de voluntad y resulta social y económicamente cara. Elaine, por ejemplo, uno de los casos de Minton, se sorprendió después de cambiar de casa al ver «el importante número de dispositivos de seguridad ya instalados en su nuevo hogar: desde la videovigilancia hasta numerosas cerraduras y dobles cerraduras en las puertas y ventanas, junto con complejos sistemas de alarma». Elaine no se sentía a gusto en un entorno que

constantemente le recordaba la necesidad de tener miedo, de observar atentamente a su alrededor y de ser precavida, y pidió entonces que se retiraran muchos de aquellos dispositivos. «Pero era más fácil decirlo que hacerlo. Cuando por fin consiguió que unos operarios le quitaran las cerraduras, estos se sorprendieron de su petición y le dijeron que era muy raro que los llamaran para realizar ese tipo de trabajo».

En esta línea, Agnes Heller señalaba en un número reciente de la revista trimestral *Thesis Eleven* que se había producido un cambio sintomático en las novelas históricas contemporáneas. A diferencia de sus antecesores, los autores que situaban sus tramas en una época pasada, premoderna, casi nunca se centraban en las fechorías que cometían por invasiones o guerras los ejércitos foráneos, aunque estas fueran comunes en los tiempos en los que se sitúan sus relatos. Los autores se centraban más bien en el «ambiente de temor» que impregnaba la vida cotidiana: temor a ser acusado de brujería, herejía, robo o asesinato… Los autores nacidos y educados en nuestros tiempos atribuyen retrospectivamente a nuestros antepasados, y ven en sus motivos, los horrores típicos de nuestro tiempo, obsesionado y adicto a la seguridad. Las causas de las pesadillas se han movido en su panorama mental, en cierto modo, desde un «ahí fuera» hacia un «aquí dentro». Estas anidan en las cafeterías y bares más próximos, detrás de la puerta de los vecinos, y a veces incluso pueden tener su origen en nuestra cocina o en nuestra habitación.

Esta es la paradoja del mundo saturado de dispositivos de vigilancia, sea cual sea el propósito que persiguen: por un lado, estamos más protegidos que cualquier generación anterior; por otra parte, sin embargo, ninguna generación anterior, o preelectrónica, experimentó como la nuestra esa sensación cotidiana de inseguridad a todas horas…

D. L.: *No puedo estar más de acuerdo con usted, Zygmunt. Pero me gustaría volver sobre uno o dos puntos. Hablemos de la*

«sensación de inseguridad». Existe en varios niveles y contribuye, no a una «cultura del miedo» generalizada como han sugerido algunos, sino a que existan múltiples culturas del miedo. En un primer nivel, por ejemplo, están los miedos derivados de ser parte de una minoría proscrita, como un peligroso árabe musulmán en Occidente. Hace unas semanas conocí a Maher Arar, un ingeniero canadiense que, a consecuencia de una serie de errores garrafales de las agencias de seguridad canadienses y a continuación por un temor perentorio de las autoridades de Nueva York, acabó siendo víctima de torturas en Siria entre 2002-2003. Una interpretación equivocada, basada en un manejo erróneo de unos datos muy dudosos, amenazó con destrozar su salud, su vida familiar y casi todo lo que tenía importancia para él. Pero las inseguridades de las llamadas sociedades de riesgo no sólo afectan a personas como Arar, que no tienen ninguna conexión real con el terrorismo (incluso aquellos que ni siquiera tienen rasgos árabes), sino también a individuos cuyos tests genéticos muestran algún tipo de tendencia a sufrir ciertas enfermedades, o a padres ansiosos por proteger a su descendencia de los peligros de la ciudad…

Lo que tienen estos casos en común es que en ellos la seguridad se considera algo relativo a una mayoría, dejando lo anormal, las desviaciones estadísticas, en los márgenes. Así, los musulmanes árabes de Occidente, pero también aquellos cuyos genes apunten a posibles enfermedades o aquellos vulnerables a los riesgos de la vida nocturna, están marcados como elementos de inseguridad. El futuro que imagina la seguridad es algo en lo que todas las anormalidades (el terrorismo, la enfermedad y la violencia) han sido excluidas o al menos contenidas. Como dice Didier Bigo, la vigilancia conecta en último término con aquello que Foucault examinaba de manera específica —la disciplina y la seguridad— hasta el punto de que, en cierto modo, la seguridad *es* la vigilancia, *como un conjunto de aparatos y técnicas de rastreo siempre mejorados en un mundo de riesgo*[69]*. Hoy en día las inseguridades son el corolario práctico de las sociedades securizadas*.

Por consiguiente, podemos decir que las tecnologías de la in/seguridad no se pueden entender meramente como productos tecnológicos de información y comunicación, ni siquiera como el resultado de una situación en la que estamos atrapados en estados de excepción (reforzados pero no iniciados por el 11-S). Estos son más bien parte de una configuración política y social más amplia, relacionada con el riesgo y con su primo cercano, la incertidumbre. ¿Y cómo podemos acercarnos a este fenómeno desde el punto de vista político? Al igual que muchos otros que no han sucumbido al cinismo sobre la posibilidad de que podamos «marcar la diferencia», me gustaría pensar que existen estrategias para cuestionar y resistir las tendencias que han convertido la in/seguridad en una categoría tan decisiva para nuestra vida. Si le he entendido bien, el poder y la política se están separando cada vez más en los tiempos líquidos, hasta el punto de que el primero se evapora en lo que Manuel Castells llama «espacios de flujos», dejando a la política languideciendo en los «espacios de lugares»[70].

Esta idea es convincente, pero también es paralizante porque implica que sólo una política global —que aún no existe— puede tener efectos reales. Estoy de acuerdo con usted en que vale la pena promover la proporcionalidad del poder y de la política, pero ¿qué posibilidad hay de que exista una política en la cual la democracia (y con ella la responsabilidad) y la libertad (que resulta tan limitada debido a la alianza entre seguridad y vigilancia) puedan ser el centro del debate en niveles más locales?

Z. B.: Houellebecq —un escritor del que admiro mucho su perspicacia y su capacidad para desvelar lo general en lo particular, y para extrapolar y desentrañar su potencial, y que es autor de *La posibilidad de una isla*, (2005) que constituye la distopía más penetrante hasta la fecha de nuestra sociedad líquida moderna, desregulada, fragmentada e individualizada— puede ser la persona en la que pensaba cuando aludía a aquellos que «sucumben al cinismo sobre la posibilidad de marcar una diferencia». Él es muy

escéptico y desesperado, y acumula razones válidas para seguir siendo así. No estoy del todo de acuerdo con su planteamiento, pero me resulta difícil refutar sus razones…

Los autores de las mayores distopías anteriores, como Zamyatin, Orwell o Aldous Huxley, poblaron sus visiones con los horrores que acechaban a los hombres del mundo moderno sólido: el mundo regimentado y obsesionado con el orden de los productores y soldados. Alarmados, estos autores esperaban que sus visiones también alarmarían a sus compañeros de viaje hacia lo desconocido sacándolos de su letargo de rebaño camino del matadero. Esta es la clase de mundo en el que nuestra autoimpuesta ecuanimidad no ayuda, dicen, salvo a los rebeldes. Zamyatin, Orwell, Huxley, al igual que Houellebecq, fueron hijos de su tiempo. Por eso, *a diferencia* de Houellebecq, creyeron en los trajes a medida hechos por un sastre: en encomendar el futuro al orden, y rechazar como una incongruencia la idea de un futuro construido por nosotros mismos. Lo que los asustaba era que se tomaran mal las medidas, que el dibujo fuera desproporcionado y/o chapucero, o que el sastre fuera un borracho o un corrupto. No tenían miedo, en cambio, a que la tienda del sastre se arruinara o se derrumbara, fuera desmantelada o suprimida —de manera gradual— y no previeron la llegada de un mundo vacío de sastres de ese tipo.

Houellebecq, sin embargo, escribe desde las entrañas de un mundo libre de tales sastres. El futuro, en ese mundo, está hecho a sí mismo: es un futuro hecho a mano, donde ninguno de los adictos al bricolaje controla, desea controlar, o simplemente es capaz de hacerlo. Una vez que cada uno se establece, sin cruzarse nunca con ningún otro, los contemporáneos de Houellebecq ya no necesitan operadores o conductores, no más que los planetas y las estrellas necesitan monitores de tráfico o personas que los dibujen en un plano. Son perfectamente capaces de encontrar el camino al matadero por su cuenta. Y lo hacen —como los dos protagonistas de la historia de Houellebecq, que esperan (en vano, desgraciadamente, en vano…) encontrarse con alguien por el

camino—. El matadero es también, en la distopía de Houellebecq, «autofabricado».

En una entrevista con Susannah Hunnewell[71], Houellebecq no se anda con rodeos y, al igual que hicieron sus predecesores, al igual que hacemos nosotros y que hicieron nuestros antecesores, expone las condiciones en que puede hacer sus elecciones: «Lo que creo fundamentalmente es que no hay gran cosa que podamos hacer frente a los cambios sociales fundamentales». En esta línea, afirma, unas cuantas frases más tarde, que aunque lamenta lo que está ocurriendo actualmente en el mundo, no tiene «ningún interés en dar marcha atrás *porque* no creo que sea posible hacerlo» (la cursiva es mía). Si los predecesores de Houellebecq se preocupaban sobre lo que los agentes en los puestos de mando de los «cambios sociales fundamentales» pudieran hacer para sofocar la irritante aleatoriedad del comportamiento individual, lo que preocupa a Houellebecq es hasta dónde nos puede llevar esa aleatoriedad del comportamiento individual si no hay ningún puesto de mando ni agentes para manejarlo pensando en «cambios sociales fundamentales». No es el *exceso* de control y de coerción —su leal e inseparable compañero— lo que preocupa a Houellebecq; es su *muerte*, que hace toda preocupación superflua e inútil. Houellebecq nos lo cuenta desde de un avión cuya cabina de pilotaje está vacía.

«No creo demasiado en la influencia de la política en la historia […] tampoco creo que la psicología individual tenga efecto alguno en los cambios sociales», concluye Houellebcq. En otras palabras, la pregunta de «qué se debe hacer» queda invalidada y precontestada por la rotunda respuesta de «nadie» a la pregunta de «quién va a hacerlo». Los únicos agentes a la vista son «los factores tecnológicos y algunas veces, no siempre, los religiosos». Pero la tecnología es conocida por su ceguera; invierte la secuencia humana en la cual las acciones son posteriores a los propósitos (la verdadera secuencia que diferencia a un agente de cualquier otro individuo). La tecnología se mueve porque puede hacerlo (o porque

no puede parar), pero no porque quiera llegar a ningún lado; mientras que Dios, además de una inescrutabilidad que fascina y ciega a los que la contemplan, tolera los fallos de los humanos y su inadecuación para su función (es decir, su ineficacia para lidiar con las circunstancias de la vida y actuar de acuerdo con esas circunstancias). Los impotentes son guiados por los ciegos; si son impotentes, no tienen alternativa. En todo caso, no la tienen si son abandonados a su suerte, con sus pobres e inapropiados recursos; ni tampoco si no tienen un piloto con los ojos bien abiertos, un piloto que mira *y* que ve. Los factores «tecnológico» y «religioso» se comportan misteriosamente como la naturaleza; nadie sabe realmente dónde aterrizarán hasta que aterrizan allí. Pero esto también significa, como diría Houellebecq, hasta qué punto no se puede dar marcha atrás.

Houellebecq, con su reconocida autoconciencia y franqueza, deja al descubierto la vanidad de la esperanza, en caso de que alguien sea lo bastante obstinado e ingenuo para entretenerse con tal esperanza. Describir las cosas, insiste, ya no lleva a cambiarlas. Prever lo que va a ocurrir ya no permite evitar que ocurra. ¿Se ha alcanzado un punto de no retorno? ¿Se ha cumplido el veredicto de Fukuyama, aunque sus argumentos fueron refutados y ridiculizados?

Discrepo del veredicto de Houellebecq, aunque estoy casi del todo de acuerdo con sus argumentos y con su verosimilitud. Digo «casi» porque sus argumentos contienen la verdad, sólo la verdad, pero no solamente la verdad. Houellebecq se ha olvidado de algo tremendamente importante: precisamente porque la debilidad de los políticos y la psicología individual *no son* las únicas razones de las expectativas sombrías que nos describe (con acierto), el punto al que hemos llegado *no es* un punto de no retorno. Pero usted conoce sin duda el origen de mi aprobación y de mis reservas, pues se ha referido al actual divorcio entre el poder (la capacidad para cambiar las cosas) y la política (la habilidad para seleccionar las cosas que hay que hacer). En realidad, la frustración y el derrotismo de

Houellebecq derivan de la doble crisis de la representación política. En un primer momento, a nivel del Estado-nación, esta representación se ha acercado de manera peligrosa a unas altas cuotas de impotencia, y esto porque el poder, que antes estaba unido estrechamente a la política, se ha evaporado en el «espacio de flujos» global y extraterritorial, fuera del alcance de la política territorial persistente de los Estados. Las instituciones del Estado tienen hoy que cargar con la tarea de inventar y aportar soluciones a los problemas que se producen a nivel global; debido a la reducción de su poder, esta es una carga que el Estado no puede asumir y una función que no puede desempeñar con los recursos que le quedan y dentro del área decreciente de sus posibilidades de acción. La desesperada y sin embargo extendida respuesta a esta antinomia es la tendencia a abandonar, una por una, las numerosas funciones que desempeñaban los Estados contemporáneos, aunque fuera con mayor o menor éxito; mientras que los Estados siguen basando su legitimidad en la promesa de seguir prestando esas funciones. Las funciones que el Estado abandona o cede de manera sucesiva son degradadas a un nivel inferior: la esfera de «la política vital», un área donde a los individuos se les permite a la vez ejercer su propio, y discutible, poder legislativo, ejecutivo y judicial, todo en uno. Ahora, estos «individuos por decreto» tienen que decidir y actuar, con sus recursos y sus habilidades, y dar con soluciones individuales para problemas que se han generado socialmente (este es, en definitiva, el significado de «individualización», hoy en día, un proceso en el que el crecimiento de la dependencia se disfraza y se llama «progreso de la autonomía»). Al igual que en el nivel superior, en el inferior existe un notable desajuste entre los objetivos y los medios disponibles para alcanzarlos. De ahí la sensación de infortunio, de impotencia: la sensación de haber sido condenado *a priori*, de manera irreparable e irreversible, a ser derrotado en una confrontación claramente desigual.

La enorme brecha entre la enormidad de las presiones y la exigüidad de las defensas no hará más que hacer crecer y alimentar

el sentimiento de impotencia mientras persista. Esta brecha, sin embargo, no tiene por qué persistir. Esta brecha parece imposible de cruzar sólo si el futuro se plantea como «más de lo mismo», como una extrapolación de las tendencias presentes; y la creencia de que el punto de no retorno ha sido alcanzado añade credibilidad a esta extrapolación sin por ello hacerla más correcta. Las distopías, normalmente, acaban refutando sus propias profecías, como parecen sugerir al menos las visiones de Zamyatin y Orwell…

D. L.: *Gracias por ser tan franco, Zygmunt. Me llama la atención el hecho de que esto nos devuelve a nuestra primera conversación (en los años ochenta) sobre lo utópico y lo distópico. Cada género literario ofrece posibilidades para ver más allá del presente: uno lleva a ver una tierra prometida que vale lo suficientemente la pena como para trabajar para alcanzarla, pero que a la vez atrae la imaginación hacia elementos desconocidos de la sociabilidad humana, mientras que otras visiones extrapolan a partir de las tendencias más generadoras de angustia y socialmente destructivas de su tiempo para mostrarnos cómo pronto seremos presas de un futuro duro y patético. El crecimiento de la vigilancia asistida por ordenador como una dimensión de la obsesión securitaria «il* liberal»[72] *de las democracias alimenta sin duda las actuales imaginaciones distópicas, o desesperadas. Hasta cierto punto es posible verlo en películas como* Brazil *(1985)*, Blade Runner *(1982)*, Gattaca *(1997) o* Minority Report *(2002), pero también en la acertada afirmación del estudioso del derecho Daniel Solove de que Kafka ofrece metáforas más apropiadas que Orwell para la vigilancia actual*[73].

Por otra parte, el recelo ante un futuro vigilado no parece haber detenido la ola del futurismo (dudo en dignificarlo llamándolo «utopismo») y otros sueños digitales. La noción de ciberespacio seguramente captó lo que Vincent Mosco llama un «espacio mítico» que trasciende los mundos ordinarios del tiempo, el espacio y la política. Mosco llama a esto lo «sublime digital»[74]*. Desde el mismo*

invento del chip de silicona en 1978, los utopistas tecnológicos se deshicieron en elogios ante las «revoluciones microelectrónicas» y las «sociedades de la información», y un empresario legendario de la era informática como Steve Jobs alcanzó el estatus de supercelebridad. Muchos expertos siguen pensando que el mejor de los mundos posibles es digital. Esto vale para la democracia, la organización, el ocio, el entretenimiento y por supuesto para las actividades militares o de seguridad. Entre estas, por supuesto, una de las más importantes es la vigilancia. Un oficial, el mayor S. F. Murray dijo, por ejemplo, que el mando en una batalla contemporánea empieza con la habilidad «propia para ver, visualizar, observar o encontrar»[75].

Pero en sus trabajos encontramos una manera de pensar la utopía mucho más profunda que pone inmediatamente de manifiesto la superficialidad de los sueños digitales. He recuperado un fragmento de su libro Socialism: The Active Utopia, *donde usted comentaba que el pueblo escala*

> sucesivas cumbres sólo para descubrir desde sus cimas territorios vírgenes que su inagotable espíritu de trascendencia les empuja a explorar. Más allá de cada montaña esperan encontrar, por fin, la serenidad. Lo que encuentran es la excitación del principio. Hoy en día, al igual que hace dos mil años, «la esperanza que se ve no es esperanza. Pues, ¿quién espera algo que ve?» (Carta de San Pablo a los romanos 8.24[76]).

Estoy de acuerdo con usted en el «inagotable espíritu de trascendencia», pero me pregunto también si el «principio» y el «fin» del que habla —o quizá del que habla san Pablo— tienen más en común de lo que parece. Si esa serenidad inscrita en el origen puede hallarse en el futuro…

Sea cual sea la respuesta a esta pregunta, asumo por lo que dice usted que las musas utópicas y distópicas siguen produciendo un amplio elenco de críticas imaginativas, incluidas aquellas que se fijan en la información y la vigilancia. Estoy de acuerdo con Keith

Tester cuando dice sobre su postura que su «utopismo significa la praxis de la posibilidad crítica de abrirse al mundo contra la petrificación de la actualidad mediante el sentido común, contra la alienación y contra el poder bruto»[77]*. Lo que encontré novedoso en ese libro es que afirma que «el mundo no tiene que ser como es y que existe una alternativa a lo que hoy parece tan natural, tan obvio, o tan inevitable»*[78]*.*

En el Foro Mundial Social celebrado en Mumbai hace unos años fue increíble ver que había miles de personas de tantos países distintos que se inspiraban en el eslogan «Otro mundo es posible…».

En relación con la vigilancia como servidora de la seguridad, otra visión es seguramente posible. Los ojos electrónicos fijos de las calles, que recogen todo tipo de datos, y la presión creciente de los flujos de información personal se consideran una respuesta racional a un riesgo importante. Necesitamos desesperadamente oír voces que pregunten: ¿Por qué? ¿Para qué? Y, ¿tienen la menor idea de las consecuencias de todo esto?… Me gustaría oír a alguien que diga: «Existen otras maneras de concebir lo que va mal en el mundo y otras formas de curar sus males».

Z. B.: Si me permite, me gustaría animarle a que nos atreviéramos a dar un paso más, pero un paso importante, en mi opinión. De hecho, este último paso nos llevaría a la más profunda e inagotable fuente de nuestra inquietud, cuyo tamaño crece sin parar, y en la cual el deseo de más y más vigilancia es sólo una de sus manifestaciones, aunque ciertamente la más espectacular y la que más da que pensar. Es decir, el eje de ese impulso típicamente humano es la búsqueda del confort y de la conveniencia; la búsqueda de un hábitat que no asuste pero que tampoco aburra, que sea trasparente, sin sorpresas ni misterios, que no nos coja desprevenidos o mirando hacia otro lado; un mundo sin contingencias ni accidentes, sin «consecuencias no previstas» ni caras ocultas del destino. Esta paz final del cuerpo y de la mente se

encuentra, sospecho, en la esencia de la idea popular e intuitiva del «orden»; y se esconde detrás de todos y cada uno de los movimientos que pretenden establecer un orden y mantenerlo, empezando por el ama de casa (o amo de casa) que quiere mantener siempre las cosas del baño en el baño y las cosas de la cocina en la cocina, las cosas del dormitorio en el dormitorio y las cosas del salón en el salón, y que empuja en el mismo sentido a los porteros o vigilantes, recepcionistas y guardias de seguridad, que separan a los que tienen derecho a entrar de aquellos cuyo destino es estar aparcados en otro lado, y en último término luchar por crear un espacio en el que nada se mueve salvo que sea movido. Como seguramente habrá notado, el lugar más cercano a esta visión del final de las ansiedades ante lo contingente es el cementerio: la más completa y plena encarnación de esa intuición del «orden»…

Freud decía que la inquietud que expresamos colocando todavía más cerraduras y cámaras de televisión en las puertas y en los pasajes la guía Tánatos, ¡la pulsión de la muerte!

Pero, paradójicamente, estamos inquietos porque tenemos un deseo insaciable de encontrar la paz, y nunca lo satisfaremos del todo mientras estemos vivos. El deseo inspirado y estimulado por Tánatos puede, al final, encontrarse en la muerte. La paradoja, sin embargo, es que la visión de un «orden final» con forma de cementerio es precisamente lo que nos convierte en «constructores de orden» compulsivos, obsesionados y adictos, y por esa razón también nos mantiene vivos, indiferentes, constantemente ansiosos y tendentes a superar hoy lo que alcanzamos ayer. La insaciable e insatisfecha sed de orden nos hace experimentar la realidad como un desorden y nos llama a reformarla. Imagino que la vigilancia es una de esas industrias que nunca se quedarán desfasadas y necesitarán reconvertirse…

D. L.: *Por supuesto, podemos llevar nuestra conversación hacia ese siempre ir más allá, e investigar las raíces del deseo de paz del cuerpo y del espíritu, e incluso preguntarnos si ese, en apariencia,*

insaciable apetito por la vigilancia surge paradójicamente o no de la pulsión de muerte. Estas cuestiones nos llevarían seguramente más allá del complejo seguridad-vigilancia-industrial a la vez que podría aportar pistas sobre por qué una empresa florece y otra se marchita.

Por mi parte, no tengo motivo alguno para negarle que esas visiones de un «orden final» que pueden estar escondidas detrás de nuestra obsesión contemporánea con la seguridad, o ese deseo de «reposo», tienen una relación directa con nuestro malestar humano, si bien le confesaré que no tengo tan claro que esas visiones «tengan la forma de un cementerio». (Esto a pesar del hecho de que mi casa da a un parque que antes fue un cementerio, claramente dividido en 1816 en secciones de «Escoceses, Irlandeses e Ingleses», que se correspondían con los que oficiaban los entierros, los presbiterianos, los católicos o los anglicanos. También contenía una sección separada para los que eran demasiado pobres para ser incluidos en alguna de las otras secciones. La sociología histórica de los cementerios es bastante esclarecedora).

Sin embargo, me permito comentar cómo abordo yo el tema de la seguridad y de la vigilancia dentro de esta amplia variedad (y quizá dejamos la cuestión de esta variedad para otra conversación). Aunque el 11-S no produjo por sí solo la obsesión por la seguridad, contribuyó en gran medida al auge de la seguridad y de la vigilancia, que ha producido grandes beneficios para las industrias del ramo y también ha conseguido extender por todo Occidente sistemas de vigilancia en las áreas urbanas, y especialmente en Estados Unidos. He aquí un ejemplo particular de lo «sublime», como dije antes. Las declaraciones del «Departamento de Seguridad» son himnos a «ir más allá a través de la tecnología», algo sobre lo que han escrito muy elocuentemente David Noble y Vincent Mosco[79]*. Y tan grande es la fe que tiene el Departamento de Seguridad en las nuevas tecnologías que cuestionarlas puede ser considerado un sacrilegio o una blasfemia.*

Probablemente hemos de volver al Renacimiento para encontrar las raíces de la idea de que la paz y la prosperidad pueden

alcanzarse mediante la ciencia y la tecnología, una convicción que posteriormente reforzó enormemente la Ilustración[80]*. Mientras que el Renacimiento fue en parte una reacción comprensible contra la autoritaria Iglesia medieval en Europa, la idea de construir el reino de la paz y de la prosperidad mediante los mecanismos de la invención daba la vuelta específicamente a una creencia muy antigua que dice —la ha citado usted también—: «Si quieres paz, busca justicia». En la Torá, actuar con justicia y amar al prójimo es el camino de la paz (o* shalom*, que señala el todo, la integridad, y las relaciones correctas respecto a Dios, la creación y los seres humanos). El equivalente cristiano sería la frase de Jesús: «Buscad primero el reino de Dios y lo demás vendrá por añadidura»*.

Así que yo veo esta creencia en la eficacia de la técnica y la invención —la ciencia y la tecnología actuales— como medios para procurar la paz como la falsa búsqueda de una imposible garantía de seguridad. La creencia que las tecnologías de la vigilancia más grandes, más rápidas, y mejor conectadas al servicio de la seguridad pueden garantizarnos la paz constituye un claro error que impide de forma fatídica elegir otras opciones. En una respuesta a la ola de vigilancia posterior al 11-S comenté:

> Jacques Ellul apuntó una vez, al reflexionar sobre la historia de ciudades antiguas como Babilonia y Nínive, que esas culturas también estaban cerradas, «protegidas contra ataques exteriores, en una seguridad construida con muros y máquinas». Nada nuevo bajo el sol, pues. Pero a pesar de ello, insiste Ellul, existe la visión de la ciudad donde se imparte justicia y donde el amor al prójimo es lo primero. De este compromiso con la responsabilidad por el Otro procede la paz y la prosperidad, la libertad y la seguridad, a las que se persigue por lo demás estableciendo falsas prioridades. Esta es una ciudad cuyas puertas nunca se cierran. Se trata de una ciudad de inclusión y confianza. Y su luz expulsa finalmente todo lo que ahora se hace en la oscuridad[81].

Mi comentarios eran posteriores a un análisis de los desarrollos de la vigilancia tras el 11-S que ponían de manifiesto la tendencia a

agravar la exclusión (el diseño banóptico), a incrementar el miedo y a envolver la toma de decisiones en el halo del secreto.

5

CONSUMISMO, NUEVOS MEDIOS Y SELECCIÓN SOCIAL

David Lyon: *Un tema central en su trabajo, Zygmunt, ha sido exponer las vías por las que el consumismo ha sido tan importante para la producción de las divisiones sociales pero también para las identidades. Yo me encontré entre aquellos que recibieron con alegría* Work, Consumerism and the New Poor *cuando se publicó en 1998. Pero la paradoja, tal y como yo la entiendo, está en que, mientras el consumo implica la seducción placentera de los consumidores, esa seducción también es el resultado de una vigilancia sistemática a escala masiva. Si esto no estaba tan claro con las formas anteriores de bases de datos orientadas al marketing, la llegada de Amazon, Facebook y Google da una idea de cuál es la situación actual. Aunque Thomas Mathiesen, en el prefacio de un libro reciente,* Internet and Surveillance*, destaca también cómo esta vigilancia se oculta: «Bajo la superficie se halla un enorme* hinterland *de vigilancia que recoge los usos de internet […] el amplio rastro de signos electrónicos que dejamos detrás de nosotros cada día, en el banco, en las tiendas, en los centros comerciales y en cualquier otro sitio, cada día del año»*[82]*.*

Cuando pasamos de considerar las materias urgentes en relación con la seguridad y la vigilancia a tratar la cuestión del consumo parece que podemos respirar aliviados. Después de todo, se trata del reino de la diversión, del flâneur*, de la libertad.*

Pensémoslo mejor. Ahí tenemos operaciones de gestión que se basan de nuevo en reunir datos personales a gran escala para su concatenación, clasificación y tratamiento diferenciado de cada categoría de consumidor, en función de su perfil. Pensemos en qué medida nos ayuda que Amazon.com, mediante su técnica de «filtrado colaborativo», pueda decirnos qué compran los demás consumidores, que es como si miráramos lo que compran los demás. Cada transacción genera información propia que luego es utilizada para orientar los gustos de otros consumidores. Hace unos años combiné sus ideas sobre la seducción de los consumidores con las de Gary T. Marx sobre las clasificaciones policiales de sospechosos probables («sospecha por categoría») para crear el concepto de «seducción por categoría»[83]*. Creo que todavía funciona*.

Sin embargo, Amazon.com avisa amablemente a los consumidores de cómo los demás consumidores los vigilan, a través de su Lista de Deseos[84]*. ¡No se trata de un proceso totalmente oculto! Hasta ahora, para que algo fuera secreto tenía que ser ignorado por casi todo el mundo. La Lista de Deseos nos recuerda lo mucho que le gusta a cierta gente que la miren; existe aquí una suerte de escopofilia de los consumidores*[85]*. Como destacó dana boyd, el* voyeur *converge con el paseante gracias a las redes sociales*[86]*. Pero no es solamente eso, sino que la Lista de Deseos da a los consumidores la oportunidad de mostrar un aspecto específico de su persona. Amazon.com ha conseguido, aparentemente, influir en los consumidores a través de la relación con ellos y también dándoles la impresión de que ellos son los que deciden*.

Sin embargo, al final del día, Amazon.com habrá conseguido los datos que necesita, dejando que los consumidores habiten felizmente lo que Eli Pariser llama de manera reveladora su «burbuja filtrada»[87]*. Es de sobra conocido que cuando diferentes personas buscan en Google la misma palabra pueden llegar a resultados distintos. Esto se debe a que Google refina su búsqueda*

de acuerdo con las búsquedas anteriores. De la misma forma, los que tienen muchos amigos en Facebook sólo recibirán las actualizaciones de aquellos amigos que Facebook entiende que quieren recibir, según la frecuencia de su interacción con esas personas. Por supuesto, Amazon.com también utiliza este modelo. Una preocupación paralela a la de Pariser, y legítima, es la que concierne a «los filtros de personalización al servicio de una suerte de autopropaganda invisible, que nos adoctrina con nuestras propias ideas, amplificando nuestro deseo por las cosas que nos son familiares y alejándonos de los peligros que rondan por el oscuro territorio de lo desconocido».

Pero en un contexto más amplio, los efectos generales de la vigilancia de los consumidores, especialmente la que se da a través de cualquiera de los usos de internet, no son sólo seleccionar a esos consumidores contentos y prometerles beneficios y recompensas futuras, sino también eliminar a aquellos que no cumplen las expectativas. Mencioné antes el trabajo de Oscar Gandy sobre este tema, que muestra cómo, en varios ámbitos, la «discriminación racional» que llevan a cabo las empresas tiene efectos negativos para algunos. Como dice Gandy:

> La discriminación estadística que permiten los sofisticados análisis contribuye a la desventaja acumulativa que sobrecarga, aísla y excluye y que, por último, amplía la brecha entre los que están arriba y todos los demás. Aunque los observadores han tendido a centrarse en el uso de esos sistemas publicitarios por internet, el alcance de estos es mucho mayor. Incluye el acceso a una serie de bienes y servicios, entre ellos los mercados financieros y de la vivienda, así como el de la salud, la educación y los servicios sociales[88].

Todos estos temas ilustran la «vigilancia líquida», pero ahora desde el punto de vista del consumidor, y estoy seguro de que le apetece hacer comentarios sobre más de uno. Pero ¿podemos empezar con una pregunta que surge de su propia obra? Me parece que su preocupación por los efectos excluyentes de la vigilancia —

en la que coincido plenamente con usted— le lleva algunas veces a minimizar las vías por las que los propios mecanismos de la vigilancia líquida ejercen presión sobre todos *los consumidores. Esto es cierto si creemos que el análisis social tiene que preocuparse especialmente por aquellos que están marginados y excluidos; resulta vital comprender los mecanismos que lo facilitan. Pero el propio poder de vigilancia produce una variedad de comportamientos que afectan a diferentes grupos de manera diversa. ¿Está seguro de que, debido a la normalización de la mayoría, en este caso mediante la seducción por categorías, la minoría es objeto de una desventaja acumulativa?*

Zygmunt Bauman: Hace varias décadas la gran ruptura (o salto adelante, como se recuerda en los anales del *marketing*) en el progreso de la sociedad de consumo fue el paso de la satisfacción de las necesidades (es decir, de la producción que responde a la demanda existente) a la creación de necesidades (es decir, el ajuste de la demanda a la producción existente) mediante la tentación, la seducción y el incremento del deseo. Este cambio estratégico produjo un enorme aumento de las ventas, junto con un considerable aumento de los costes: «Crear demanda» (o sea, producir y mantener un deseo por obtener y poseer algo) cada vez resultaba más costoso. Y ese coste en principio no se puede reducir: cada nuevo producto lanzado al mercado requería un deseo que tenía que crearse prácticamente de la nada, porque el deseo siempre es específico y orientado, y por ello no es transferible.

En la actualidad estamos avanzando hacia el tercer segmento de la tríada hegeliana. Dada la propensión general y asentada de buscar satisfacción entre los bienes en venta y la disposición universal a identificar «nuevo» con «mejorado» —así como la sofisticación de la tecnología de almacenamiento de datos que permite a esta predisposición situarse donde se le pueda dar respuesta cuanto antes—, puede producirse otro cambio fundamental: dirigir ofertas a personas o categorías de personas

dispuestas a responder con entusiasmo a las mismas. La parte más costosa de esta estrategia de *marketing* —el *surgimiento* de los deseos— es eliminada entonces del presupuesto del *marketing* y trasladada a las espaldas de los consumidores potenciales. Como en la vigilancia, el *marketing* de bienes se vuelve cada vez más un asunto individual, y la servidumbre resultante del mismo se hace más y más voluntaria… Siempre que entro en Amazon, recibo un saludo con una serie de títulos «seleccionados especialmente para usted, Zygmunt». Siguiendo los datos de mi última compra de libros, existe una alta probabilidad de que me sienta tentado… ¡Y de hecho lo estoy! Por supuesto, gracias a mi diligente, aunque inocente, cooperación, los servidores de Amazon conocen ahora todas mis preferencias y aficiones mejor que yo mismo. Por eso ya no considero sus sugerencias como anuncios; las veo como una ayuda amable para facilitar mi progreso a través de la selva del mercado de libros. Y les estoy agradecido. Y con cada nueva compra, pago por actualizar mis preferencias en su base de datos e inevitablemente influyo en mis futuras compras…

Rastrear los nichos de mercado disponibles, una actividad que no necesita inversiones preliminares y promete resultados inmediatos, ha resultado ser un ámbito especialmente apropiado para el desarrollo de la tecnología de la vigilancia, como hecho a su medida. Es en este sector donde se realizaron los progresos más rápidos e impresionantes, y donde se espera el incremento más rápido e importante en un futuro próximo. El ejemplo de Amazon, que usted ha comentado con acierto, constituye un ejemplo perfecto de ello; se inicia aquí, como ya dije, la última parte de la tríada hegeliana en su aplicación a la historia del *marketing*. Otras compañías han seguido a Amazon, y muchas otras se preparan para hacerlo. Las herramientas de la vigilancia en el *marketing* se han afilado y adaptado a la vez que se difundían. Y en el *marketing* que practica Facebook, por ejemplo, se evitan las referencias a las preferencias personales del receptor de la oferta que puedan causar su rechazo. Se recurre en su lugar a las referencias «socialmente

correctas», inofensivas para los defensores de las libertades personales, como las referencias a los gustos, las preferencias y las compras preferidas de algún amigo. De hecho, una ofensiva intencionada y descarada, de estilo panopticista, se disfraza bajo un ejemplo de sinóptico hospitalario y desinteresado, socialmente positivo, que actúa en nombre de la solidaridad…

Todas las campañas, por supuesto, se llevan a cabo únicamente sobre verdaderos consumidores. Pues los intentos de llegar a consumidores imperfectos o indolentes, los «sospechosos habituales» que los banópticos deben descubrir, identificar y eliminar, sólo supondrían un gasto inútil de recursos. En el ámbito de la vigilancia consumista, los dispositivos panópticos y sinópticos se ponen en marcha una vez que la labor de limpieza del terreno de los banópticos se ha completado.

D. L.: *Sí, exactamente. Y esta es otra razón por la que pienso que su teoría de la «modernidad líquida» es tan útil para estudiar la vigilancia. Allí donde reina el consumismo, las llamadas redes sociales resultan más bien escasamente* sociales.[89] *Como usted dice, estas pueden verse como un sinóptico que actúa bajo el seductor pretexto de la solidaridad. Los consumidores líquidos modernos, incitados por los dispositivos electrónicos, tienden a acabar buscando el placer de manera individual. De hecho, oí un día a un estudiante que se quejaba (en una yuxtaposición curiosa de discursos) de que «tenemos el derecho a pasarlo bien». La burbuja con filtros en que nos envuelven las redes sociales, pero que inflamos nosotros cuando le soplamos nuestras preferencias y predilecciones con cada clic de ratón, reproduce simplemente esa «introversión» líquida, moderna y consumista que es simultánea y paradójicamente una forma de extroversión, y un deseo de publicidad*.

En mi opinión, todo esto tiene que ver con un prolongado proceso en las culturas occidentales en el que la escopofilia (es decir, la afición a ser visto) se mezcla con la creciente ubicuidad de

las prácticas de vigilancia, con varios efectos importantes. El primero concierne a la clara voluntad de participación de los consumidores en su propia vigilancia. Como hemos dicho, con el ejemplo de Amazon podemos entender desde dentro cuán atractivo resulta este proceso. Pero me pregunto si este fenómeno, que también puede considerarse en un sentido más crítico como la nula preocupación de los consumidores por su propia información personal, no puede llevarnos a complacernos por los viajes que realizan nuestras encarnaciones digitales. Antes que preguntarnos por qué la persona que está detrás del mostrador nos pide nuestro número de teléfono, el número de nuestro permiso de conducir y nuestro código postal, o por qué la máquina nos solicita más datos para poder completar la transacción, asumimos que debe haber una razón para ello que nos beneficia. Por ejemplo, cuando se trata del uso de las, ahora generalizadas, «tarjetas cliente» de alguna cadena de supermercados, compañías aéreas y otras. Un estudio reciente muestra que el pueblo «o bien no sabe o bien le da igual» saber la relación entre la utilización de tarjetas cliente y la elaboración de perfiles[90].

Sin embargo, por otra parte, la burbuja filtrada que con frecuencia creciente intenta convertir nuestra categoría de mercado en un nicho de consumidor también impide averiguar si otras personas han sido filtradas mediante el mismo criterio. Si el pueblo «no sabe o no se preocupa» por la construcción de perfiles de consumidores en la red, no es difícil deducir que todavía le interesará menos saber sobre el dispositivo banóptico del consumo, con su abruptamente llamada «desmarketización» de los consumidores fallidos. Por no mencionar los demás sistemas banópticos que abundan en los espacios urbanos, como los que impiden el acceso a servicios esenciales a las poblaciones proscritas conforme a sus perfiles personales, o aquellos otros que valorizan algunos distritos y demonizan otros, lo que nos devuelve a nuestra conversación anterior. Como mostró Stephen Graham, algunas ciudades norteamericanas, al igual que algunas del lejano

Afganistán u otros lugares, se han vuelto «espacios de batalla», y por ese mismo hecho se han convertido en objetivos, también basados en los perfiles de la población[91]*. Y en estos casos trabajan juntos los militares y el mercado, en lo que James Der Derian llama el «complejo militar-industrial-mediático de entretenimiento»*[92]*.*

Así pues, en varios aspectos, parece que la vigilancia del mundo del consumidor que busca la comodidad muestra curiosas conexiones con otros aspectos más familiares de la vigilancia. Estos mundos se apoyan mutuamente, y se ayudan mutuamente a crecer[93]*…*

Z. B.: Sí, la tecnología es transferible, y en este caso, al igual que en muchos otros, fielmente transferida. No resulta fácil, imagino, decidir qué elemento del nuevo (ampliado, y presumiblemente más impresionante) «complejo» lleva la delantera. Hasta hace relativamente poco —durante la Guerra Fría y las subsiguientes aventuras militares del aspirante, y finalmente fallido, imperio mundial— la opinión más común asumía que el liderazgo era de los militares. Sin embargo, parece que la centralidad continuada de la seguridad pública en las políticas estatales se apoya hoy en día más en la búsqueda de legitimidad por parte de los Estados que en las «situaciones de hecho», esos hechos que orientan el centro de gravedad hacia el sector comercial (que incluye los medios de entretenimiento) del «complejo».

Usted sabe seguramente más que yo sobre la situación actual en este campo, pero supongo que los departamentos de I+D de las grandes compañías comerciales van camino de situarse a la cabeza en desarrollo actual de los *gadgets* y las estrategias de vigilancia, por delante de los laboratorios militares ultrasecretos. No dispongo de estadísticas —cuento en esto con usted, que está en una mejor posición, ya que estudió la materia con mucho mayor detenimiento que yo—, pero supongo que hoy en día no sólo los grandes beneficios de las empresas las orientan hacia esta vía, sino que

también en tiempos de depresión económica esos departamentos de I+D forman parte de esas pocas áreas que no han sufrido recortes y que son inmunes a los mismos en el conjunto truncado o severamente recortado del capital de riesgo.

En cuanto a la cooperación silenciosa o vociferante, consciente o inadvertida, intencionada o por defecto, pero indudablemente masiva de los vigilados con el negocio de la vigilancia mientras este elabora sus «perfiles», no quiero atribuirlo sin más al «*amor* de ser visto». Es conocida la frase de Hegel que define la libertad como la necesidad aprendida y reconocida… La pasión por hacerse notar es la principal, y quizá el ejemplo más flagrante de esa regla hegeliana en nuestra época, en la que la versión actualizada y ajustada del *cogito* de Descartes es «Me ven (miran, notan, recuerdan) luego existo».

La llegada de internet puso al alcance de todo hijo de vecino una hazaña que antes requería escapadas nocturnas por parte de algunos artistas grafiteros entrenados y aventureros: hacer visible lo invisible, convertir lo ignorado y abandonado en flagrante e inesperado presente. En suma, convertir el existir en el mundo en tangible e irrefutable. O, recordando el diagnóstico realizado hace una docena de años por Dick Hebdige, del Centre for Contemporary Cultural Studies de Birmingham, internet ha sustituido el trabajo de intentar salir de la invisibilidad y del olvido, y de dejar de esta manera una huella en un mundo ciertamente extraño e inhóspito, sin tener que romper botellas o espinazos… Visto desde esta perspectiva, existir en el mundo con la ayuda de Facebook presenta ventajas sobre pintar *graffitis*, no requiere habilidades especiales y está libre de riesgos (la policía no te pisa los talones), es legal, está ampliamente reconocido, apreciado y respetado. El impulso es más o menos el mismo. Sólo son diferentes los medios para conseguirlo, que son mejores y proporcionan una mayor disponibilidad y un manejo más fácil. Y eso plantea si se ha convertido en diversión la rendición ante la necesidad…

Este impulso en cuestión, igual de imponente y arrollador, si no más, que en la era anterior a internet, surge de la extendida sensación de haber sido abandonado y descuidado, obligado a la invisibilidad en medio de un bazar de abigarradas y seductoras imágenes. Esa sensación genera sentimientos que, utilizando un reciente comentario de *Le Monde*, «oscila entre una rabia entumecida y una desesperación resentida». Creo que, en último término, ese impulso y esas sensaciones son los principales responsables del enorme e impresionante éxito de la actividad de «creación de perfiles elaborados por uno mismo».

6

EXPLORAR LA VIGILANCIA DESDE LA ÉTICA

David Lyon: *Hasta ahora cada tema de nuestra conversación ha hecho surgir preguntas no sólo sobre cuál es el análisis apropiado de la vigilancia —¿es esta líquida?, ¿qué diferencia hay?—, sino también sobre los apremiantes desafíos éticos que acompañan, o más bien que forman parte íntegra del propio análisis. Uno de los más conocidos gurús de la vigilancia en la actualidad, Gary Marx, ya apuntó en 1998 que la ética era necesaria para la «nueva vigilancia»*[94]*. Al tratarse de uno de los trabajos «éticos» que existen en el sector, se suele citar porque al menos intenta indicar ciertas pautas en este tema. Gary Marx defiende que los cambios tecnológicos se han producido tan rápido y con consecuencias tan profundas en el ámbito de la vigilancia que las formas antiguas de regulación necesitan una actualización urgente*.

En otras palabras, el loable esfuerzo de Gary Marx proporciona una guía para las intervenciones legales y regulatorias frente al crecimiento de la vigilancia. Establece como objetivo prioritario la dignidad de las personas y hace hincapié en evitar cualquier daño, tanto si la gente es consciente de que están bajo vigilancia como si no, además de otros principios generales que pueden convertirse en leyes. Como he dicho, los estudios de Gary Marx fueron decisivos para el desarrollo de este campo de estudio. Fue el primero, por ejemplo, que insistió en que lo que él denominó la sospecha categórica *debía considerarse junto con otros tipos de sospechas*

más convencionales e individuales cuando el software *y las estadísticas ayudan a determinar quién reviste interés para la policía*[95].

Aunque los principios éticos de Gary Marx son muy amplios, tienen la virtud de poder aplicarse a situaciones específicas, con la esperanza de que puedan crear prácticas alternativas. Pero yo pienso que existen problemas éticos que necesitamos situar en otros niveles. Sin querer tampoco llevar la discusión a un ámbito desconectado de los «daños» y males asociados con las nuevas técnicas de vigilancia —de los que hemos hablado ya bastante—, creo que se nos plantean algunos problemas éticos fundamentales a medida que la vigilancia tecnológica forma parte de nuestra vida cotidiana.

¿Podemos volver atrás un momento? Está claro que algunos de los primeros sueños de los «cibernéticos» (a partir de los años cincuenta) han tenido repercusiones desfavorables en el «ciberespacio» y en su correlato, la vigilancia. Los tipos de control mediante bucles de retroalimentación orientados a la fabricación industrial y que se trasladaron a la administración general antes de convertirse en la estrategia básica de la práctica organizacional en el siglo XXI*, constituyen la mayoría de los casos en los que estoy pensando. No en vano autores tan alejados como Gilles Deleuze y David Garland ven la vigilancia en relación con las «sociedades de control» y las «culturas de control», respectivamente*[96]*. Y si bien el control se ha licuado en gran parte, a diferencia de cómo operaba en los espacios fijos y cerrados del modelo panóptico, el antiguo motivo que animaba a Bentham sigue siendo visible (o puede hacerse visible gracias a personas suficientemente valientes para descubrirlo y mostrarlo).*

Parte de esta historia trata, como Katherine Hayles ha demostrado convincentemente, de que la información es inmaterial[97]*. Los cibernéticos que aparecieron en los años cincuenta estaban ya familiarizados con la definición emergente de información, que, por decirlo de forma breve, concebían como algo*

cuantificable y cosificable. Durante la posguerra, los teóricos de la comunicación iniciaron una serie de cumbres transatlánticas, conocidas como las Conferencias Macy, para criticar la manera en que se concebía la información en este campo en expansión. El representante británico en estos proféticos encuentros, el neurocientífico Donald MacKay de la Keele University, defendió en vano que la información, para considerarse tal, debía tener una conexión demostrable con un significado. Pero la denominada Escuela Americana —especialmente el planteamiento de Claude Shannon— tuvo más aceptación, a consecuencia de lo cual «la información» se usó cada vez más en la teoría de la comunicación como una entidad alejada de sus orígenes humanos y significativos.

Relacionemos este hecho con la realidad actual de la vigilancia. Cada vez más, los cuerpos son, en una palabra muy fea pero apropiada, «informatizados». En muchas situaciones de vigilancia, los cuerpos son reducidos a simples datos. Esto se ve quizá mejor en la utilización de datos biométricos en las fronteras. En el modelo paradigmático, el objetivo de estos datos es controlar la identidad del cuerpo, es decir, de la persona, y después permitirle cruzar la frontera (o no). Así pues, sólo se puede concluir que la información sobre *el cuerpo es tratada como si fuera concluyente para determinar la* identidad *de la persona. Si la distinción se mantiene, entonces sólo nos tenemos que preocupar de si nuestras huellas digitales o el escaneo de nuestro iris encaja adecuadamente con la persona registrada en el sistema, a la vez que ignoramos lo que Irma van der Ploeg llama la «integridad corporal»*[98]*. De una manera condensada, esta es la historia de cómo la información descorporizada ha acabado afectando a las oportunidades de los emigrantes de carne y hueso, de los solicitantes de asilo y otros de análogas categorías*[99]*.*

Ahora bien, creo que esto nos proporciona otro enfoque de lo que usted dijo sobre la adiaforización en relación con la vigilancia, con esas acciones eximidas de evaluación ética por medios técnicos. La mediación electrónica permite un mayor

distanciamiento entre el actor y el resultado que podría haber sido imaginado por una burocracia predigital. Pero sigue reposando sobre una ajada y apenas reconocible noción de «información» que procede directamente de la persona. Porque pienso que se trata aquí de la adiaforización de la esencia, y este me parece un buen punto de partida. Sin embargo, antes de que acabemos, me gustaría abordar estos temas desde una perspectiva opuesta, desde la perspectiva de la ética del cuidado. ¿Podríamos empezar analizando la adiaforización de la vigilancia?

Zygmunt Bauman: Ha dado de nuevo en el clavo, David. Su intuición de un sistema moral de la vigilancia más allá del que plantea Gary Marx, incluyendo una interfaz aún más fundamental y que pide aún más atención inquisitiva, es tan correcta como oportuna. En primer lugar, nunca se le habría ocurrido a Bentham que la tentación y la seducción eran las claves de la eficacia del diseño panóptico para provocar un comportamiento guiado por el deseo. En el modelo panóptico no había zanahoria, sólo palo. Una vigilancia panóptica asume que el camino de la sumisión del recluso pasa por la eliminación de la elección. Nuestra actual vigilancia por parte del mercado asume que la manipulación del gusto (a través de la seducción, y no la coerción) es la vía más segura para llevar a los individuos a la demanda. La voluntad, ni siquiera entusiasta, y la cooperación de los manipulados es el principal recurso empleado por los sistemas sinópticos de *marketing*.

Sin embargo, esta es una cuestión secundaria, aunque quizá necesaria, si deseamos establecer el marco de su investigación. Descomponer, cortar y pulverizar las totalidades en un agregado de componentes que pueden luego recomponerse (pero también, en principio, reorganizarse para componer una totalidad diferente) no es un invento de la policía o de los controles de aduanas. Tampoco estamos hablando de una idiosincrasia de los poderes totalitarios o de los regímenes obsesionados con el poder. Especialmente si se mira de manera retrospectiva, parece ser más bien un atributo

general de la moderna manera de vivir (conocida por su obsesión por la diferenciación, la clasificación y la archivación), que ahora se ha reorganizado con vistas a un cambio radical de estrategia en la transición hacia la moderna sociedad líquida de los consumidores. En concreto, se ha reorganizado para incluir la «libre elección» en las estrategias de *marketing*, o más precisamente, para convertir la servidumbre en voluntaria y hacer que la sumisión pueda ser vivida como un progreso de la libertad y una prueba de la autonomía del que decide (describí este proceso en otra parte, y lo llamé «fetichismo de la subjetividad»[100]).

Un ejemplo extremo y quizá demasiado desagradable, aunque característico, lo aporta la práctica universal de las agencias de citas, que organizan encuentros entre potenciales objetos de deseo de acuerdo con las preferencias declaradas por sus clientes potenciales, como el color de la piel o del pelo, la altura, la talla de pecho, los intereses, los pasatiempos etc. La aceptación tácita es que los seres humanos a los que ayudan estas agencias en su búsqueda de parejas necesitan y pueden formar parejas a partir de sus selecciones de caracteres. Durante esta «descomposición en nombre de la recomposición», algo vital desaparece física y mentalmente a todos los efectos: por así decirlo, la «persona humana», «el Otro» de la moral, el sujeto por derecho propio y el objeto de mi responsabilidad. Y tiene razón de preocuparse por este asunto David. Cuando otro ser humano es tratado como un bien que se selecciona según el color, el tamaño y otros detalles superficiales, la adiaforización está en marcha y tiene efectos devastadores. Un conjunto de características, sean animadas o inanimadas, difícilmente puede ser un objeto moral, cuyo tratamiento esté sujeto a un juicio moral. Esto se puede aplicar a las agencias de citas en la misma medida que a las agencias policiales, aunque tengan propósitos claramente distintos. Sea cual sea la función manifiesta del ejercicio, la función latente, pero inseparable, es la exclusión del objeto de descomposición/recomposición de la categoría de entidades moralmente relevantes y del universo de las

obligaciones morales. En otras palabras, se produce la adiaforización de su trato.

D. L.: *Sí, de nuevo, me temo que tiene razón. De manera irónica, la vigilancia —alguien que vela por mí— bien podría ser una valiosa y buscada circunstancia de la moderna vida líquida. Sin embargo, por desgracia (por decirlo suavemente), ese «alguien» es con demasiada frecuencia* algo. *Y ese algo es supuestamente información inmaterial, conseguida mediante* software *y técnicas estadísticas. Es el producto de una doble adiaforización, de manera que no solamente desaparece la responsabilidad en el proceso de categorización, sino que el propio concepto de información reduce la humanidad a unas categorías, sea el objetivo final una cita o una ejecución*.

En otras palabras, esos filtros que ayudan e incluso, de manera paradójica, esas bases de datos tienden en algunas circunstancias a negar, o al menos a oscurecer, las relaciones humanas. Si, como nos enseñó Levinas, nuestra humanidad sólo se puede descubrir en la mirada del Otro, es preciso reconocer entonces nuestra responsabilidad para con el Otro, por lo que existe algo profundamente turbador en los sistemas de vigilancia que parecen aislar la relacionalidad, o que, de manera más sutil, la desgastan poco a poco. Pero ¿no era esto de esperar cuando, como muchos aceptan, uno de los cambios decisivos hacia la vigilancia moderna fue el nefasto diseño conocido como el panóptico?

Jeremy Bentham fue entre otras cosas un reformador secular de las prisiones en una época en que las críticas sobre lo que fallaba en los lugares de castigo incluía muchas voces cristianas (por no mencionar otras voces que defendían el envío de los reclusos a colonias penales al otro lado del mundo). Me he preguntado con frecuencia si Bentham no sólo conocía estas críticas, sino también si intentó acabar con las dirigidas a su plan recurriendo a la cita bíblica del salmo 139, que habla de que Dios lo ve todo. Pero la interpretación de Bentham del ojo de Dios que todo lo ve sólo se

centró en la mirada aparentemente controladora de una deidad invisible, inescrutable y probablemente punitiva. Bentham únicamente aplicó la visión estrecha y racional de la Ilustración.

Una lectura más atenta de ese salmo revela una visión de un todo, una visión relacional que apoya y protege: «Aun allí me guiará tu mano, y me asirá tu diestra», (salmo 139:10). Por supuesto, aquí hay una dirección moral, pero la analogía, en el contexto, se refiere a la mirada amable de un amigo, o de un familiar. Creo que en la lectura de Bentham de este salmo se encuentra el embrión de la ética crítica del cuidado. No necesaria o principalmente para buscar alternativas a las prácticas de la vigilancia, sino más bien para demostrar su existencia con el objetivo de mostrar sus efectos actuales. Este es el tipo de ejercicio que realiza Lucas Introna cuando muestra cómo los efectos del distanciamiento que causa la pantalla pueden «des-figurar» el Otro al seleccionar sólo las categorías programadas[101]*. Me parece muy prometedor este tipo de ética «reveladora».*

Z. B.: No estoy seguro de que la visión que Bentham tenía de la Ilustración fuera, como señala usted, miope. Estaba, en realidad, perfectamente en sintonía con los preceptos más aceptados y centrales de la Ilustración: poner los asuntos terrenales en manos de los hombres y sustituir la providencia (el destino «ciego», la contingencia «aleatoria») por la Razón, ese enemigo mortal de los accidentes, de la ambigüedad, de la ambivalencia y de la incoherencia. Casi me atrevería a decir que el panóptico de Bentham fue una versión sólida y concreta del espíritu de la Ilustración.

Pero otro aspecto fundamental aunque menos señalado de esos preceptos gemelos de la Ilustración fue la asunción de la ignorancia moral y de la incapacidad del *hoi polloi*, el «pueblo llano» (también denominado «el pueblo» o «las masas»). Como afirmó Rousseau (a veces de forma excesivamente ruda), hay que obligar al pueblo a ser libre… Una cruzada moral tiene que basarse en la obediencia

del pueblo, o en su beneplácito, y no en sus dudosos impulsos morales. Por esta razón, creo que el alistamiento voluntario en la guerra declarada contra los caprichos del destino no estaba previsto. Se apostó más bien por codificar los deberes, antes que permitir la libertad de elección. Por eso Bentham y los pioneros de las «fábricas satánicas», como Frederick Taylor y sus mediciones de tiempo y movimientos para reducir a los operarios a esclavos obedientes, se consideraban sinceramente como los agentes, los promotores y los brazos ejecutores de la moral, en el sentido de ambas interpretaciones del salmo 139:10: mirar y guiar hacia la dirección correcta… Junto con todos los demás intentos y estrategias, el objeto de la moral básica estaba en manos, y era una prerrogativa, de los empresarios. Se trataba de una razón empresarial, los empresarios, como mostró James Burnham en *The Managerial Revolution* (1939), se expresaban con la voz de Jeremy Bentham, y también de Henry Ford.

Hoy en día, sin embargo, han quedado atrás las ambiciones éticas y dictatoriales de los empresarios que describió Burnham. Los hemos dejado atrás a causa de la «segunda revolución gerencial». Los empresarios descubrieron un vehículo de dominación mejor (y más barato, a la vez que menos agobiante y más manejable, y al mismo tiempo potencialmente más rentable) que consistía en traspasar sus obligaciones empresariales a los propios empleados, y transferir la función de mantenerlos activos desde el débito al crédito, desde el pasivo al activo, desde los costes a las ganancias, «encomendando» esa función a aquellos que están en la fase final de la operación. Esto es algo por lo que es conocida IKEA —dejar que el ensamblaje de los elementos producidos en la fábrica lo hagan los clientes que pagan por el privilegio de hacer ese trabajo, en vez ser remunerados por su trabajo—, pero es un principio ampliamente extendido en la construcción de los patrones actuales de las relaciones de dominación/subordinación.

La posibilidad de devolver cierta ética a estos patrones que usted señala y la referencia a Lucas Introna es tan valiente y alentadora

como poco puesta en práctica, pero no olvidemos sobre todo, conociendo la larga serie de falsas nuevas eras y despertares amargos pasados, que la línea que separa el «cuidado» de la «dependencia», y la «libertad» del «abandono» siempre es polémica; y cada oposición parece más bien una pareja de aspectos inseparables (y por lo tanto complementarios) de la misma relación. Dicho de manera sencilla: sí, la vigilancia puede disipar algunos escrúpulos morales cuando plantea «programas de ayuda». Pero lo hace con un coste que no es en absoluto inocente desde el punto de vista moral. Y no deja por ello de ser vigilancia y de plantear las dudas morales que con justicia se le han asociado. Seguiremos buscando en vano ese dulce que podamos comer y tener… aunque su descubrimiento se vuelva a anunciar con la llegada de cada novedad tecnológica.

7

EMPODERAMIENTO Y ESPERANZA

David Lyon: *Tras haber leído las conversaciones que hemos mantenido hasta ahora, me gustaría abordar un par de asuntos que han aparecido varias veces pero que no hemos tratado en profundidad. Podríamos designarlos con las palabras «empoderamiento» y «esperanza». El primero es importante en la vigilancia y conecta con su observación a Peter Beilharz en 2001*[102] *de que Gramsci le mostró cómo las mujeres y los hombres son más conscientes de lo que parece del funcionamiento de la sociedad y nunca se pueden considerar meras víctimas de sus estructuras sociales, por muy fuertes que parezcan estas. Algunos estudios sobre la vigilancia parecen sugerir que los seres humanos son presas de una red burocrática, atrapados por los focos de las cámaras, o fatalmente rastreados y seguidos por sus propios teléfonos móviles. Así que, ¿dónde está su empoderamiento, o cómo promoverlo?*

La segunda palabra está relacionada con la primera, especialmente en la medida en que, siguiendo a Gramsci, su trabajo señala que las cosas pueden ser distintas. Los seres humanos pueden cambiar, y de hecho cambian, tienen la capacidad de ver más allá y algunas veces incluso cambian el curso de la historia y lo llevan hacia la justicia y la solidaridad. Aunque hemos hablado aquí sobre las vías por las que el poder se evapora en los espacios de flujos, de cómo la seguridad interior provoca políticas y prácticas

profundamente racistas y consigue extender sus redes de manera tan amplia que todos nos convertimos en sospechosos «categóricos», y también sobre la aceptación creciente de la pérdida de control sobre nuestra información personal, debo decir que no creo que todo esté perdido. Pero ¿cuáles son las bases que sustentan esta esperanza? ¿Cómo ha de equilibrarse la esperanza con la incertidumbre, la ambivalencia e incluso la sospecha? ¿Y cómo contribuye esta esperanza a lo que usted llama las vitales elecciones entre una vida humana y otra inhumana?

Zygmunt Bauman: «Todo está perdido» solo cuando (¡si!) creemos que es verdad (hace cerca de cien años W. I. Thomas se dio cuenta de ello, concluyendo que «cuando la gente cree que algo es cierto, ese algo se hace verdadero como consecuencia de sus acciones»). Pero incluso entonces no todo está perdido. La no aceptación de una situación, incluso cuando la encerramos en las mazmorras del subconsciente, abre un espacio para las convicciones, y por ese espacio pueden entrar los milagros, y de hecho entran… Supongo que es intrínsecamente imposible vivir con la creencia de que «todo está perdido»; y que también es inconcebible, teniendo en cuenta que la especie humana es una especie transgresora y puede cambiar, pues fue bendecida o maldecida con un lenguaje que contiene la expresión «no» (que es la posibilidad de negar o refutar) y la noción de futuro (que es la habilidad de moverse conforme a una visión de la realidad que no existe «todavía», pero que puede existir «en el futuro» con la misma fuerza que otros animales se mueven por las evidencias que les transmiten sus sentidos). En un animal dotado de libertad de elección, transcendente y transgresor como el *homo sapiens* no existe situación alguna en la que todo esté «perdido del todo». Lo que no significa que transformar las palabras en hechos sea una operación sencilla, para la que esté asegurado el éxito, o que exista una receta infalible (o al menos incontrovertida) esperando a ser descubierta, o que una vez descubierta todos la tengamos que

seguir de forma universal. Pero déjeme hablarle de nuevo de lo que comentamos brevemente al referirnos a una reciente entrevista a Houellebecq…

Otro tema: la nación-Estado no es la única «instancia de poder en crisis». Otra instancia de poder en crisis es el individuo, del que se espera —y al que se alienta— que encuentre (como nos recuerda una y otra vez Ulrich Beck) «soluciones individuales para problemas generados socialmente». Ahora todos somos «individuos» por la gracia de un decreto no escrito, aunque grabado profundamente en todas o casi todas las prácticas sociales. Todos somos «individuos de iure», aunque muchos de nosotros, en muchas ocasiones, nos quedamos cortos con el estatus de «individuo *de facto*» (por nuestra falta de conocimiento y habilidades o recursos, o sencillamente porque los «problemas» a los que nos enfrentamos sólo pueden «resolverse» de modo colectivo, y no individualmente: por la acción concertada y coordinada de muchos). Pero no es probable que se nos pueda perdonar por la brecha que existe entre las expectativas sociales (que también interiorizamos) y nuestras habilidades prácticas, ni por la denominada «opinión pública» ni por nuestra propia conciencia (también influida por lo social). Creo que este profundo sentimiento de humillación, que niega la propia dignidad y la esperanza de redención, el sentimiento de haber sido lanzados a un estado de descalificación irredimible e inevitable, constituye el estímulo más poderoso para la versión actual de la «servidumbre voluntaria» (nuestra cooperación con la vigilancia electrónica/digital); una versión que en último término no es ni más ni menos que un intento desesperado por librarse de la tendencia a la soledad, y en cierto modo a la impotencia. Podemos estar «atados» y «enganchados», pero también podemos lanzarnos y sumergirnos en nuestra propia voluntad, en la última batalla de nuestra esperanza.

D. L.: *De ser así, ¡no durará mucho su última esperanza! ¿Cómo podría hacerlo? ¿Y dónde puede uno «estar» realmente en estos*

tiempos líquidos? Estoy de acuerdo con usted en los cambios profundos que han convertido la modernidad en algo mucho menos sólido que antes —aunque Marx y otros ya habían advertido de que la aparente solidez «se desvanecería en el aire»—, con, por un lado, la ambivalencia que está presente en todas partes, y por otro, las meras «certezas manufacturadas» de las llamadas sociedades de riesgo. No cabe duda de que la esperanza se esconde, e incluso que su hermano, el optimismo, espera en las gradas alguna apariencia de señal que le permita actuar por un momento en el poco grato escenario de los tiempos líquidos.

El flujo de información digital y de imágenes del que estamos hablando en el contexto de la vigilancia destaca en todas partes ese sentido de la liquidez, que también, según algunos autores, tiene por efecto «enfriar» la memoria. Los recuerdos «calientes» que pueden provocar y dirigir un desarrollo cultural en sentidos éticos apropiados son sustituidos por la frialdad de revisar el buzón del e-mail, actualizar el estatus y las previsiones revisadas a medida que brotan de nuestra conciencia[103]*. Incluso en el reino de la vigilancia, como nos recuerda su metáfora de «lanzarse y sumergirse», las cosas están en flujo constante. Por consiguiente, los estatus de los consumidores se alteran con cada nuevo bit de información transaccional y nuestras posibilidades de ser detenidos para pedirnos aclaraciones en el aeropuerto varían con los niveles de tráfico y en función del rastro de huellas que dejamos.*

Por esta razón, en un mundo en el que las ciencias sociales recurren con frecuencia —¡y con razón!— a la hermenéutica de la sospecha, vuelvo a sus escritos, consciente de que la hermenéutica también puede volver a ayudar. Mientras nos endurecemos para vivir con la ambivalencia o el retroceso de los sueños de lo sublime digital, ¿no existen también otras posibilidades de considerar lo que debe ser recuperado del ignorado vocabulario cultural, sin derivar hacia la nostalgia o la reacción? Recuerdo, por ejemplo, con gratitud, que en un seminario impartido en 1996 Jacques Derrida nos habló de la promesa que podía aportar la responsabilité *de*

Levinas[104]*. Aquello me ayudó a recuperar mi esperanza vacilante de que hay alternativas que también tienen sentido en los tiempos líquidos presentes*.

Creo que esta es una hermenéutica de la recuperación, porque vuelve para confrontar e interpelar el presente, mientras que al mismo tiempo mantiene la esperanza de aquello (como usted nos recordaba en las palabras de Paul) que aún no podemos ver. En el mundo de la visión del vigilante, aunque la mirada panóptica cosifica al Otro, Levinas nos empuja a ver que eso no agota las posibilidades de otro tipo de mirada. Las visiones no necesariamente nos «ciegan a la humanidad del otro»[105]*. Levinas nos devuelve al Otro de la Torá, en tanto que extraño o extranjero, o como viuda y huérfano. Y ¿quién en la historia bíblica representa más crudamente al forastero marginado que Hagar, la extraña mujer cruelmente expulsada por Abraham y Sara? Su género subordinado y su inferioridad étnica no pasaron desapercibidos a Yavé, al que reconoce con gratitud como «el Dios que me* ve*». La mirada amable y la acción liberadora son inseparables en este ámbito*[106]*. Otra vía es posible, cargada de esperanza*.

Z. B.: ¿Por qué recurrí a una expresión tan dramática, como «última oportunidad de la esperanza»? A causa de la crisis de las instancias de poder, es el problema actual más acuciante. Hoy en día la esperanza se ve endeble, vulnerable, poco presente precisamente porque no hemos hallado una representación viable y suficientemente potente de la que podamos esperar que convierta las palabras en hechos. Esta dificultad, como he apuntado antes, es debida a su vez al amargo divorcio entre el poder de hacer las cosas y el poder de asegurar que se hace lo correcto y que no se hace lo incorrecto (solemos llamar este segundo tipo de poder la «política»). Los organismos políticos actuales (establecidos por el gobierno del Estado) no son suficientemente fuertes para cumplir con su ingente tarea. Nuestros líderes políticos se ponen de acuerdo el viernes sobre lo que hay que hacer, y después se pasan el fin de semana

temblando hasta la apertura de las bolsas el lunes, para saber lo que han (o mejor dicho, lo que ha sido) hecho… No debe sorprender, por tanto, que las representaciones alternativas que desean unirse a la lucha sean bien recibidas y tan numerosas. Quizá internet conseguirá lo que los cambios de gobierno no consiguen ya. Quizá los mejores *gadgets* de vigilancia conseguirán lo que siglos de predicación moral y de redacción de códigos éticos no han conseguido. *Esperamos la esperanza*, una esperanza más importante, más esperanzadora… Con la posibilidad digital de reunir a miles de hombres y mujeres en una plaza pública intentamos sin descanso atisbar una promesa de construir un nuevo régimen que acabe con los abusos y los despropósitos del presente actual. Esto está bien, y es útil para nuestra salud moral, siempre que sigamos esperando. Pero es menos útil cuando proclamamos (o aceptamos las proclamaciones de los demás) que la posibilidad de que este tipo de régimen tenga lugar ya ha sucedido y ha pasado.

Usted está totalmente en lo cierto sobre la visión de Levinas, pero ¿qué diría Levinas sobre las posibilidades de que su visión se pudiera hacer realidad si tuviera que hacerlo a través de la vigilancia electrónica y digital? Tanto el hacha como la cuchilla son productos exquisitos de la tecnología, pero hay que usarlos con discernimiento. ¿Se puede uno afeitar con un hacha? ¿Se puede cortar madera con una cuchilla? (Aunque cualquiera puede usar ambas para un uso diferente de los originales, en ambos casos para matar). Después de todo, la vigilancia electrónica, como David Lyon mostró de manera más convincente que nadie, separa y «demografiza» lo que la «Cara del Otro» de Levinas sintetiza…

Gérard Berry, uno de los expertos franceses más relevantes en el estudio de los efectos sociales de la informática, contó en una entrevista con Roger-Pol Droit que conoció a unos adolescentes tunecinos justo después de la última revolución[107]. Les dijo lo difícil que era cuando tenía su edad reunir aunque fuera a un número pequeño de personas. Sus interlocutores se reían divertidos y sorprendidos. Nunca habían imaginado un mundo como ese, y

nunca habían intentado pensar con esas coordenadas. Por otra parte, Berry se sorprendió y se rio de igual manera cuando intentó sacar a esos adolescentes la historia de cómo «llegaron» a usar medios electrónicos para componer y descomponer su «unidad». No consiguió que le respondieran. Y se dio cuenta de que no era la pregunta correcta para esos jóvenes. Ellos nunca habían vivido en un mundo en el que no existían Facebook ni Twitter, y por tanto nunca «llegaron» a usar Facebook y otros sitios web de ese tipo para construir y deconstruir su mundo social.

El único mundo social que conocían y en el que habían aprendido a vivir era el que operaba digitalmente. Para ellos, internet era tan natural como el mar o la montaña, concluyó Berry, y no conocían nada con que compararlo y con que evaluar sus méritos y sus vicios relativos. Preguntado por Droit sobre adónde nos dirigíamos a partir de aquí, Berry se sintió visiblemente incómodo. Su GPS, sugirió, estará

> constantemente transmitiendo sus coordenadas, y su ordenador sus clics, lo que permitirá medir las variaciones de los comportamientos colectivos e individuales, pero también las cantidades de información, lo que podría resultar muy peligroso para la democracia. Si la gente no es consciente de ello ahora, estas peligrosas prácticas se pondrán en marcha antes de que se puedan plantear las preguntas correctas, y no podrá tener lugar el debate democrático normal, pues será demasiado tarde.

En definitiva, ¿podemos decir que, al menos en los próximos años (hasta que los historiadores no hayan hallado evidencias menos ambiguas) la vigilancia digital será una espada afilada cuyo filo no sabremos todavía mitigar —y más si el filo es doble— ni sabremos manejar sin peligro?

Lo mismo ocurre con nuestra esperanza: la esperanza es una cualidad humana que nunca perdemos sin perder con ella nuestra humanidad. Pero también tenemos que ser conscientes de que nos llevará mucho tiempo encontrar un puerto seguro donde echar el ancla. Usted, al igual que todo el mundo, conoce la historia del

pastorcillo que gritó: «¡Que viene el lobo!» demasiadas veces… Pero lo que no se suele saber, o se olvida con más facilidad, es que un destino similar espera a cualquiera de nosotros que demasiadas veces anuncie, desde lo alto de un nido de cuervo, que ha visto «¡la Tierra Prometida!».

D. L.: *Como ocurrió en las conversaciones anteriores, esta también permanecerá abierta. Pero sus perspicaces comentarios me empujan, de nuevo, a profundizar. Sí, la esperanza y la humanidad son inseparables, y sí, encontrar un puerto seguro llevará su tiempo (y, se podría añadir, aún parece más lejano en nuestros tiempos líquidos). Pero el niño que gritaba «¡Que viene el lobo!» alertaba sobre un peligro que no existía, pero ¿qué hay de los que anuncian «la Tierra Prometida»? La historia de este pastorcillo destaca la importancia de decir la verdad para que todo el mundo sea alertado sobre riesgos reales. Nos hemos referido antes a ejemplos contrarios, en los que estúpidos argumentos futuristas destacaban la promesa transformadora de la tecnología, por ejemplo. Y sin duda podemos afirmar que ese optimismo vacuo es tan falso como el miedo del pastorcillo en el cuento. Pero ¿deja por ello de ser posible lo que afirman?*

Le daré un ejemplo donde encuentro pistas posibles —que estoy seguro que se derivan de la esperanza— en mis intentos por comprender la vigilancia. Estas convicciones no son comunes en el mundo académico de la sociología o de la historia, pero sin embargo existen, ellas o sus equivalentes, aunque sea en el subsuelo. No se pueden demostrar (sea lo que sea lo que eso signifique), pero pueden presuponerse. Todos nos apoyamos, nos guste o no, en suposiciones «metateóricas».

Cuando estaba estudiando la vigilancia de después del 11-S, intenté centrarme en el importante énfasis en la exclusión que planteaban las iniciativas sobre seguridad-vigilancia. Un vocabulario nuevo y claro estaba surgiendo en los medios y entre los políticos, que colocaban a los «musulmanes», los «árabes», u «Oriente

Medio» entre las categorías proscritas. Como dijo sencilla pero sabiamente Bourdieu, «el destino de los grupos está ligado a las palabras que los designan»[108]*, y actualmente nos estamos dando cuenta de las consecuencias profundas que tienen para esas designaciones que se las asocie con la palabra «terrorista». Se trata de una exclusión mediante la dominación, en la que los excluidos se sitúan fuera de la vida normal (y en este caso legal). Pero como observa el teólogo Miroslav Volf*[109]*, otras exclusiones incluyen la eliminación (pensemos en Bosnia, o en Ruanda) y su hermana pequeña, la asimilación (puede sobrevivir entre nosotros si renuncia a su identidad —por cierto, esta semana el gobierno canadiense anunció que las mujeres no podrían llevar el* niqab *en una ceremonia civil—). Así se produce una exclusión por abandono, de la que hemos hablado en relación con los consumidores defectuosos, por ejemplo. Y sabemos ahora cómo automatizar el «mirar hacia otro lado»*.

De manera conmovedora, Volf llegó a explorar estos temas cuando Jürgen Moltmann lo desafió para que él, un croata, se abrazara con un chetnik*, que es el nombre que reciben los soldados serbios que devastaron el país donde nació. Como cristiano, él espera sin ambigüedad alguna que llegue el tiempo en que las espadas se conviertan en arados, pero reconoce que actualmente la pregunta es más bien* «¿Cómo vivir bajo la ley del César en ausencia del reino de la verdad y de la justicia?».[110] *Volf cita a Hans Enzenberger (con el propósito de ir más lejos que él) cuando dice que la paz viene a ser como la roca de Sísifo, que fue condenado a subirla una y otra vez a lo alto de una colina. Las acciones pequeñas, a pequeña escala, han de seguir realizándose aun cuando el asesino pueda regresar en cualquier momento. Pero, dice Volf, aquellos que «transportan la cruz» siguiendo los pasos del Mesías «han de romper el círculo de la violencia y negarse a quedar atrapados en el automatismo de la revancha», que hace que la «difícil decisión de no tomar represalias se convierta en la semilla de la que crece la frágil fruta de la paz pentecostal…»*[111]*.*

La razón por la que menciono esto es que estas profundas convicciones influyen en el análisis social e historiográfico. Aunque podamos discrepar de las creencias que originan esas convicciones, ¿no es posible firmar alianzas estratégicas con otros para reforzar, por ejemplo, el empoderamiento y la esperanza?

Kieran Flanagan ha apuntado, y estoy de acuerdo con ella, que su trabajo, Zygmunt, «concede una presencia inesperada a […] los ecos de la teología en la modernidad»[112]*. Creo que dice «inesperada» en el sentido de que usted tiene muchas dudas sobre la actividad de Dios en el mundo y es muy crítico (al igual que yo) con muchas manifestaciones del sentimiento «religioso». Pero Flanagan tiene razón en que usted reconoce sin temor la importancia de temas que con frecuencia se dejan sólo para los teólogos, como la realidad del mal, la ineludibilidad de la ética, la solidez de las relaciones a largo plazo, el entregarse al Otro y la prioridad del amor al prójimo, el misterio de la inmortalidad… algunos de los cuales hemos abordado aquí.*

Por mi parte, no siento culpabilidad ni remordimientos por aludir a la tradición cristiana mientras hablamos de su trabajo porque dicha tradición articula ideas, y no sólo compromisos, que se acercan bastante a las mías. Su trabajo encaja tan bien con cosas que considero importantes que creo que podré seguir avanzando muy a gusto en su compañía, aunque tengamos algún momento de tensión o, incluso, diferencias de principio. He visto que algunas veces cita con aprobación las fuentes cristianas y que los cristianos —incluido Volf— reconocen a su vez su deuda con su pensamiento. Como dijo una vez Levinas, existe algo de rashimo*, esa idea de la Cábala, en su trabajo que remite a la sagacidad y la lucidez de los libros sagrados, que nos provoca y estimula la conciencia y nos lleva hacia nuevas direcciones*.

Así que, ¿vigilancia líquida? Bueno, sí, porque es fundamental que entendamos las nuevas vías por las que la vigilancia se está filtrando en la vida contemporánea y porque esas vías se corresponden en gran medida con las corrientes de la modernidad

líquida. Pero la idea de liquidez procede de la pluma de alguien que rechaza tajantemente la vacuidad y la superficialidad de muchas teorías sociales y mira en cambio hacia los temas a los que acabo de hacer referencia… Supongo que mi pregunta es ¿en qué medida pueden la teoría política y social estar abiertas a las contribuciones de aquellos que opinan desde el interior de las tradiciones religiosas? Aquellos que, por ejemplo, encuentran en el antiguo judaísmo y en el cristianismo las raíces de la idea de que la prueba del buen gobierno está en cómo se trata a los más vulnerables o a aquellos que tienen una voz más débil. O aquellos que se atreven a esperar, no alguna utopía de construcción puramente humana, sino el cumplimiento de la palabra de los sabios, las promesas de los últimos profetas, o incluso, repitiendo sus palabras, las «palabras encarnadas».

Z. B.: Al igual que ya hizo muchas veces con anterioridad, usted ha vuelto a identificar los aspectos más vulnerables, negativos y graves del problema. En mi pequeño estudio del «arte de vivir» sugería que es el destino (un nombre genérico para todo aquello que no podemos prever o alterar) el que establece el horizonte de las opciones posibles y realistas, pero que es nuestro carácter (el nombre genérico para designar lo que podemos intentar para, de manera consciente, controlar, cambiar o mantener) el que elige entre las distintas opciones. La copresencia y la interacción de estos dos factores en su mayoría autónomos limitan el alcance de las acciones humanas, y en definitiva hacen que nunca puedan ser realizadas plenamente. Ni siquiera los nazis y los comunistas, en sus campos de concentración, ¡no consiguieron eliminar del todo la elección humana! Usted y yo y cualquier persona, desde los tiempos más remotos hasta el futuro más lejano, fuimos, somos y seguiremos siendo *homo eligens*, un ser que elige, con una historia que hace que seamos así o de otra forma…

Y como estoy convencido de esto, creo simultáneamente en la posibilidad y en la ineludibilidad de la moral. Nunca olvidaremos lo

que aprendieron Eva y Adán cuando probaron la fruta del árbol de ciencia y del bien y del mal… Sólo se trata de que cada conjunto de circunstancias combinadas en un «destino» otorga diferentes consecuencias a distintas elecciones. Lo que significa que en circunstancias diferentes las probabilidades de elegir en un sentido o en otro difieren; aunque, al ser *homini sapienti*, además de *homini eligenti*, tenderemos a preferir las elecciones menos costosas en detrimento de las más caras (sea cual sea la divisa con la que se midan los costes y beneficios). Pero hay una gran diferencia entre la determinación y la probabilidad, y es en este espacio no delimitado donde opera el carácter, junto con la moral. He dicho más de una vez que «ser moral» es muchas cosas, pero sin duda no es una opción para una vida fácil y confortable. La incertidumbre (y una incertidumbre de la peor clase: una inevitable e irreductible incertidumbre *antes* de tomar una decisión y *después* de haberla tomado) es una constante, el hábitat natural de la moral. Y con frecuencia la moral (al contrario de lo que enseñan casi todos los filósofos éticos modernos) no se basa en *certificar* las normas vinculantes y universalmente aceptadas y obedecidas, sino en oponerles *resistencia*, con un coste personal enorme para el resistente…

Creo que existe una «afinidad electiva» entre la creencia anterior y el credo que defendía el difunto Tony Judt. El día después de su muerte, anoté los siguientes pensamientos en mi diario: «Aunque no hayamos aprendido nada más del siglo XX —insistía Judt— al menos hemos entendido que cuanto más perfecta es la respuesta, más terribles son las consecuencias. Unas mejoras paulatinas en el marco de circunstancias insatisfactorias es el máximo al que podemos aspirar, y probablemente sea lo que deberíamos buscar». En otras palabras, la historia nos puede enseñar humildad y nos recomienda que seamos modestos en nuestras empresas. Por otra parte, no defraudará nuestras esperanzas, siempre que hagamos caso de su consejo. En una conversación con David Foley en *The Independent*, Judt exponía su credo:

> El otro día me preguntaron si apreciaba una deriva hacia cierto autoritarismo o totalitarismo. No lo veo así. En cierto modo aprecio algo mucho más corrosivo, que es la pérdida de las convicciones, una pérdida de la fe en la cultura de la democracia abierta, un escepticismo y un sentimiento de rendición que probablemente se dan más en ambas orillas del Atlántico […] Pero también pienso que es probable que se produzca a mitad de la próxima generación un resurgimiento del entusiasmo político bajo la forma de protestas por la frustración política, de organizaciones con gente joven, que rondan los veinticinco años. Así que, a medio plazo, optimismo, y a corto plazo, pesimismo[113].

Para confirmar y justificar retrospectivamente el «optimismo a medio plazo» de Judt, el futuro —no inmediato pero relativamente próximo— tendrá que ir del Escila que nos retrotrae al pasado al Caribdis del feliz abandono de su legado. «Sería bonito —pero engañoso— decir que la socialdemocracia, o algo parecido, representa el futuro que nos imaginamos en un mundo ideal», declaró Judt en otra ocasión, «y pronunció claramente cada una de estas palabras», como comentó su entrevistador Evan R. Goldstein[114]. Pero perder los beneficios que consiguieron los socialdemócratas —el New Deal, la Gran Sociedad, el Estado europeo del Bienestar— «sería traicionar a todos los que vivieron antes de nosotros, así como a las generaciones futuras».

En la actualidad, sin embargo, estamos observando el declive de ochenta años de grandes inversiones en los servicios públicos. Estamos desperdiciando los esfuerzos, las ideas y las ambiciones del pasado. Al rechazar las malas respuestas, también nos olvidamos de las preguntas correctas. Y quiero poner de nuevo las preguntas correctas sobre la mesa.

Personalmente, sospecho que Judt encontró el sentido que tan ardientemente buscó en la vida, al menos en la vida de aquel individuo denominado Tony Judt, y —en la medida en que otros seres humanos individuales han decidido llevar su vida en el mismo sentido— y quizá en la historia. Judt confesó a Foley:

La única conversación filosófica seria que he tenido en toda mi vida fue la que mantuve aquí (en la Universidad de Nueva York) con el filósofo Thomas Nagel, que era amigo mío. Tuvimos largas charlas sobre la responsabilidad de los vivos por lo que ocurre después de su muerte. O sea, no sobre la vida y la muerte, sino sobre la vida después de que uno haya muerto y la responsabilidad que tenemos con el mundo que dejamos atrás, en cuanto a nuestro comportamiento, o en cuanto a todo aquello que decimos o intentamos, etc.

Esas responsabilidades son sustanciales. Morimos, sin duda —no vivimos después de morir, o al menos, si lo hacemos, no sé nada sobre ello y no tengo pruebas ni argumentos que aportar para defenderlo—, pero seguimos en la vida de otros individuos por los que respondemos. La memoria que dejamos atrás, la impresión de que dejamos allí el conjunto de ideas que teníamos, y las razones que la gente tiene para continuar utilizando esas ideas, son un conjunto de responsabilidades que tenemos ahora en un mundo del que no podemos ser responsables. Hay argumentos para actuar ahora como si fuéramos a seguir viviendo, como si fuéramos a estar ahí para asumir la responsabilidad por nuestras palabras y nuestros hechos, por la vida en el futuro, aunque no sea nuestro propio futuro.

D. L.: *Sí, sí, y es de hecho una vía adicional para concebir y actuar con* responsabilité. *Yo, como creyente, sólo añadiré que el Nuevo Testamento nos anima a vivir el presente* como si *el futuro* shalom *ya hubiera llegado. Hoy podemos vivir sin cultos reverenciales, hoy podemos encontrarnos a nosotros mismos en la mirada del Otro, convertir las espadas en arados, presionar para que se oigan las voces de los marginales —la categoría sospechosa — sin temer las consecuencias de hacer esas cosas*.

Z. B.: «Vivir en el presente como si el futuro *shalom* ya hubiera llegado», insiste… Esto, al igual que otras proclamas del Antiguo y del Nuevo Testamento, iban dirigidas a los santos, incluyendo el precepto de la incondicionalidad de la responsabilidad que articuló Levinas, que también era creyente (pero piense, por favor, que este sería un mundo terrible si la atención a los mensajes de los Testamentos y la gracia de absorberlos dependiera de la creencia

en la divinidad de sus transmisores). Y los santos recibieron el mensaje, lo digirieron y lo convirtieron en hechos. Por esa razón los llamamos santos. Así pues, no podríamos ser humanos sin la existencia de los santos… Ellos nos muestran el camino (ellos son el camino), y nos demuestran que es posible escoger ese camino, son nuestros remordimientos. Nosotros nos negamos o somos incapaces de elegir el camino y seguirlo.

En su última novela, *El territorio y la ciudad* (¡aprecie el mensaje implícito en este título!), Michel Houellebecq intenta contestar a la pregunta de si William Morris (conocido por la idea de que «el diseño y la ejecución nunca deben separarse») fue un utópico. Medita, se niega repetidamente a llegar a conclusión alguna («Soy demasiado viejo —explica— ya no tengo las ganas o la disciplina para llegar a conclusiones»), pero a pesar de todo sugiere: «Se podría decir que el modelo de sociedad que propone William Morris no sería probablemente una utopía en un mundo donde todos los hombres fueran como William Morris».

Suscribo esta hipótesis, incluyendo todos sus ánimos explícitos y sus advertencias implícitas.

ZYGMUNT BAUMAN (Poznan, Polonia, 1925) es un sociólogo, filósofo y ensayista polaco de origen judío. Miembro de una familia de judíos no practicantes, hubo de emigrar con su familia a Rusia cuando los nazis invadieron Polonia. En la contienda, Bauman se enroló en el ejército polaco, controlado por los soviéticos, cumpliendo funciones de instructor político. Participó en las batallas de Kolberg y en algunas operaciones militares en Berlín. En mayo de 1945 le fue otorgada la Cruz Militar al Valor. De 1945 a 1953 desempeñó funciones similares combatiendo a los insurgentes nacionalistas de Ucrania, y como colaborador para la inteligencia militar.

Durante sus años de servicio comenzó a estudiar sociología en la Universidad de Varsovia, carrera que hubo de cambiar por la de filosofía, debido a que los estudios de sociología fueron suprimidos por «burgueses». En 1953, habiendo llegado al grado militar de

mayor, fue expulsado del cuerpo militar con deshonor, a causa de que su padre se había presentado en la embajada de Israel para pedir visa de emigrante.

En 1954 finalizó la carrera e ingresó como profesor en la Universidad de Varsovia, en la que permanecería hasta 1968. En una estancia de estudios en la prestigiosa London School of Economics, preparó un relevante estudio sobre el movimiento socialista inglés que fue publicado en Polonia en 1959, y luego apareció editado en inglés en 1972. Entre sus obras posteriores destaca *Sociología para la vida cotidiana* (1964), que resultó muy popular en Polonia y formaría luego la estructura principal de *Pensando sociológicamente* (1990).

Fiel en sus inicios a la doctrina marxista, con el tiempo fue modificando su pensamiento, cada vez más crítico con el proceder del gobierno polaco. Por razones políticas se le vedó el acceso a una plaza regular de profesor, y cuando su mentor Julian Hochfeld fue nombrado por la UNESCO en París, Bauman se hizo cargo de su puesto sin reconocimiento oficial. Debido a fuertes presiones políticas en aumento, Bauman renunció en enero de 1968 al partido, y en marzo fue obligado a renunciar a su nacionalidad y a emigrar.

Ejerció la docencia primero en la Universidad de Tel Aviv y luego en la de Leeds, con el cargo de jefe de departamento. Desde entonces Bauman escribió y publicó solamente en inglés, su tercer idioma, y su reputación en el campo de la sociología creció exponencialmente a medida que iba dando a conocer sus trabajos. En 1992 recibió el premio Amalfi de Sociología y Ciencias Sociales, y en 1998 el premio Theodor W. Adorno otorgado por la ciudad de Frankfurt.

La obra de Bauman comprende 57 libros y más de 100 ensayos. Desde su primer trabajo acerca de el movimiento obrero inglés, los movimientos sociales y sus conflictos han mantenido su interés, si bien su abanico de intereses es mucho más amplio. Muy influido por Gramsci, nunca ha llegado a renegar completamente de los

postulados marxistas. Sus obras de finales de los 80 y principios de los 90 analizan las relaciones entre la modernidad, la burocracia, la racionalidad imperante y la exclusión social. Siguiendo a Sigmund Freud, concibe la modernidad europea como el producto de una transacción entre la cesión de libertades y la comodidad para disfrutar de un nivel de beneficios y de seguridad.

Según Bauman, la modernidad en su forma más consolidada requiere la abolición de interrogantes e incertidumbres. Necesita de un control sobre la naturaleza, de una jerarquía burocrática y de más reglas y regulaciones para hacer aparecer los aspectos caóticos de la vida humana como organizados y familiares. Sin embargo, estos esfuerzos no terminan de lograr el efecto deseado, y cuando la vida parece que comienza a circular por carriles predeterminados, habrá siempre algún grupo social que no encaje en los planes previstos y que no pueda ser controlado.

Bauman acudía al personaje de la novela *El extranjero* de Albert Camus para ejemplificarlo. Abrevando en la sociología de Georg Simmel y en Jacques Derrida, Bauman describió al «extranjero» como aquel que está presente pero que no nos es familiar, y que por ello es socialmente impredecible. En *Modernidad y ambivalencia*, Bauman describe cómo la sociedad es ambivalente con estos elementos extraños en su seno, ya que por un lado los acoge y admite cierto grado de extrañeza, de diferencia en los modos y pautas de comportamiento, pero por dentro subyace el temor a los personajes marginales, no totalmente adaptados, que viven al margen de las normas comunes.

En su obra más conocida, *Modernidad y holocausto*, sostiene que el holocausto no debe ser considerado como un hecho aislado en la historia del pueblo judío, sino que debería verse como precursor de los intentos de la modernidad de generar el orden imperante. La racionalidad como procedimiento, la división del trabajo en tareas más diminutas y especializadas, la tendencia a considerar la obediencia a las reglas como moral e intrínsecamente bueno,

tuvieron en el holocausto su grado de incidencia para que este pudiera llevarse a cabo. Los judíos se convirtieron en los «extranjeros» por excelencia, y Bauman, al igual que el filósofo Giorgio Agamben, afirma que los procesos de exclusión y de descalificación de lo no catalogable y controlable siguen aún vigentes.

Al miedo difuso, indeterminado, que no tiene en la realidad un referente determinado, lo denominó «*Miedo líquido*». Tal miedo es omnipresente en la «*Modernidad líquida*» actual, donde las incertidumbres cruciales subyacen en las motivaciones del consumismo. Las instituciones y organismos sociales no tienen tiempo de solidificarse, no pueden ser fuentes de referencia para las acciones humanas y para planificar a largo plazo. Los individuos se ven por ello llevados a realizar proyectos inmediatos, a corto plazo, dando lugar a episodios donde los conceptos de carrera o de progreso puedan ser adecuadamente aplicados, siempre dispuestos a cambiar de estrategias y a olvidar compromisos y lealtades en pos de oportunidades fugaces.

Notas

[1] Gilles Deleuze, «Postscript on the societies of control», en *October* 59 (invierno de 1992): 3-7. <<

[2] Kevin Haggerty y Richard Ericson, «The surveillant assemblage», en *British Journal of Sociology*, 54: 1 (2000): 605-622. <<

[3] William G. Staples, *Everyday Surveillance: Vigilance and Visibility in Postmodern Life*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2008, pág. 8 (la cursiva es mía). <<

[4] Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity*, Cambridge, Polity, 2000, pág. 11. <<

[5] Sobre este tema, véase David Lyon (comp.), *Theorizing Surveillance: The Panopticon and Beyond*, Cullompton, Willan, 2006. <<

[6] Didier Bigo, «Security: a field left fallow», en M. Dillon y A. W. Neal (comps.), *Foucault on Politics, Security and War*, Londres, Palgrave Macmillan, 2011, pág. 109 (la cursiva es mía). Véase también David Lyon, «Everyday surveillance: personal data and social classification», en *Information, Communication, and Society*, 5: 1 (2002): 1-16. <<

[7] Véase, por ejemplo, David Lyon, «The border is everywhere: IDcards, surveillance and the other», en E. Zureik y M. B. Salter (comps.), *Global Surveillance and Policing*, Collumpton, Willan, 2005, págs. 66-82. <<

[8] Bauman habla sobre adiaforización en numerosos escritos, incluido *Postmodern Ethics,* Oxford, Blackwell, 1993 (trad. cast.: *Ética posmoderna*, Madrid, Siglo XXI, 2009). <<

[9] Véase, por ejemplo, Oscar Gandy, *Coming to Terms with Chance: Engaging Rational Discrimination and Cumulative Disadvantage*, Farnham, Ashgate, 2009. <<

[10] David Lyon, *Surveillance Studies: An Overview*, Cambridge, Polity, 2007, pág. 32. <<

[11] Daniel Solove, *The Digital Person: Technology and Privacy in the Information Age*, Nueva York, New York University Press, 2004, pág. 47. <<

[12] Bauman, *Liquid Modernity, op. cit*., pág. 10. <<

[13] *Ibid*., pág. 11. <<

[14] Véase, por ejemplo, Katja Franko Aas, *Sentencing in the Age of Information,* Londres, Glass House, 2005, cap. 4. <<

[15] David Lyon (comp.), *Surveillance as Social Sorting: Privacy, Risk, and Digital Discrimination*, Londres, Routledge, 2003. <<

[16] Véase, por ejemplo, Anna Vemer Andrzejewski, *Building Power: Architecture and Surveillance in Victorian America*, Knoxville, University of Tennessee Press, 2008. <<

[17] Gandy, *Coming to Terms with Chance*. <<

[18] Véase, por ejemplo, *Work, Consumerism and the New Poor,* Buckingham, Open University Press, 1998. <<

[19] Elisabeth Bumiller y Thom Shanker, «War evolves with drones, some tiny as Bugs», en *New York Times*, 19 de junio de 2011. <<

[20] Brian Stelter, «Now drones are absolute», en http://motherboard.vice.com. <<

[21] Este particular ejemplo de robo, como otros muchos de los cometidos y denunciados durante la Fiebre del Oro de 1849 y después, no encontró una respuesta unánime en los tribunales; pero entonces la internet de principios del siglo XXI, al igual que California a mediados del siglo XIX, era un lugar sin ley, sin propiedad privada, concesiones de licencias o impuestos. <<

[22] Josh Rose, «How social media is having a positive impact on our culture», 23 de febrero de 2011, en http://mashable.com/2011/02/23/social-media-culture/(consultada en marzo de 2012). <<

[23] Georg Simmel, «The sociology of secrecy and of the secret societies», en *American Journal of Sociology*, 11 (1906): 441-498. <<

[24] Gary T. Marx con Glenn W. Muschert, «Simmel on secrecy: a legacy and inheritance for the sociology of information», en Christian Papiloud y Cécile Rol, (comps.), *The Possibility of Sociology*, Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2008. <<

[25] Véase Paul Lewis, «Teenage networking websites face antipaedophile investigation», en *Guardian*, 3 de julio de 2006. <<

[26] Eugène Enriquez, «L'idéal type de l'individu hypermoderne: l'individu pervers?», en Nicole Aubert (comp.), *L'Individu hypermoderne*, Toulouse, Érès, 2004, pág. 49. <<

[27] Siegfried Kracauer, *Die Angestellen*, artículos que primero se publicaron en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung* a lo largo del año 1929, y posteriormente en un libro de la editorial Suhrkamp en 1930. Se citan aquí a partir de la traducción de Quintin Hoare: Siegfried Kracauer, *The Salaried Masses: Duty and Distraction in Weimar German*, Londres, Verso, 1998, pág. 39. <<

[28] Germaine Greer, *The Future of Feminism*, Dr. J. Tans Lecture, Maastricht, Studium Generale, Maastricht University, 2004, pág. 13. <<

[29] Expresión que se utiliza cuando una persona que tiene un blog no ha colgado nada durante un tiempo, pero ha estado pensando en temas sobre los que escribir en el blog. *(N. de la t.)* <<

[30] Sherry Turkle, *Alone Together: Why We Expect More of Technology and Less of Each Other*, Nueva York, Basic Books, 2011, pág. xii. <<

[31] Daniel Trottier, *Social Media as Surveillance: Rethinking Visibility in a Converging World*, Londres, Ashgate, 2012. <<

[32] Otros pensadores llegaron a límites distintos, algunas veces el doble de los de Dunbar. Según una entrada reciente en la Wikipedia, el antropólogo H. Russell Bernard y Peter Killworth y sus asociados hicieron una serie de estudios de campo en Estados Unidos de los que obtuvieron un buen número de relaciones —290— que doblan la estimación de Dunbar. La media de Bernard-Killworth de 231 es inferior, debido al desorden creciente en la distribución, pero sigue siendo bastante superior a la estimación de Dunbar. La estimación de Bernard-Killworth del probable tamaño máximo de la red social de una persona se basa en una serie de estudios de campo que usan diferentes métodos con poblaciones distintas. No se trata de un promedio de estudios promedios, sino de un número que se repite. En todo caso, el número de Bernard-Killworth no se ha hecho tan famoso como el de Dunbar. A diferencia de los investigadores antes nombrados, que se centran en agrupaciones de poblaciones humanas variadas y contemporáneas, los primeros objetos del campo de Dunbar, los estudios de archivo y la serie de datos brutos de los que Dunbar calculó su número, eran primates y poblaciones del pleistoceno. Por consiguiente, la proposición de Dunbar —de que dada una estructura del neocórtex compartida por los primates y sus primos más jovenes los humanos, el tamaño de la horda primaria fijó los límites en el número de «relaciones significativas» de los humanos— debe tomarse como una suposición antes que como un dato contrastado. <<

[33] Véase «McDonald's #McDStories Twitter campaign backfires», en *Daily Telegraph*, 24 de junio de 2012, en www.telegraph.co.uk (consultada en abril de 2012). <<

[34] Sobre este tema, véase el artículo de Malcolm Gladwell, «Small change: why the revolution will not be tweeted», en *New Yorker*, 24 de octubre de 2010. <<

[35] Véase Jean-Claude Kaufmannn, *Sex@mour*, París, Armand Colin, 2010, citado aquí a partir de la traducción de David Macey, *Love Online*, Cambridge, Polity, 2012. <<

[36] Kevin Haggerty, «Tear down the walls», en Lyon, *Theorizing Surveillance*. <<

[37] Michel Foucault, *Discipline and Punish*, Nueva York, Vintage, 1977, págs. 202-203 (trad. cast.: *Vigilar y castigar*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012). <<

[38] Oscar Gandy, *The Panoptic Sort: A Political Economy of Personal Information*, Boulder, Westview, 1993. <<

[39] Lorna Rhodes, «Panoptical intimacies», *Public Culture*, 10: 2 (1998): 308. <<

[40] Lorna Rhodes, *Total Confinement: Madness and Reason in the Maximum Security Prison*, Berkeley, University of California Press, 2004. <<

[41] Mark Andrejevic, *Reality TV: The Work of Being Watched*, Nueva York, Rowman & Littlefield, 2004. <<

[42] Esto casi es una cita de David Lyon, «The search for surveillance theories», en Lyon, *Theorizing Surveillance*, pág. 8. <<

[43] Loïc Wacquant, *Punishing the Poor: The Neoliberal Government of Social Insecurity*, Durham, Duke University Press, 2008, pág. 25. <<

[44] John Gilliom, *Overseers of the Poor*, Chicago, University of Chicago Press, 2005. <<

[45] Didier Bigo, «Globalized (in)security: the field and the banopticon», en Naoki Sakai y Jon Solomon (comps.), *Traces 4: Translation, Biopolitics, Colonial Difference*, Hong Kong, Hong Kong University Press, 2006. <<

[46] Michel Agier, *Le Couloir des exiles. Être étranger dans un monde commun*, Marsella, Éditions du Croquant, 2011. <<

[47] Lyon, *Surveillance Studies*, pág. 42. <<

[48] Oscar Gandy, «Coming to terms with the panoptic sort», en David Lyon y Elia Zureik (comps.), *Computers, Surveillance and Privacy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996, pág. 152. <<

[49] Mark Andrejevic, *iSpy: Surveillance and Power in the Interactive Era*, Lawrence, University of Kansas Press, 2007, pág. 125. <<

[50] Gandy, *Coming to Terms with Chance*. <<

[51] Geoff Bowker y Susan Leigh Star, *Sorting Things Out*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1999. <<

[52] Thomas Mathiesen, «The viewer society: Michel Foucault's panopticon revisited», en *Theoretical Criminology*, 1: 2 (1997): 215-234. <<

[53] Véase David Lyon, «9/11, synopticon, and scopophilia: watching and being watched», en Kevin D. Haggerty y Richard V. Ericson (comps.), *The New Politics of Surveillance and Visibility*, Toronto, University of Toronto Press, 2006, págs. 35-54. <<

[54] Aaron Doyle, «Revisiting the synopticon: reconsidering Mathiesen's "viewer society" in the age of web 2.0», en *Theoretical Criminology*, 15:3 (2011): 283-299. <<

[55] Zygmunt Bauman, *Collateral Damage: Social Inequalities in a Global Age*, Cambridge, Polity, 2011, págs. 46-47 (trad. cast.: *Daños colaterales: desigualdades sociales en la era global*, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2011). <<

[56] Götz Aly y Susanne Heim, *Vordenker der Vernichtung. Auschwitz und die deutschen Pläne für die neue europäische Ordnung*, Hamburgo, Hoffmann & Campe, 1991, págs. 14, 482. «Lo que inicialmente era una pequeña oficina inaugurada el 6 de octubre de 1939 con la tarea de coordinar "el reasentamiento de las naciones europeas" [Reichskommisariat für die Festigung Deutschen Volkstums] se convirtió en una poderosa institución con numerosas ramas, que empleaba, además de sus propios oficiales, a miles de etnógrafos, arquitectos, agrónomos, contables y especialistas en todas las disciplinas científicas posibles» (págs. 125-126). (El libro se tradujo como Götz Aly y Susanne Heim, *Architects of Annihilation: Auschwitz and the Logic of Destruction*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 2001). Véase también la respuesta de Götz Aly a Dan Diner, *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte*, vol. 4 (1993). <<

[57] Cf. Klaus Dörner, *Tödliches Mitleid. Zur Frage der Unerträglichkeit des Lebens*, Gütersloh, Paranus, 1988, págs. 13 y 65. <<

[58] Thom Shanker y Matt Richtel, «In new military, data overload can be deadly», en *New York Times*, 16 de enero de 2011. <<

[59] Véase Günther Anders, *Le temps de la fin*, 1960, París, L'Herne, 2007, págs. 52-53. <<

[60] Lyon, «The border is everywhere». <<

[61] *Ibid*. <<

[62] Véase, por ejemplo, Elisabeth Bumiller, «Air force drone operators report high levels of stress», en *New York Times*, 18 de diciembre de 2011, en http://www.nytimes.com/2011/12/19/world/asia/air-force-drone-operators-show-highlevels-of-stress.html?_r=3 (consultada en marzo de 2012). <<

[63] Roger Silverstone, «Proper distance: towards an ethics for cyberspace», en Gunnar Liestøl y otros, (comps.), *Digital Media Revisited: Theoretical and Conceptual Innovations in Digital Domains*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 2003, págs. 469-490. <<

[64] Zygmunt Bauman, *Liquid Fear*, Cambridge, Polity, 2006, pág. 6 (trad. cast.: *Miedo líquido*, Barcelona, Paidós, 2010). <<

[65] *Ibid*., pág. 123. <<

[66] Katja Franko Aas, Helene Oppen Gundhus y Heidi Mork Lomell (comps.), *Technologies of InSecurity: The Surveillance of Everyday Life*, Londres, Routledge, 2007, pág. 1. <<

[67] Torin Monahan, *Surveillance in the Time of Insecurity*, New Brunswick, Rutgers University Press, 2010, pág. 150. <<

[68] Anna Minton, *Ground Control: Fear and Happiness in the Twenty-First Century City*, Londres, Penguin, 2011, pág. 171. <<

[69] Bigo, «Security». <<

[70] Zygmunt Bauman, «Conclusion: the triple challenge», en Mark Davis y Keith Tester, (comps.), *Bauman's Challenge: Sociological Issues for the Twenty-First Century*, Londres, Palgrave Macmillan, 2010, pág. 204. <<

[71] «Michel Houllebecq, the art of fiction n.º 206», en *Paris Review*, n.º 194 (otoño de 2000), en www.theparisreview.org/interviews/6040/the-art-of-fiction-no-206-michel-houllebecq (consultada en abril de 2012). <<

[72] Juego de palabras intraducible del inglés: ill (enfermo) y liberal (liberal). *(N. del ed.)*. <<

[73] Solove, *The Digital Person*, pág. 47. <<

[74] Vincent Mosco, *The Digital Sublime: Myth, Power and Cyberspace*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 2004. <<

[75] S. F. Murray, «Battle command: decision-making and the battlefield panopticon», en *Military Review* (julio-agosto de 2006): 4651; citado en Kevin Haggerty, «Visible war: surveillance, speed and information war», en Haggerty y Ericson, *The New Politics*. <<

[76] Zygmunt Bauman, *Socialism: The Active Utopia*, Londres, Allen & Unwin, 1976, pág. 141. <<

[77] Keith Tester, *The Social Thought of Zygmunt Bauman*, Londres, Palgrave Macmillan, 2004, pág. 147. <<

[78] Keith Tester, *Conversations with Zygmunt Bauman*, Cambridge, Polity, 2000, pág. 9 (trad. cast.: *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*, Barcelona, Paidós, 2011). <<

[79] David Noble, *The Religion of Technology: The Divinity of Man and the Spirit of Invention*, Nueva York, Penguin, 1997 (trad. cast.: *La religión de la tecnología: la divinidad del hombre y el espíritu de invención*, Barcelona, Paidós, 1999). <<

[80] Intenté decirlo en, por ejemplo, David Lyon, *Surveillance after September 11*, Cambridge, Polity, 2003, cap. 6. <<

[81] *Ibid*., pág. 166. <<

[82] Christian Fuchs, Kees Boersma, Anders Albrechtslund y Marisol Sandoval (comps.), *Internet and Surveillance*, Londres, Routledge, 2011, pág. xix. <<

[83] Lyon, *Surveillance Studies*, pág. 185. <<

[84] Véase Sachil Singh y David Lyon, «Surveilling consumers: the social consequences of data processing on Amazon.com», en Russell W. Belk y Rosa Llamas (comps.), *The Routledge Companion to Digital Consumption*, Londres, Routledge, 2012. <<

[85] Véase, por ejemplo, Lyon, «9/11, synopticon, and scopophilia». <<

[86] dana boyd, «Dear voyeur, meet flaneur, sincerely, social media», *Surveillance and Society*, 8: 4 (2011): 505-507. <<

[87] Eli Pariser, *The Filter Bubble: What the Internet Is Hiding from You*, Nueva York, Penguin, 2011. <<

[88] Oscar Gandy, «Consumer protection in cyberspace», en *Triple C*, 9: 2 (2011): 175-189. <<

[89] Puede haber excepciones. Me refiero aquí principalmente al contexto de la vigilancia. Quizá se puede considerar a las redes sociales en relación con la idea de «enjambre» de Hardt y Negri, también utilizada por Bauman, por ejemplo en *Consuming Life*, Cambridge, Polity, 2007 (trad. cast.: *Vida de consumo*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2007). Véase Michael Hardt y Antonio Negri, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, Nueva York, Penguin, 2004 (trad. cast.: *Multitud: guerra y democracia en la era del imperio*, Barcelona, Debate, 2004). El uso de las redes sociales durante la denominada Primavera Árabe de 2011 parece presentar alguna conexión con el concepto «enjambre». <<

[90] Jason Pridmore, «Loyalty cards in the United States and Canada», en Elia Zureik y otros (comps.), *Surveillance, Privacy and the Globalization of Personal Information*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 2010, pág. 299. <<

[91] Stephen Graham, «Cities and the “war on terror”», en *International Journal of Urban and Regional Research*, 30: 2 (2006): 271. <<

[92] James Der Derian, *Virtuous War: Mapping the Military-Industrial-Media-Entertainment Complex*, Boulder, Westview, 2001. <<

[93] Que es un tema abordado, de forma algo diferente, por Bauman en *Vida de consumo, op. cit*. <<

[94] Gary T. Marx, «An ethics for the new surveillance», en *Information Society*, 14: 3, 1998. <<

[95] Gary T. Marx, *Undercover: Police Surveillance in America*, Berkeley, University of California Press, 1988, cap. 8. <<

[96] Deleuze, «PostScript»; David Garland, *The Culture of Control*, Chicago, University of Chicago Press, 2001 (trad. cast.: *La cultura del control*, Barcelona, Gedisa, 2006). <<

[97] N. Katherine Hayles, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Mathematics*, Chicago, University of Chicago Press, 1998, cap. 3. <<

[98] Irma van der Ploeg, *The Machine-Readable Body*, Maastricht, Shaker, 2005, pág. 94. <<

[99] Véase, más adelante, David Lyon, *Identifying Citizens: ID Cards as Surveillance*, Cambridge, Polity, 2009, págs. 124-125. <<

[100] Véase Bauman, *Vida de consumo*, págs. 14, 17-20. <<

[101] Lucas Introna, «The face and the interface: thinking with Levinas on ethics and justice in an electronically mediated World», Centre for the Study of Technology and Organization, University of Lancaster, 2003. <<

[102] Peter Beilharz (comp.), *The Bauman Reader*, Oxford, Blackwell, 2001, pág. 334. <<

[103] Estas ideas han sido expuestas por Jan Assman, *Das kulturelle Gedächtnis*, Múnich, Beck, 1992, citado por Miroslav Volf y William H. Katerberg, *The Future of Hope: Christian Tradition amid Modernity and Postmodernity*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 2004, pág. x. <<

[104] Esa serie fue publicada posteriormente como Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, París, Galilée, 1997, y *Adieu to Emmanuel Levinas*, Stanford, Stanford University Press, 1999. <<

[105] Robert Paul Doede y Edward Hughes, «Wounded vision and the optics of hope», en Volf y Katerberg, *The Future of Hope*, pág. 189. <<

[106] *Ibid*., pág. 193. <<

[107] Véase «Pour les enfants, Internet est aussi naturel que la mer ou la montagne», en *Le Monde*, 30 de noviembre de 2011. <<

[108] Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*, Londres, Routledge, 1986, págs. 480-481 (trad. cast.: *La distinción: criterios y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, 2012). <<

[109] Miroslav Volf, *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness and Reconciliation*, Nashville, Abingdon Press, 1996, pág. 75. <<

[110] *Ibid*., pág. 277. <<

[111] *Ibid*., pág. 306. <<

[112] Kieran Flanagan, «Bauman's implicit theology», en Davis y Tester, *Bauman's Challenge*, pág. 93. <<

[113] «Tony Judt: “I am not pessimistic in the very long run”», en *Independent*, 24 de marzo de 2010. <<

[114] Evan R. Goldstein, «The trials of Tony Judt», *Chronicle Review*, 6 de enero. <<