

También debo expresar mi agradecimiento a mis colegas, en especial a Geoffrey Cowan, decano de la Facultad de Comunicaciones Annenberg, Universidad de Southern California, quien accedió a recibirme allí durante un período sabático en la primavera de 2004. En ese ambiente tranquilo y estimulante pude llevar adelante las investigaciones que constituyeron finalmente el material del capítulo 3.

El último año de escritura no fue fácil de ningún modo. Tengo una deuda inmensa con muchos médicos de Londres y de México, a quienes debo la vida. Más allá de todo, quiero agradecer los cuidados y la devoción de mi esposa, Jennifer, de mis hijos, Daniel, Elizabeth y William, y de sus respectivas parejas, y de mi hermano Anthony, por haberme prestado apoyo (y habérselo prestado mutuamente) en momentos —en realidad, períodos enteros— de gran tensión. Que este libro sea prenda de mi afecto y mi agradecimiento hacia ellos.

Algunas partes de este volumen son una reelaboración de material publicado anteriormente, según indico a continuación:

— El capítulo 5 desarrolla en considerable medida argumentos que expuse en «Complicity and Collusion in the Mediation of Everyday Life», *New Literary History*, 33 (4):761-80, 2002.

— Asimismo, el capítulo 7 elabora ideas presentadas en «Regulation, Media Literacy and Media Civics», *Media, Culture and Society*, 26 (3):440-9, 2004.

1. La moral y los medios

*«O wad some Pow'r the giftie gie us
To see oursel's as others see us!
It wad frae mony a blunder free us,
And foolish notion».*

Robert Burns, *To a Louse**

Recuerdo una entrevista transmitida en el transcurso del programa *The World at One*, de la Radio 4 de la BBC, en el momento más candente de la guerra de Afganistán, casi inmediatamente después del atentado contra el World Trade Center. Entrevistaban a un herrero afgano que parecía no haberse enterado de la campaña propagandística —o no haberla entendido—, supuestamente masiva, efectuada desde aviones norteamericanos en todo el territorio de su país, y, por ende, daba su propia versión de por qué se lanzaban tantas bombas sobre su aldea. Según explicó este hombre, en la voz de su traductor, el bombardeo se debía a que al-Qaeda había matado a muchos norteamericanos y a sus burros, y había destruido también algunos de sus castillos. Desde luego, no estaba del todo errado.

Hay muchos elementos notables en este reportaje poco significativo desde otros puntos de vista, y buena parte de lo que llama la atención en él se relaciona con los temas medulares que quiero analizar y exponer en este libro.

* «¡Que algún Poder nos concediera el don / de vernos como nos ven otros! / De muchos yerros así nos libraríamos / e ideas necias» (Robert Burns, *A un piojo*. El título completo de este poema, irónico y filosófico a la vez, es *A un piojo que vi en la capota de una dama en la iglesia*). (N. de la T.)

El primer elemento de interés es la mera presencia de ese herrero en los medios británicos. El segundo se vincula con lo que él dice. En algún sentido, esa presencia lo es todo: una presencia que ha trascendido las distancias geográficas, sociales y lingüísticas; una presencia que trajo esa voz a los hogares de la Inglaterra suburbana, no sólo desde una zona de guerra cualquiera, una zona de guerra que pronto se multiplicaría en muchas, sino desde nuestra propia zona de guerra, situada, casi por definición, lejos, y también desde otra época: una voz remota en el tiempo y en el espacio. Era una voz real, pero poco familiar. Su ajenidad tenía que ver con la capacidad del herrero de ofrecer una versión *para* nosotros, aunque también *sobre* nosotros, y estaba sobredeterminada por ella: nosotros, en Occidente, con nuestros burros y nuestros castillos; nosotros, con nuestras pérdidas; nosotros, en nuestra equivalencia. El modo en que el herrero entendía los hechos, su malentendido, era conmovedor, ingenuo, y no resultaba difícil mirarlo con condescendencia. Pese a ello, su versión era verdadera: una verdad traducida, una verdad adaptada culturalmente y una verdad que para él tenía sentido. Así como nosotros teníamos y tenemos nuestras ideas sobre cómo puede ser la vida de un herrero de Afganistán, él tenía sus propias ideas sobre cómo pudieron haber sido la vida y la muerte en el centro de Manhattan la mañana del 11 de septiembre de 2001. En ambas circunstancias, esas ideas, en el mejor de los casos, están tamizadas por prejuicios centenarios y por la inmediatez de las imágenes, y en el peor, influyen en juicios y, a través de ellos, en acciones que, en lo que respecta a quienes tienen el poder, probablemente provienen de errores de información cuyas consecuencias pueden ser fatales.

La aparición de ese herrero en nuestro espacio mediatizado, aunque en este caso se haya tratado sólo de su presencia audible, representa la irrupción del otro, del extraño y el extranjero, en el ámbito familiar y acogedor del hogar. Se nos presenta como representante, un extraño representante, de lo doblemente remoto: el proverbial hombre de la calle —en este caso, el herrero en su herrería— y alguien tan alejado de nosotros, tal vez en el tiempo además del

espacio, como es posible imaginar. Alguien a quien habitualmente no se oye pero que ahora habla de nuestras desgracias, además de las suyas. Esa aparición representa también una vida, cuando en otras circunstancias sólo podríamos ver un cuerpo, como ocurre habitualmente. Un cuerpo silencioso, un cuerpo perplejo, un cuerpo que sufre dolor, un cuerpo muerto. Una víctima.

De modo que estamos frente al herrero que habla; que habla, aunque brevemente, de nosotros. Está hablando de nosotros en sus propios términos, a través de su visión del mundo. ¿Vamos a escucharlo? ¿Y qué vamos a oír?

Su aparición es sólo una aparición. Única, además. Durante un único horario de almuerzo. Son sus cuarenta segundos de fama. Desde luego, es una aparición mediatizada. Puesto que se trata de la radio, la voz no está encarnada en un cuerpo: está traducida, se la escucha en otro lugar, donde el herrero es un extraño. Podemos hacer un esfuerzo e imaginar su aspecto, dónde está sentado. Con otro esfuerzo, podemos imaginar la escena que lo rodea, y lo hacemos, porque contamos con un acervo de imágenes y sonidos para guiarnos: el bombardeo, el polvo, los niños, las mujeres a lo lejos. Pero, ¿podemos acaso imaginarlo a él imaginándonos a nosotros? ¿Qué habrá visto u oído acerca del atentado? ¿Podemos imaginarnos como extraños para él?

El herrero sin nombre es un doble, y su aparición, su representación, implica un doblaje. En realidad, muchos doblajes. El extracto de la entrevista es una astilla que refleja como la de un espejo las convenciones del discurso mediático occidental, que nos representa, nos representa erróneamente, naturalizándonos. De hecho, la aparición del herrero implica representación en muchas dimensiones diferentes. Se lo representa, se lo caracteriza como afgano, como herrero, como alguien que puede hablar y, gracias a la BBC, como alguien que puede ser oído. Mas también es un representante. Se lo ha elegido para hablar en nombre de otros: una sinécdoque de menor importancia dentro de la información que los medios occidentales ofrecen sobre la guerra. Pero, además, se lo re-presenta. Se lo saca de su contexto y se lo pone en otro, o en muchos otros: el contexto del encuadramiento en la narrativa del noticiario; el con-

texto de la recepción de ese noticiario en el hogar y en la mente de los radioyentes británicos a la hora del almuerzo en un día de semana. Y el contexto de la memoria que se disipa, del olvido individual, así como el contexto que define el avance implacable de las incesantes noticias.

Desde luego, lo que nos ocupa son estos contextos y su complejidad, los contextos del discurso y su recepción en el sentido más amplio. Debo advertir aquí que a lo largo de este libro los pronombres «nosotros» y «nos» y el posesivo «nuestro» tienen sentido singular y plural; expresan una entidad y un lugar de comprensión y participación en el mundo compartido o compartible y, a la vez, bien diferenciado e individual, mediatizado o inmediato. No debe hacerse suposición alguna sobre un *nosotros* irreflexivo, universal, generalizable, sin complicaciones. El «nosotros» no es sustantivo, aunque inevitablemente refleja una orientación proveniente del mundo occidental anglófono. Más bien se trata de una invitación dirigida al lector para que me acompañe en mi espacio pero no se sienta subsumido en él ni tampoco excluido. Aquí y en el resto del libro, el pronombre «nosotros» es el plural de «yo», aunque en otro sentido fundamental no lo es.

El doblaje del herrero afgano es también insólito en la medida en que no es habitual ver en nuestras pantallas a otros que hagan comentarios sobre nosotros, ni permitimos con frecuencia que esto ocurra. La consternación permanente que producen las transmisiones de al-Jazeera en las sociedades occidentales, sobre todo en Estados Unidos, no se debe tan sólo al gráfico horror de algunas de sus imágenes (nosotros también ofrecemos diariamente imágenes de similares características) ni a la ferocidad de su retórica política (sobre la cual se puede decir lo mismo). Se debe a algo mucho más profundo. Esas transmisiones implican la ruptura de un tabú de los medios y la inversión de la naturaleza de la representación mediática que damos por sentada en forma consuetudinaria, en la cual nosotros, los occidentales, damos las definiciones, y tú, que nos escuchas, eres el otro, pero no yo.

De modo tal, entre las enormes desigualdades que entraña el poder de los medios globales, la aparición de ese

herrero con su versión del mundo es algo relativamente poco común. Sin embargo, su presencia constituye un reflejo especular —débil, breve— de la cultura de representación de los medios occidentales, cuya mirada —alternativamente cristalina y turbia, pero siempre específica de una cultura— domina las pantallas y los micrófonos del mundo. Para quienes viven en Occidente, o, en realidad, para quienes viven en el Reino Unido, ese herrero afgano es quien es tan sólo en esas pantallas y en los micrófonos. No tiene ninguna otra existencia. Por lo extraño y distante de sus palabras, por un lado, y por su familiaridad y cercanía en cuanto presencia visible o audible, por el otro, él es una presencia que quienes escuchan no pueden tocar ni interrogar. No tienen ningún otro vínculo con él, con su experiencia ni con su mundo; al menos, no lo tienen a través de los medios de difusión. Además, el herrero desaparecerá al final del programa. Para siempre.

Entretanto, su vida se relaciona con la nuestra porque nuestras tropas lo han bombardeado y porque, en la sociedad bárbara en que vivimos, se lo cree vinculado con quienes nos transformaron en víctimas transitorias. Por un instante, la BBC decidió invertir el marco habitual y ofrecer a la audiencia occidental —por lo demás, muy alejada del conflicto en su realidad y en su imaginación— una oportunidad para ponerse en contacto con la diferencia vivida y sentida de otro, con alguien que refleja y, por consiguiente, invierte las polaridades habituales de la interpretación, aunque lo haga en una sola oración.

Hay alguna posibilidad de identificarse con ese hombre y allegarse a él en sus propios términos, aunque, dada la inevitable ausencia de cualquier espacio interactivo común, esa posibilidad quedará confinada, por fuerza, a la imaginación. Sin embargo, hay muchas más posibilidades de rechazar esa identificación. Y, como suele ocurrir con lo cultural, lo ideológico y lo tecnológico, es probable que las ocasiones para el rechazo y la negación sean mucho más fáciles de aceptar. No obstante, el herrero afgano representa al otro, y sus palabras, así como la decisión de los periodistas de darle oportunidad de hablar, entrañan una invitación a vincularnos con alguien que por su condición huma-

na, y pese a todas las circunstancias, puede tener algo en común con el resto de nosotros.

Pese a la peculiaridad de este herrero, el mundo mediatizado está plagado de personas extrañas e imágenes de este tipo. De hecho, yo podría invertir lo dicho y afirmar con creciente confianza que las imágenes mediatizadas de quienes nos son extraños definen cada vez más lo que realmente constituye el mundo. Aceptadas o rechazadas, las relaciones con el otro se extienden por el espacio social, geográfico y, sin duda, histórico en la vida cotidiana de la gente común (en contraposición a las élites) de un modo inimaginable hace sólo cincuenta años. Puesto que lo que define la naturaleza de nuestro propio ser es la relación que tenemos con otros, los vínculos que podemos tener con estos individuos mediatizados son cada vez más decisivos para nosotros mismos.

A menudo, esas imágenes no son tan inocuas. Tampoco representan siempre o exclusivamente la alteridad a distancia, desde algún otro lugar. De tanto en tanto, se derrumba la coherencia con que se mantiene la alteridad a una distancia mediatizada, especialmente la alteridad oscura, y aparece nuestra propia alteridad con todo su horror. Así fue como llegaron las imágenes de Abu Ghraib: no tanto como representaciones fieles de transgresiones y delitos reales, sino como una transgresión de las normas de la representación mediática. Veíamos allí a gente como nosotros (si uno vivía en Estados Unidos al menos), como nuestros hijos e hijas, nuestros defensores y héroes, que no parecían advertir nada problemático en su conducta ni en la difusión mediática de lo que habían hecho. Sólo obedecían órdenes o se dejaban arrastrar por la mayoría, por el creciente afán de publicidad, la publicidad de lo privado.

Introducción a la moral y la ética

En este libro, toda mi argumentación se construye sobre este comienzo modesto y poco excepcional, e incumbe al papel que desempeñan los medios en la formación del es-

pacio social, cívico y moral. Cuando hablo de medios quiero decir todos los medios: los medios masivos, los globalizados, los regionales, los nacionales, los locales y los personales; los medios de difusión y los interactivos; los medios orales, los audiovisuales y los gráficos; los medios electrónicos y los mecánicos, los digitales y los analógicos, los de la pantalla grande y los de la pequeña; los medios dominantes y los alternativos, los fijos y los móviles, los convergentes y los autónomos. Esta falta de discriminación, esta voluntad de abarcarlos todos, es deliberada. Desde luego, los distintos medios nos permiten hacer cosas también distintas, ofrecen potencialidades sociales y políticas diferentes. Sin embargo, en conjunto, en el ámbito total de las tecnologías, los sistemas de distribución, las plataformas, los discursos, los textos y las modalidades de alocución posibles, así como en los perfiles de uso, todos ellos definen un espacio cada vez más autorreferencial en el que todos los elementos se refuerzan mutuamente, un espacio cada vez más entretelado con la trama misma de la vida cotidiana. Como podría haber dicho Marshall McLuhan, usamos los medios como usamos la ropa: para ocultar nuestra desnudez, para protegernos de los elementos y para poder salir de casa y explorar el mundo.

Los medios se están transformando en algo ambiental. No en el sentido en que los entiende Baudrillard, en cuanto generadores de una esfera clara y distinta, de una separación entre lo simbólico y las realidades de la vida cotidiana, una suerte de excursión más o menos escapista al reino de la fantasía y la simulación. No: lo digo más en el sentido de que los medios están estrecha y dialécticamente entrelazados con lo cotidiano. Dependemos de los medios para llevar adelante nuestra vida diaria, y los medios se han transformado en el elemento *sine qua non* de lo cotidiano. Sin embargo, son inexplicables y carecen de significado sin lo cotidiano, si no constituyen a la vez recursos para el pensamiento, el juicio y la acción en el ámbito personal o político.

No se me oculta que semejante comienzo y semejante posición me dejan expuesto a la acusación de que adjudico una centralidad total a los medios, de que presupongo lo que tengo que demostrar y de que, si postulo la importan-

cia de los medios *a priori* y hago hincapié en ella, no podré cuestionarla ni verificarla. De hecho, si nos atenemos al sentido común y a lo empírico, es evidente que los medios no son todo y no pueden serlo. Vivimos la vida fuera de los medios, y para muchas personas en todo el mundo, si no para la mayoría en términos estadísticos, los medios —al menos, muchos de ellos— están ausentes, no están a su alcance y no tienen importancia. Incluso en las sociedades industriales avanzadas, las decisiones personales y políticas se toman, a menudo, lejos de los micrófonos y las cámaras. Vivimos en el seno de la familia, de organizaciones y de Estados sin relación con los medios. Vivimos. Morimos.

Mi argumentación presupone esta situación, pero también hace hincapié en la importancia de los medios para nuestra orientación en el mundo, un mundo que está a nuestro alcance —si bien sólo simbólicamente— de una manera inconcebible antes de la era electrónica. En realidad, mi argumentación no necesita de una cláusula de exclusividad. Puedo subrayar, como ya he comenzado a hacerlo, la importancia de la presencia en nuestro mundo de figuras como el herrero afgano, y otras similares o no, simplemente porque sin esa aparición el mundo que las alberga no existiría, al menos no para nosotros. Empero, puedo preguntar —como lo haré de inmediato y a lo largo de todo el libro— cuál podría ser la importancia de esa aparición, y no insistir en que es la única cosa que importa. Los medios son el contexto y a la vez están contextualizados. Construyen un mundo y están contruidos en ese mundo y por ese mundo. Y, desde luego, el mundo es algo plural, no singular: el mundo que aparece en Al Arabya es diferente del que aparece en la CNN. Mi mundo es diferente del mundo del lector. La experiencia, mediatizada o no, tiene especificidad cultural.

En la médula misma de mis preguntas está la índole de nuestra relación mediatizada con la otra persona. Por consiguiente, mi interrogar tiene que ver con la ética. Isaiah Berlin define así el término:

«El pensamiento ético consiste en el examen sistemático de las relaciones mutuas entre los seres humanos, de las con-

cepciones, intereses e ideales que generan las maneras en que se tratan los seres humanos, y de los sistemas de valores sobre los cuales descansan esos fines de la vida. Estas creencias sobre cómo debería vivirse la vida humana, sobre lo que hombres y mujeres deberían ser y hacer, son objeto de indagación moral; y cuando se las aplica a grupos y naciones y, de hecho, a la humanidad toda, se las denomina “filosofía política”, que no es otra cosa que la ética aplicada a la sociedad» (Berlin, 1990, págs. 1-2).

En este fragmento, Berlin resume el pensamiento ético, la indagación moral y la filosofía política en una misma entidad, y al hacerlo elude algunas cuestiones relativas a lo que es característico de cada esfera y a su prioridad. Si bien tengo conciencia de la importancia de estas cuestiones, no me propongo extenderme sobre ellas, aunque la relación entre lo ético y lo político continuará planteando problemas. En la mayor parte de los casos, utilizaré como sinónimos las expresiones *lo ético* y *lo moral*, aunque intentaré distinguir la ética de la moral —espero hacerlo de manera sistemática— en el sentido siguiente, que es sin duda una simplificación excesiva. Consideraré que lo moral se aplica a los primeros principios; a juzgar y dilucidar el pensamiento y la acción que están orientados hacia el otro y que determinan nuestra relación con ese otro en la mismidad o alteridad, y a través de los cuales se define también nuestra pretensión de ser seres morales y humanos. Implícita y explícitamente, esa definición de la moral supone una noción de lo bueno, un conjunto de valores a los cuales uno aspira y que, en el improbable caso de su realización, definiría también como buenos a quienes se atuvieran a ellos. Lo moral se refiere a la generalidad de los principios y a la posibilidad de justificarlos. Para mí, la ética es la aplicación de esos principios a determinados contextos sociales o históricos, personales o profesionales.¹

¹ Esta formulación no implica que lo moral sea ahistórico, aunque es evidente que la moral tarda en modificarse. Esa resistencia a lo particular, precisamente, sustenta su importancia en cuanto constante, al menos en el seno de las grandes tradiciones culturales. Tal sería el caso de lo que Jacques Derrida denomina «lo abrahámico» (que, desde

Por consiguiente, en el contexto de esta exposición, cuando hablo de la moral de los medios me refiero a la orientación y los procedimientos de que se valen aquellos para construir el mundo y dentro de los cuales aparece el otro. O bien, para decirlo a la inversa, precisamente porque los medios proporcionan con mayor o menor grado de coherencia los marcos de referencia (o los mundos de referencia) para la aparición del otro, definen *de facto* el espacio moral en el cual el otro se nos aparece y, al mismo tiempo, provocan (reclaman, delimitan) una respuesta moral equivalente en nosotros, la audiencia, en calidad de ciudadanos reales o potenciales.

La ética de los medios, en cambio, se relaciona con la práctica y los procedimientos, con el modo en que los periodistas encaran su quehacer, el modo en que no lo hacen o en que deberían hacerlo; tiene que ver con la manera en que se construyen o se dan por supuestas las relaciones de los periodistas, los cineastas, los narradores y los productores de imágenes con los temas y con los espectadores o los radioyentes. Si bien se puede establecer un código de ética, y cabe argumentar que se lo debe establecer, sólo se puede debatir sobre la moral. Además, no puedo filosóficamente emitir juicio acerca de la prioridad de una sobre la otra: si ha de contemplarse la moral como un producto de la ética, como una especie de práctica destilada, o si los juicios morales son prioritarios y constituyen la condición del comportamiento ético, de la vida ética. Como ya lo he insinuado, mi respuesta se inclina por la segunda alternativa sin que me aferre demasiado a ella, al menos en este texto.

Pese a la importancia de estas sutiles y significativas distinciones, mi argumentación se centra en que los medios representan, cada vez más, un espacio privilegiado para la construcción de un orden moral que sea proporcional a la escala y al alcance de la interdependencia global, y que posiblemente deba serlo. En la medida en que constituyen

luego, comprende el judaísmo, el cristianismo y, esto es crucial, el islamismo) (Jacques Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, traducción al inglés de M. Dooley y M. Hughes, Londres: Routledge, 2002).

el vínculo o la falta de vínculo simbólico con el otro —ese otro que es lejano, remoto geográfica, histórica y sociológicamente—, los medios se van transformando en el medio ambiente vital en el cual podemos encontrar y, de hecho, esperamos ver una moral acorde con un mundo de relaciones cada vez más estrechas pero aún tremendamente dividido y plagado de conflictos. En suma, cualquier aspiración a una sociedad civil genuina, significativa y ética, que pueda ir más allá de las fronteras de los Estados (pero no sólo más allá de los Estados) y dar cabida a la idea del ciudadano global, debe tener seriamente en cuenta el modo en que se representa ese mundo en los medios.

Queda aún por analizar otra cuestión filosófica. Se trata del problema inherente a cualquier propuesta que implique juicios que abarcan más que el propio yo e incluyen al otro. Me refiero al problema del universalismo y el relativismo: no parece haber argumentos concluyentes en favor de uno u otro. Los argumentos relativistas se malogran, lógicamente, por su propio relativismo («No puedo convencerlo y conseguir que acepte mi argumento de que todo pensamiento es relativo y corresponde a una sociedad determinada, porque usted vive en una sociedad distinta de la mía y mi pensamiento, por definición, sólo es pertinente para mi sociedad»). Los argumentos universalistas se malogran, desde el punto de vista político, porque no reconocen que es posible sostener genuinamente, y con validez, valores y posiciones que difieren y son inconmensurables desde el punto de vista social. Por consiguiente, cualquier intento de especificar una posición general o universal implica una imposición, una violencia, que socava incluso —o quizás especialmente— cualquier pretensión de tolerancia o comprensión mutua.

Se infiere de aquí que la propuesta de estudiar una moral para los medios, y de dejar sentada la posibilidad de su existencia en todos y cada uno de los niveles en que se manifiesta, puede verse, dentro de su marchito tono liberal por lo demás, como un envite etnocéntrico en el mejor de los casos, y en el peor, como expresión, precisamente, de ese imperialismo cultural que pretende corregir. No creo que haya una forma sencilla de superar este dilema. Sin em-

bargo, sostengo que las condiciones sociales, políticas y culturales están cambiando de tal manera que permiten vislumbrar que puede haber vida más allá de lo inconmensurable. Esas nuevas condiciones pueden caracterizarse simplemente con una palabra: globalización.

La globalización

El término «globalización» se ha vuelto muy polémico. Sin duda útil para referirse a muchos rasgos característicos de la modernidad tardía —más característicos por su convergencia que por su singularidad, tal vez— desde una perspectiva particular y en algún grado predominante, el concepto de «globalización» corresponde a una visión del mundo que pone el acento en la interconexión e integración de redes y flujos de capital, en el control que ejercen las grandes empresas y en la explotación comercial. Según este punto de vista, la globalización se concibe como un fenómeno de proliferación capitalista que supuestamente beneficia a todos los que se ven arrastrados, aunque sea en escasa medida, hacia la economía global de mercado, pero que también favorece a los menos a costa de los más. Para la economía política, el mundo entero se ha transformado en un único mercado competitivo y productivo que consume y se consume. De allí que se considere la globalización como precondition para la producción y distribución de una riqueza global creciente (y, por ende, como algo bueno) y, a la vez, como un *deus ex machina* que causa creciente desigualdad, origina la represión económica de la población mundial y destruye el medio ambiente.

La globalización es considerada, asimismo, un fenómeno social. En este caso también predominan las metáforas que hablan de redes y flujos. Se concibe al planeta como si estuviera constituido por un incesante e intenso fluir de capitales (ya lo dijimos), de personas, de tecnologías, ideas y medios: una estructura en rizoma con múltiples conexiones, en la cual las cantidades individuales en movimiento se vuelven líquidas, fluidas, viscosas, sólidas, en su ir y

venir convergente y divergente a través de las fronteras políticas, naturales y culturales. De hecho, es tal la escala de esos movimientos, que parecen coagularse formando una nueva totalidad: posmoderna en lugar de moderna, palpable e inefable a la vez; una totalidad que se abstrae de las materialidades tangibles del territorio, la nacionalidad, la identidad y el poder; una totalidad que sólo existe en la sustancial insustancialidad de la posmodernidad.

Además, necesariamente, la globalización es un fenómeno político. El casi infinito espectro de poder neoimperial, por un lado, y de terror, por el otro; el nacimiento de instituciones que son producto de diversos acuerdos y que tienen atribuciones y alcance global (Held, 2004); la interdependencia de los Estados entre sí y de ellos con instituciones transnacionales; los sueños sobre una sociedad civil global y la pesadilla de una guerra civil global; el surgimiento de los movimientos en defensa de los derechos humanos y del medio ambiente y en contra de la globalización; las diversas luchas de los Estados por mantener el control de sus poblaciones, sus mercados, su cultura nacional. Cada una de estas dimensiones de la política de globalización registra un aspecto de lo que muchos ven como verdaderos desplazamientos tectónicos que son resultado del ejercicio del poder —o de la lucha por él— en el mundo posterior a la Guerra Fría.

Por último, la globalización es un fenómeno cultural, lo cual también entraña lucha. Desde cierta perspectiva, la cultura en cuanto significado, valor y experiencia se ha liberado de las cadenas de lo inmediato y lo local. El tiempo y el espacio se han comprimido. Nuevos medios y nuevas tecnologías han ampliado el espectro y el alcance de las comunicaciones, y el acceso a la información es infinito. El resultado es un salto cuantitativo hacia la homogeneización de las culturas, que socava lo tradicional y arranca la cultura de lo particular y lo local. Sin embargo, la globalización de la cultura también implica reacción: fundamentalismo, localismo, culturas que surgen de diásporas, distintos estilos de vida, diferentes géneros y diferentes sexualidades; hay tensión entre las raíces y el rumbo, entre la proximidad y la distancia.

Quiero separar los medios y el proceso de mediatización de todos estos argumentos y posturas dispares. Afirmino que es imposible concebir —en los dos sentidos de la palabra: el de imaginar y el de engendrar— la globalización sin los medios. No es una idea tan extravagante como puede parecerlo, aunque a menudo se la pase por alto, se la subestime o se la dé por sentada en muchas exposiciones. Hoy es posible —me inclino a afirmar que como nunca antes— entrar en contacto con sucesos y circunstancias, gente y escenarios, muy alejados de lo que se experimenta en nuestra proximidad inmediata; es posible verlos y oírlos, tener noticia de ellos, principal y primordialmente a través de la cultura mediática. Cualesquiera que sean nuestros puntos de vista y nuestras reacciones, el globo entero *aparece* en las pantallas de todo el mundo de manera ininterrumpida aunque desigual: en las noticias sobre una carrera automovilística; en las transmisiones por satélite de un partido del campeonato mundial de fútbol; en los comentarios en vivo sobre crisis y catástrofes, riesgos y rituales, y en los doblajes y subtítulos de las comedias, las telenovelas y las películas de Hollywood. La alteridad y la mismidad (temas sobre los cuales hablaré más extensamente en breve) aparecen juntas, entrelazadas pero constantemente a nuestra disposición como recursos para construir los imaginarios globales individuales y colectivos: la sensación de que hay otros lugares, de que esos otros lugares tienen de alguna manera importancia para mí, una sensación de que yo estoy ahí. Pero los medios globales no se limitan a hacernos presente lo global en forma simbólica; son, desde luego, un componente material de la infraestructura que hace posible el mundo como lugar habitado, un lugar en el que nos movemos y viajamos, un lugar que —y esto es fundamental— tiene relación con las contingencias e incertidumbres de la vida cotidiana.

Los medios desempeñan este papel singular y único en la cultura global. Proporcionan un marco tecnológico y cultural para la conectividad, sea esta positiva o negativa, sin la cual el globo sería un mero fantasma. Proveen los recursos productivos y también los contraproducentes para encarnar la conectividad posible y potencial en el cuerpo mis-

mo de lo cotidiano. El mundo se torna global y llevadero dentro del marco que aportan los medios, en las imágenes y los relatos, las páginas iniciales y los espacios para chatear. En esta interfaz, la interfaz entre los medios y el mundo de la vida, adquieren su mayor importancia los medios en cuanto fuerza moral, allí donde el mundo en su alteridad se hace más visible. Ahí, en ese papel y con esa responsabilidad, los medios del mundo adquieren cada vez más carácter constitutivo desde el punto de vista ético, y de hecho deben adquirirlo.

En toda esta argumentación hay diversos hilos conductores, que considero conveniente precisar ahora aunque los desarrollaré más pormenorizadamente en diversos pasajes de los capítulos que siguen.

El primero es una cuestión fenomenológica. Se refiere a la relación entre proximidad y distancia, relación crucial para nuestra existencia misma en cuanto seres responsables y morales. Es necesario hacer una observación simple: que los medios, como otras tecnologías, permiten extender la acción más allá del contacto cara a cara y, por consiguiente, socavan las expectativas de responsabilidad y reciprocidad que la acción y la comunicación cara a cara generan. Además de conectar, la tecnología desconecta. Como muchos sostienen, la distancia que los medios interponen entre los interlocutores, entre un sujeto y otro, es la precondition para erosionar el sentido de responsabilidad que cabría esperar entre los individuos. En este aspecto, los medios funcionan como la tecnología, pero paradójicamente, puesto que determinan y mantienen una desconexión material y al mismo tiempo crean una conexión simbólica. La distancia y la presencia coinciden de forma tal que cuestionan las relaciones de necesaria proximidad que son la presunta precondition de una vida ética. El modo en que los medios deciden representar al otro, ese otro que de otra manera estaría fuera de nuestro alcance —o el modo en que están representándolo de hecho—, se transforma así en un aspecto fundamental para cualquier tipo de proyecto que aspire a un espacio público más virtuoso, más ético.

El segundo hilo conductor tiene carácter más sociológico. Se refiere al estatus del cosmopolita. En la teoría socio-

lógica de los últimos años, la figura del cosmopolita surge como la de quien representa esa fase de la modernidad tardía que algunos llaman «posmoderna», figura que es producto de la dinámica de la intensificación de los procesos de globalización. Siempre hubo cosmopolitas, personas que se sienten tan cómodas en el extranjero como en su país, gente cuya identidad consiste en su voluntad de estar aquí y allá, adentro y afuera, y cuyas lealtades y esferas de acción se desplazan con los escenarios y las situaciones. Históricamente, los cosmopolitas pertenecían, por lo general, a las élites, y cuando no formaban parte de ellas, la palabra «cosmopolita» tenía un sentido peyorativo (a veces, también cuando formaban parte de las élites) que no hacía referencia simplemente a un individuo que tenía varias moradas, sino a quien no podía considerar suya ninguna; no a un individuo que sentía lealtad por varios lugares o naciones, sino a quien no la tenía por ninguno: por consiguiente, una amenaza.

Se sostiene que la globalización ha acentuado la condición de los cosmopolitas y ha traído aparejada una legitimación de su estatus social. Se supone que el nuevo cosmopolita está liberado de las ataduras y lealtades opresivas que impone una comunidad singular. En el mundo ideal, esa figura es móvil, flexible, abierta a la diferencia y a las diferencias. Además, ya no se la ve como algo marginal, sino como elemento medular para el proyecto cívico (Beck, 2003) y para la construcción de un espacio público global. Desde luego, esta concepción plantea la posibilidad de ver a los medios como factores que promueven una cultura cosmopolita global, que no exigiría, y de hecho no exigirá, movilidad física, sino movilidad a través de lo simbólico.²

Por supuesto, la noción de cosmopolita sigue siendo problemática en diversos aspectos. Es romántica (en el sentido de que implica una expresión de deseos); es antirromántica (porque el cosmopolita, precisamente, fue la figura maldita durante la reacción romántica contra el Iluminismo); no es

² Ciertamente que algunos tipos de turismo (no todos), al menos en las sociedades industriales, pueden ser significativos también, así como las migraciones por razones económicas o de otra índole.

sociológica (en el sentido de que sólo se aplica, en rigor, a una parte muy pequeña de la población mundial);³ es excesivamente singular (hay diversos tipos de cosmopolitismo, y sería más productivo pensar lo cosmopolita como un estado, en lugar de una categoría, y por ende como algo en lo cual uno puede entrar y salir); y, por último, es una idea específicamente occidental y, en consecuencia, algo excluyente. Perdura, al igual que tantas otras cosas en este libro, como categoría analítica y normativa pese a sus deficiencias, en la medida en que se la utilice con cautela, pues será una realidad (para algunos), una posibilidad (para muchos) y el pilar de una fundamentación moral plausible de una sociedad civil global (para todos).

El tercer hilo conductor de mi argumentación es político. El espacio público que refleja, expresa y también distorsiona la aparición de lo global en las pantallas de los medios de difusión y de los medios *on-line* es un espacio disputado. Presumir que hay uniformidad u homogeneidad en la cultura global mediatizada es evidentemente absurdo. Ese espacio es inarmónico. De hecho, apenas se puede decir que sea un espacio. Ejercen allí su dominio unas pocas empresas multinacionales que consiguieron extender su control a los territorios abiertos de Internet, dimensión clave del patrimonio de la humanidad, apoyándose en su control previo de los medios de difusión.⁴ Sin embargo, abundan

³ Utilicé la expresión «cosmopolitismo menor» (menor no en relación con una escala, sino en el sentido de «tono menor») para referirme a otras dimensiones de la globalización de la identidad, las que son producto, a menudo forzoso, de la diáspora y de otros tipos de movilidad internacional menos agradables (Roger Silverstone, «Finding a Voice: Minorities, Media and the Global Commons», *Emergences: Journal for the Study of Media and Composite Cultures*, 11 (1):13-28, 2001).

⁴ La idea de que el espacio de los medios es patrimonio de la humanidad es amplia: apunta en particular a Internet como espacio abierto libre para todos (como lo fue, de hecho, en sus manifestaciones iniciales, aunque sólo era accesible para los que tenían la tecnología y la destreza necesarias). Se nos presenta como un encuadre para el debate que es a la vez jurídico (Lawrence Lessig, *Code and Other Laws of Cyberspace*, Nueva York: Basic Books, 1999) y político (R. V. Bettig, «The Enclosure of Cyberspace», *Critical Studies in Mass Communications*, 14:138-57, 1997; Roger Silverstone, «Finding a Voice: Minorities, Media and the Global Commons», *op. cit.*).

en él las voces alternativas, las presencias minoritarias y las actuaciones individuales. Expresa el orden del día de organismos de interés público, de los patrocinados y controlados por el Estado así como de los comerciales. Se halla fracturado por contradicciones, pues la impronta de las transmisoras nacionales se borra o se desacredita por obra de redes de comunicación que surgen de culturas diaspóricas y de otros movimientos transnacionales cuyos lazos trascienden las fronteras de los Estados. Difícil de controlar, disputado, imperial, represivo e injusto, el espacio de los medios globales es, sin embargo, el lugar donde necesariamente tendrá que forjarse un marco para la cultura de la globalización y donde surgirá una infraestructura ética y moral para el futuro de la sociedad civil, si es que surge.⁵

El último hilo argumental se refiere a la tecnología. Buena parte de lo que vengo diciendo en las últimas páginas supone un modelo particular de los medios. Una vez más, hay en ello un afán descriptivo y una intención normativa: implica rechazar un modelo de los medios que dependa de la influencia y los efectos, y proponer un modelo ambiental de los medios. Desde luego, hay que ser muy cauteloso en este aspecto, porque en manos burdas semejante supuesto termina directamente en una suerte de determinismo tecnológico impermeable a lo social y a su construcción. No obstante, como ya he dicho, los medios, los medios globales —aunque guiados por la mano del capital glo-

⁵ Este argumento fue formulado en términos similares por Nick Stevenson, aunque su enfoque depende más de una perspectiva basada en los derechos, en contraposición a las obligaciones (véase mi argumentación en el capítulo 6): «La diversidad de las agrupaciones e identidades políticas que constituyen la sociedad civil hará que veamos cada vez más a los medios masivos como el ámbito donde se deciden los destinos comunes. En la medida en que sea la economía global, y no las directivas públicas, la que determine cada vez más a los medios masivos, probablemente se intensifique la lucha por conseguir que la propia vida o la cultura compartida se representen con imparcialidad en todas las instituciones dominantes de los medios. Probablemente, también, este proceso se acentúe porque los medios en general están más involucrados que nunca en la definición social de la sociedad» (Nick Stevenson, *The Transformation of the Media: Globalization, Morality and Ethics*, Londres: Longman, 1999, pág. 57).

bal—, se han transformado en un elemento clave de la infraestructura cultural de la sociedad contemporánea, un elemento del cual depende cada vez más el modo en que ha de llevarse adelante la vida personal y privada, así como la pública y política. En este sentido, sin esperar que determinados medios o su intervención causen efectos específicos, quiero suscribir la idea de que los medios de comunicación son un medio ambiente que proporciona, en el nivel más fundamental, los recursos que todos necesitamos para llevar adelante nuestra vida cotidiana. Desde luego, ese medio ambiente puede estar contaminado o puede llegar a contaminarse, pero también puede ser que nada de esto ocurra.

Cosmopolitismo y pluralismo

Es menester que vuelva ahora a lo filosófico: a preguntar de qué manera este debate sobre la globalización puede contribuir a acercarnos al problema —si no a resolverlo— del relativismo y el universalismo en la ética de los medios.

El escenario es la interdependencia global, que constituye a la vez el problema y el contexto dentro del cual se podrá dar pasos para paliarlo, pues la interdependencia global, generadora y conciliadora de conflictos, entraña una conciencia cada vez mayor de lo ajeno, y una interacción creciente con ello. En este mundo nuestro de modernidad tardía, tenemos constantemente ante nuestros ojos la alteridad de lo ajeno a nosotros: en la realidad vivida de los espacios urbanos y en las realidades imaginadas y comunicadas de los lugares que nos llegan intermediados. Crece el debate acerca de cómo es posible vivir en este nuevo mundo y cómo se debe vivir en él. ¿Según qué principios generales, si es que corresponde alguno? ¿Acaso la diferencia condena a la humanidad a la indiferencia o a un rechazo fundamental de su valor? ¿Es posible dignificar esa diferencia (Sacks, 2002) en un proyecto de virtud global o cosmopolita?

Interrogantes tales exceden lo que es posible encarar en este libro de manera fructífera. Por consiguiente, intentaré

seguir adelante y resumir todo un espectro de argumentos que se superponen parcialmente, se inscriben a grandes trazos dentro de una misma tradición liberal y proporcionan un fundamento necesario —aunque de ninguna manera suficiente— para la postura que deseo exponer en relación con la moral de los medios. En conjunto, constituyen un encuadre que, según creo, tiende un puente entre lo sociológico y lo filosófico, de modo que permite fundar la moral y la ética sobre las condiciones específicas de la sociedad contemporánea y su mediatización.

Comenzaré por la noción de lo cosmopolita según Ulrich Beck:

«Hoy en día circula en el aire un nuevo cosmopolitismo. No es difícil comprender mal el término “cosmopolita”. No significa impiedad, la perspectiva del actor global, el capitalismo global; tampoco implica nueva colonización ni universalismo, pues hay *muchos* cosmopolitismos: no hay un único lenguaje del cosmopolitismo, sino muchos, muchas gramáticas, muchas lenguas. *Tampoco* es el multiculturalismo, porque el multiculturalismo supone cierta comprensión esencial de las diferencias culturales. Por haber nacido, todos nosotros vivimos en dos mundos, dos comunidades: el cosmos (es decir, la *naturaleza*) y la polis (es decir, la ciudad/el Estado). Para ser más preciso: los individuos tienen raíces en *un* cosmos pero a la vez en *diferentes* ciudades, territorios, etnicidades, jerarquías, naciones, religiones. Esta situación no genera exclusividad sino, más bien, una pertenencia plural inclusiva. Significa que todos los seres humanos son iguales en la naturaleza pero pertenecen, no obstante, a distintos Estados organizados en unidades territoriales (polis)» (Beck, 2003, pág. 6).

Por el momento, el elemento decisivo en esta concepción es la afirmación de una pluralidad fundamentada empíricamente, como condición de humanidad, en la modernidad tardía. Desde luego, es una afirmación empírica limitada, en vista de lo que sabemos sobre el mundo y su población, pero tiene sentido en un análisis del carácter contemporáneo de la sociedad europea al menos, en cuanto a sus consecuencias morales y políticas en general. Lo que acabo de decir será cada vez más pertinente a medida que avance en

mi argumentación, sobre todo porque mi intención es tomar seriamente en cuenta, en el capítulo 2, la dualidad entre la polis y los medios, en su calidad de medio ambiente y de cosmos.

El individuo cosmopolita encarna en su persona una doble identidad y una doble identificación; en el ámbito ético, ser cosmopolita entraña el compromiso —es más: la obligación— no sólo de reconocer al extranjero como otro, sino de reconocer al otro en uno mismo. Por consiguiente, el cosmopolitismo implica y exige reflexión y tolerancia. En términos políticos, requiere justicia y libertad; en términos sociales, hospitalidad. En los términos de los medios, exige, como diré en el capítulo 6, la obligación de escuchar, que según mi manera de ver es una forma de la hospitalidad.

Por último, el cosmopolitismo exige una respuesta filosófica y ética que solemos llamar «pluralismo». Tal como lo presenta Isaiah Berlin, el pluralismo —irónicamente tal vez— es producto del pensamiento de tres figuras contrarias al Iluminismo del siglo XVIII: Giambattista Vico, J. G. Herder y J. G. Hamman. La ironía reside en el hecho de que estos tres hombres hicieron un aporte de importancia para el nacimiento del romanticismo, y el último de ellos, para que surgiera el nacionalismo. No se trata de una ironía que Berlin haya pasado por alto. Sin embargo, lo medular de su crítica estuvo dirigido contra las tendencias universalistas del Iluminismo, su erróneo énfasis en la omnipotencia de la razón y su rechazo *de jure* a reconocer la singularidad, la irreductible singularidad, de las culturas humanas. Para Hamman, lo que deterioraba las supuestas certezas de la argumentación racional era la experiencia individual y su observación empírica. Para Vico, y sobre todo para Herder, lo característico y revolucionario a la vez era el pluralismo: «la creencia, no ya en la mera multiplicidad, sino en la inconmensurabilidad de los valores de las distintas culturas y sociedades y [...] en la incompatibilidad de ideales igualmente válidos» (Berlin, 2000, pág. 176).

Posteriormente, Berlin intentó defender su interpretación del pensamiento de esos hombres (y su propio pensamiento) de la acusación de que no había conseguido presentarlo sino como relativista. En esa defensa, precisa-

mente, expresó con mayor claridad que nunca lo que él entendía por pluralismo. Es necesario citarlo textualmente:

«Hay muchos fines objetivos, valores supremos —algunos incompatibles con otros—, que distintas sociedades o distintos grupos dentro de una misma sociedad procuran alcanzar en diversas épocas [...] y cualquiera de ellos puede ser objeto de pretensiones encontradas en pos de fines inconciliables aun cuando igualmente objetivos y supremos. Puede ser que esos fines sean incompatibles, pero no ilimitados en su diversidad, pues la naturaleza de los hombres —por muy diversa que sea y por muy sujeta a cambios que esté— debe tener un carácter genérico si es que hemos de llamarla “humana” [...]. Hay un límite más allá del cual ya no podemos entender en qué anda una criatura determinada: qué clase de reglas rigen su conducta, qué significan sus gestos. En tales situaciones, cuando la posibilidad de comunicación se derrumba, hablamos de [...] humanidad incompleta. Empero, dentro de los límites de la humanidad, la diversidad de fines, finita como es, puede ser muy vasta» (Berlin, 1990, pág. 80).

Hay en estas líneas varios elementos que exigen una breve aclaración, porque es necesario independizarlos del contexto preliberal y no liberal en que fueron formulados originalmente, como Berlin intenta, en efecto, hacer. El punto de partida es el acento en la objetividad de ciertos aspectos de la condición humana, entre los cuales Berlin incluye el valor universal de la libertad, la existencia de una naturaleza humana común, la crítica racional y la posibilidad de abordar muchos conflictos de valor en la vida pública y privada, aunque no todos (Lukes, 2003). El pluralismo pone el acento en la diferencia, pero no en la diferencia irreductible. Subraya que el fundamento común de la condición humana impone límites a la variedad de diferencias significativas y permite, asimismo, la comunicación, algún tipo de comunicación que salva las simas más anchas y profundas. En este sentido, el pluralismo es compatible con la versión negativa de la libertad que postula Berlin, un minimalismo moral que reconoce la básica experiencia compartida de la humanidad —en su vulnerabilidad al sufrimiento, en su deseo de libertad personal o colectiva—

y que es defendible y compatible a la vez con las variaciones culturales y con profundas diferencias en los valores. En la visión de Berlin, el pluralismo también subraya que el pensamiento humano no es concluyente. No hay un punto de sustentación que nos permita, como pretendía Arquímedes, apoyarnos para formular juicios definitivos o imponer lo que él llama (sin un dejo siquiera de ironía, aparentemente) una «solución final» (Berlin, 1997).

El minimalismo moral de Berlin es constitutivo. En la exposición de Michael Walzer (Walzer, 1994) aparece un minimalismo moral similar, sólo que en su caso tiene carácter de epifenómeno. Para este autor, nuestra capacidad, o incapacidad, de trabar relación con el otro no se basa en la irreductibilidad de la condición humana, sino en el hecho de que cada cultura nos proporciona, con su densa singularidad, un conjunto de valores que nos permiten reconocer algo similar en la cultura de otros. Precisamente porque toda sociedad cuenta con una noción de la verdad o de la justicia, puede aflorar como abstracción la verdad o la justicia en cuanto componente de una moral compartible aunque frágil, en términos walzerianos.

El minimalismo moral, eso que las distintas culturas pueden compartir, es producto, entonces, de la reciprocidad del reconocimiento. No basta con reivindicar la identidad, aunque esa identidad sea un componente necesario de todo tipo de comunidad. El maximalismo moral se fundamenta en la particularidad de la experiencia y de la historia, que en conjunto definen lo característico de toda cultura; y es esa particularidad que todos compartimos, cada cual según su idiosincrasia, lo que Walzer ve —al contrario de lo que cabría esperar intuitivamente— como el cimiento de algo común más vasto y de una comunidad de discurso. El minimalismo moral es una versión del relativismo que, por un lado, reconoce la existencia de límites para lo que es posible aceptar y, por el otro, contempla la mismidad como algo que es producto del carácter por lo demás inconmensurable de la diferencia.⁶ Tal vez sea este el meollo de la

⁶ «No abogo por un relativismo irrestricto pues ninguna concertación, y ninguna característica de una concertación, constituye una op-

cuestión, por simple que parezca: es en la dialéctica vivida de la mismidad y la diferencia donde surge la posibilidad de una ética personal o común, y es en la *representación* mediatizada de esa dialéctica donde nace la posibilidad equivalente de una ética para los medios.

Esa experiencia vivida, en virtud de la cual sólo se conoce al extranjero porque ya se conoce al amigo, y viceversa, es la precondition de la tolerancia. Todavía hay fronteras en la sociedad contemporánea, por permeables y conflictivas que sean; todavía se levantan y se derrumban vallas y muros, tanto en el mundo material como en el simbólico. En semejante mundo, que cada vez se acostumbra más a vivir con ambivalencia, interna y externa, aunque también la resista con nuevas e intransigentes polaridades, estas discriminaciones son la materia prima de una ética para los medios globales: constituyen su posibilidad. Así lo insinúa el propio Walzer cuando subraya que lo posmoderno no borró la modernidad, sino que se superpuso a ella: «Sabemos aún que somos esto o aquello, pero no hay certidumbre en ese saber, pues también somos esto y aquello» (Walzer, 1997, pág. 90; la bastardilla es del original). También sabemos cada vez más que somos vulnerables, tanto en el terreno material (el cuerpo, el medio ambiente) como en el simbólico (la cultura, la identidad).

Creo —y espero que así sea— que de todo lo expuesto hasta aquí se infiere una convergencia de argumentación y de posiciones. Esa convergencia radica en fundamentar una ética general y una ética de los medios en la diversidad de la experiencia humana, pero también en su coherencia. Esa convergencia radica en la afirmación —modulada de distintas maneras y a pesar de las evidentes y a menudo penosas diferencias de experiencia humana en las diversas culturas— de que aun así la mismidad es posible: hay posi-

ción moral a menos que sustente alguna versión de coexistencia pacífica (y que apoye, por consiguiente, los derechos humanos fundamentales). Elegimos dentro de ciertos límites, y sospecho que la discordia concreta entre los filósofos no se refiere a si existen o no esos límites —nadie en sus cabales puede creer que no existan—, sino a su amplitud» (Michael Walzer, *On Toleration*, New Haven y Londres: Yale University Press, 1997, págs. 6-7).

bilidad de identificarse, hay posibilidad de comunicarse. Y, en otra clave, no sólo hay posibilidad sino necesidad.

Ulrich Beck denomina «realismo cosmopolita» a esta posibilidad/necesidad (Beck, 2004).⁷ Como el pluralismo de Berlin, el realismo cosmopolita presupone un mínimo universalista, con un abanico de principios y prohibiciones evidentes, y también como el pluralismo de Berlin, es —o debería ser— plenamente consciente de sus limitaciones y de las contradicciones que plantea incluso una moral tan elemental —entre las cuales la posibilidad de tener que quebrar esos principios para defenderlos no es la menor—. También incluye la inquietante y peligrosa elisión entre el hecho de asumir responsabilidades globales, de llevar a cabo intervenciones humanitarias, y lo que podría considerarse, por lo demás, colonialismo (y se solía considerar como tal). El realismo cosmopolita implica reconocer que no hay mundos separados; constituye una suerte de universalismo contextual que sugiere que ya no es posible abstenerse de intervenir en la crisis del otro, porque en esta nueva era global estamos entrelazados tan íntimamente como nunca lo estuvimos. En el mundo de hoy en día no hay un afuera. El realismo cosmopolita implica sostener que el otro es a la vez diferente y el mismo. Al igual que el minimalismo moral de Walzer, el realismo cosmopolita es un camino hacia un cosmopolitismo humilde. Exige el reconocimiento de nuestra propia vulnerabilidad.

Inevitablemente, hay una estrecha relación entre toda posición que promueva una ética para la sociedad global emergente y aquella otra —la mía— que plantea la posibilidad de una ética para los medios globales. Esta íntima relación se vuelve poco a poco natural. Y necesaria. La alteridad, la diferencia, la mismidad, son las categorías para diferenciar y vincular que todos los días aparecen en nuestras pantallas. Los medios son tecnologías que conectan y desconectan pero que actúan, ante todo, como puentes o puertas —abiertas o cerradas— hacia el mundo. Si en ese

⁷ Bryan S. Turner la llama «virtud cosmopolita» (Bryan S. Turner, «Cosmopolitan Virtue, Globalization and Patriotism», *Theory, Culture & Society* 19 (1-2): 45-63, 2002).

mundo ha de haber acción leal y justa —como debe haberla—, entonces, las precondiciones para ella son aquello que quienes han de actuar ven y oyen por obra de la electrónica, tanto como aquello que perciben merced a la inmediatez de la experiencia social.

La labor de los medios

Es creencia general que la modernidad tardía, o la posmodernidad, es un mundo confuso, un mundo de flujos, de identidades que cambian permanentemente, de fracturas y faltas, defectos y libertades. Vivimos en sociedades que presuntamente ya no son tales. Se transgreden las fronteras; de hecho, la noción misma de transgresión carece ya de sentido evaluativo. Las fronteras están ahí para que las crucemos. Queda por saber cuánto de todo esto es una idea ingeniosa, una prerrogativa del dislocado pensamiento del intelectual occidental. No obstante, es difícil refutarlo en cuanto juicio relativo: las sociedades tradicionales, inscriptas dentro de fronteras inflexibles y restringidas por ellas, están en declinación y lo han estado durante generaciones enteras. En cuanto juicio absoluto sobre el cambio social y cultural, y sobre su carácter irrevocable, esta afirmación no parece tan sólida. Las distintas culturas y las diferentes sociedades siempre están en tensión, siempre tienen que habérselas con el choque entre la creatividad y el conservadurismo. Por otra parte, ni individual ni colectivamente los seres humanos pueden prescindir del juego entre la mismidad y la diferencia. En esto, pese al profundo cambio social, no somos diferentes: somos iguales.

El estado general de ambivalencia, el temor al caos, la necesidad de tener amigos y también enemigos, son constantes de la condición humana. Por fortuna o por desgracia. Aunque parezca banal decirlo, el mundo actual lucha con estos problemas de diferenciación y de juicio en no menor medida que sus predecesores. La Guerra Fría ha sido reemplazada por una guerra líquida. El terror es el supremo destructor y defensor de las fronteras.

Lo mismo ocurre, podría decirse, con los medios. No lo digo como mera provocación. Tampoco me refiero con ello a la violencia, real y simbólica, presente en nuestras pantallas. Lo digo con la intención de registrar qué tipo de labor deben emprender los medios cuando acometen la empresa de representar. Esa labor no se limita a lo que se hace con los noticiarios o los programas de actualidad, ámbitos en los cuales se proclama con la mayor claridad el apego a la verdad, la confianza y la literalidad en el compromiso directo con el mundo tal como aparece en su vívida inmediatez. Esa labor de representación abarca también el ámbito de la narrativa y el espectáculo, y atraviesa todos los géneros y las plataformas empleados por los medios: la construcción de héroes y villanos, de amigos y extraños; los dramas y las telenovelas, pero también las páginas de deportes y de chismes. Desde luego, también abarca lo que hacen o no hacen las audiencias en su interacción con lo que ven y oyen, pues los medios son el pan nuestro de cada día, así como lo cotidiano es el pan de los medios.

Quiero definir la labor de los medios como una labor de frontera. En varias dimensiones. En su fase centrípeta, los medios articularon las fronteras de las culturas nacionales y lingüísticas. Al comenzar la era de la imprenta, permitieron fijar y difundir las lenguas vernáculas y, a través de ellas, las fronteras y las identidades del moderno Estado-nación embrionario (Eisenstein, 1979). El diario y, tal vez más que ningún otro medio, las transmisiones radiales y televisivas prosiguieron ese camino a lo largo del siglo XX (Anderson, 1983; Scannell y Cardiff, 1991). En conjunto, el lenguaje escrito y la radioteledifusión pública tuvieron ese efecto y esa importancia —y en cierta medida todavía los tienen—: fueron una obra de construcción de fronteras y comunidades a escala nacional pero también interna, regional y local.

Ahora, en una época en que los medios son más centrífugos y en que Internet, sobre todo, contribuye a diseminar los sitios de actividad cultural y política, llevándolos hacia los márgenes sociales y alterando así el papel integrador de la radioteledifusión y la prensa nacionales, esa labor de frontera se torna más significativa aún, si no más compleja

y estimulante. Todos participan cuando se trata de sucesos que interesan a los medios del mundo entero y de crisis globales: nos abalanzamos centrípetamente hacia los medios de prestigio cuando nos acosa la angustia colectiva; y también afirmamos centrífugamente identidades y conectividades conforme a intereses, estilos de vida o creencias políticas compartidas en los sitios web o en los medios alternativos o de minorías.

Tal es la macrolabor de los medios en las fronteras, aunque también se desarrolla una microlabor constante, una labor que implica la inscripción ininterrumpida de la diferencia en todos y cada uno de los textos o discursos: desde los burdos estereotipos de la alteridad hasta las más o menos sutiles discriminaciones de las caracterizaciones dramáticas, la construcción narrativa, los analistas políticos profesionales, los espacios para chatear y los programas de entrevistas radiales. No sería demasiado arriesgado afirmar que esto, precisamente, es lo que hacen los medios, su principal papel cultural: jugar sin pausa, sin cesar jamás, con la diferencia y la mismidad. Esa es la fuente del placer y de la irritación que suscitan. De ahí surge su importancia para la articulación de un espacio público, en sus manifestaciones más ridículas y más sublimes. Admito que esta afirmación parece innecesariamente reduccionista. No tiene por qué ser una afirmación excluyente. No obstante, es el fundamento necesario para cualquier juicio sobre los medios como fuerza moral, positiva o negativa. En este sentido, lo que se destaca es la vinculación entre las prácticas de los medios como entidades que discriminan al yo del otro —el predominio y la coherencia de algunas de esas prácticas, la endeblez e incoherencia de otras— y nuestra capacidad y voluntad de formular juicios y emprender nítidos rumbos de acción en nuestra vida cotidiana. Lo dicho no se aplica sólo a los regímenes basados en la propaganda, sino a la coherencia de la representación y la retórica en la más democrática de las sociedades globales.

De todo lo dicho se infiere que la tercera dimensión de la labor de frontera de los medios se relaciona con la doble interfaz entre lo simbólico y lo real, por un lado, y entre lo público y lo privado, por el otro. Aquí es por demás evidente

que la labor misma de los medios no tiene fronteras. Las desborda. Conciérne a las audiencias y los lectores, a los productores y los participantes. Conciérne a la continuidad de las conversaciones, de las respuestas y los rechazos, pues lo que se ve y se oye, lo que se comprende y lo que se malinterpreta, lo que se ama o se aborrece, se incorpora consciente e inconscientemente a la cultura de lo cotidiano. En ese juego de las continuidades y complejidades propias de su práctica, los medios se transforman en un proyecto multirreflexivo, del cual podemos tomar lo que aparece en la pantalla o en la página no ya como algo meramente leído, sino como algo que aporta muchos de los recursos secundarios para ser y vivir, si no los primarios. Los medios no son, entonces, el único ámbito de reflexividad en este mundo de la modernidad tardía, pero constituyen uno de sus estímulos principales y son —o deberían ser— objeto de reflexión y de crítica, así como ellos, en el mejor de los casos, proporcionan material para la reflexión y la crítica. Los medios están contenidos en lo cotidiano, pero también son su continente.

Pensemos, por ejemplo, en la pantalla. Frontera por excelencia. La pantalla es una interfaz, un marco, una ventana, una máscara y una barrera. Es una interfaz y, en calidad de tal, un espacio abierto a las inscripciones: las inscripciones literales de la imagen y el texto, y las inscripciones proyectadas de los lectores y las audiencias. En su calidad de marco, actúa como continente, limitando lo que se ve y se oye y señalando la frontera que separa el mundo de la experiencia y su representación. También como marco, la pantalla separa la sacralidad transmitida de la secularidad experimentada, la elevada manifestación de lo que aparece de la prosaica rutina cotidiana. En su calidad de ventana, la pantalla revela. Revela un mundo que de lo contrario quedaría fuera de nuestro alcance, un mundo de alteridad en su supuesta transparencia; invita a ver y creer, invitación reforzada por la inmediatez, o supuesta inmediatez, de la televisión-realidad y las comunicaciones sincrónicas *on-line*. En cuanto ventana, la pantalla nos brinda lo mimético. En cuanto máscara, disfraza esa misma realidad, distorsiona, trastorna la verdad o la autenticidad a la

vez que las reivindica. En su calidad de máscara, también la pantalla nos ofrece relatos de ficción sobre el mundo: otro tipo de disfraz, aunque pocas veces totalmente divorciado de un mundo que los espectadores pueden reconocer como pertinente y real. Las máscaras también son miméticas. En cuanto barrera, la pantalla separa mundos que podría vincular: separa a la celebridad de su admirador, al terrorista de la víctima, a quienes bombardean de los bombardeados, al yo del otro. En cuanto barrera, la pantalla nos defrauda.

¿Qué podemos decir de estos fiascos? Abunda la autocrítica en los medios de todo el mundo. Sin embargo, en su mayor parte, esa autocrítica es impotente e impermeable a la ironía, como ocurrió, por ejemplo, cuando la NBC condenó el «circo mediático» reunido para esperar a Michael Jackson, acusado de abuso sexual contra niños, en el tribunal del condado de Santa María, en California: de más está decir que la propia NBC participaba en ese circo. Hay hechos más graves y omnipresentes por igual: el deterioro del nivel, la «hollywoodización», la comercialización, la pérdida de confianza, la falta de distancia, el atropello a la privacidad, la banalización de temas serios, la explotación de los débiles y los vulnerables, la fabricación de celebridades y la inevitable canibalización de los que no son tan célebres, la erosión de los límites entre lo real y lo imaginado, entre los hechos y la ficción, entre las noticias y el entretenimiento. Todo esto es objeto de una crítica constante a los medios, crítica que no proviene sólo de los intelectuales del mundo entero, sino también de muchas personas comunes que están profundamente decepcionadas y a quienes los medios dominantes pasan por alto de manera sistemática por razones que no interesa analizar aquí (aunque la mayoría de aquellos declaran una y otra vez que las tienen en cuenta).⁸

⁸ Desde luego, hace ya tiempo que se observa una vigorosa corriente de publicaciones reaccionarias que la emprenden especialmente contra la televisión y que expresan una preocupación fundamental por el deterioro de la cultura a manos de los medios. Véanse, por ejemplo, Neil Postman, *Amusing Ourselves to Death*, Londres: Methuen, 1987, y Jerry Mander, *Four Arguments for the Elimination of Television*, Brighton: Harvester Press, 1978. No son publicaciones sin

Reunir todas estas críticas, como muchos lo han hecho, implica, en esencia, insinuar que los medios han traicionado su función de guardianes del bien público, que ya no son eficaces como cuarto poder y que continúan con sus prácticas actuales sin prestar atención a la ética, a su responsabilidad y a sus obligaciones para con los ciudadanos o los Estados. Por su parte, los defensores de los medios declaran, entre otras cosas, que tenemos los medios que nos merecemos o los que estamos dispuestos a pagar. No voy a enredarme en ese debate, pues si bien estoy más que dispuesto a reconocer las evidentes flaquezas de los medios, lo que sigue en esta exposición parte, precisamente, de la yuxtaposición —llevada adelante de distintas maneras— de ataques y defensas.

Con toda su diversidad, los medios tienen, sin duda, responsabilidades que no se limitan exclusivamente a las cuestiones prácticas de la cobertura informativa y la representación. Las incluyen, desde luego, pero la cuestión es mucho más vasta: abarca los principios subyacentes, que a su vez deben apoyarse en una indagación del contexto, cada vez más global, dentro del cual se ejercen esas responsabilidades y que, por otra parte, las multiplica. Sin embargo, también es verdad lo opuesto: que nosotros (lectores, audiencias, ciudadanos) debemos hacernos responsables de nuestros medios. Ya no se discute que dependemos de ellos. Por consiguiente, no podemos contemplar esa dependencia con ingenuidad. Lo que sigue es un intento de elaborar, o comenzar a elaborar, un proyecto doblemente ético para los medios, que indague el papel que desempeñan en el espacio cívico global y analice la responsabilidad que les cabe respecto de él, eso que en el capítulo 2 llamo «polis de los medios», el espacio de aparición, que también exige algo —en realidad, mucho— de nuestra parte.

valor, aunque en su mayor parte descansan sobre un modelo mecánico de causas y efectos que no es totalmente defendible; además, muy poco en ellas, aparte de la crítica, permite vislumbrar otro tipo de cultura mediática. Son muchos también los sitios web que se ocupan de criticar o de comentar la representación en los medios; por ejemplo, www.mediachannel.org y www.medatwatch.org.

Orden de mi exposición

El próximo capítulo constituye un encuadre y desarrolla una argumentación a partir de los escritos de Hannah Arendt, especialista en teoría política cuyo pensamiento adquirió forma por obra de su experiencia vital y la de otros en Alemania, antes, durante y después del Holocausto. Su obra sobre la condición humana, sobre la naturaleza del pensamiento, el juicio y la acción, así como sobre la índole de la responsabilidad en la vida pública, tiene, a mi manera de ver, suma importancia para los problemas que planteo aquí y para la situación actual en los medios. Su trabajo sobre el totalitarismo y el mal es bien conocido. También lo es su preocupación por el hecho de que la modernidad socava la calidad de la vida pública y democrática. Su enfoque de la comunicación está implícito, pero es vital. Pondré la mira en su caracterización de la comunicación en el espacio público, el espacio de aparición. Lo que ella dice me llevó a desarrollar la idea de la polis de los medios, en cuanto condición para los medios y en cuanto término empírico y normativo para referirme a ese ámbito en el cual han de desenvolverse las relaciones entre el yo y el otro en una esfera pública global. Por consiguiente, el concepto de polis de los medios es medular en la totalidad de este libro, en el cual analizo la realidad y la posibilidad de la comunicación global, así como su importancia para el futuro de lo que en mi opinión es la condición humana.

El capítulo 3 es una suerte de retroceso con respecto a las abstracciones previas y constituye, de hecho, una reflexión sobre el mal y la presencia de un discurso sobre el mal en la cultura pública de Estados Unidos. Una vez más, me inspiro en la obra de Hannah Arendt, aunque con una perspectiva histórica, sociológica e incluso filosófica mucho más amplia, para enfocar eso que, según mi opinión, es la presencia ininterrumpida de una retórica del mal en Estados Unidos. Esa presencia está garantizada, por así decirlo, por la confluencia de creencias, exposiciones y narraciones que podemos hallar en la cultura religiosa, popular y política de ese país, fuente en la cual abrevaron, primordial aunque no exclusivamente, los presidentes republicanos

desde el comienzo de la Guerra Fría. Los medios son un factor clave en la formación de esa retórica y su aceptación. En el contexto de la argumentación que desarrollo en la totalidad del libro, este estudio constituye algo así como una fábula con moraleja, una fábula que habla de la polarización y la demonización, y de los riesgos que entraña rechazar la presencia legítima del otro en el espacio público. Este capítulo contempla el lado oscuro de los medios que singularizan.

El capítulo siguiente invierte la polaridad: presenta el segundo estímulo intelectual, tal vez cabría decir, en clave menor. Ese estímulo proviene de Edward Said, en especial de las obras que reflejan su condición de exiliado y analizan el lugar y la importancia del imperialismo en la literatura inglesa y francesa de los siglos XIX y XX. Recurriendo a mi propio trabajo empírico sobre los medios de las minorías en Europa, hago una exposición —empírica y normativa— del uso que hace Said de la noción de contrapunto (en rigor, lo contrapuntístico, según sus palabras) como punto de partida para elaborar un modelo y una metáfora que permitan estudiar la dinámica de lo que en otro contexto se llamaría «multicultural». La importancia de este enfoque es doble. En primer lugar, llama nuestra atención sobre Europa (y se fundamenta en mis propias investigaciones empíricas sobre ella) en cuanto sociedad de medios complejos y espacios públicos diferenciados, dentro de los cuales los medios pueden poner de manifiesto culturas con rasgos característicos, compartidas de manera también característica, y lo harán cada vez más. En segundo lugar, ofrece un estudio de caso que permite explorar la mediación en su entrelazamiento con pluralidades de juicios, acciones y creencias, e indagar la multiplicidad y complejidad de la alteridad; un estudio de caso que se contrapone de manera bastante radical con el que lo precede, el de Estados Unidos de América.

Hasta allí, el acento habrá recaído primordialmente en los productores de medios. El capítulo 5 vuelve a invertir la polaridad y analiza el papel de los medios en la vida cotidiana desde la perspectiva de la audiencia, con relación a la responsabilidad que esta última tiene. Es evidente que

la mediatización va más allá de lo que se escucha y de lo que se ve en la pantalla, y es igualmente evidente que, en un mundo de representación y mediatización global, debemos pensar que las audiencias y los lectores son necesariamente responsables de su participación en esa cultura. Lo cotidiano es el ámbito donde se desenvuelve la labor de los medios; por otra parte, es necesario entender la mediatización como producto, en gran parte, de las acciones y omisiones de la audiencia. En este capítulo se exponen todas estas cuestiones analizando la complicidad, la connivencia y la compasión, y se explora el valor de la noción de *distancia adecuada* como medida de un posicionamiento ético en relación con la labor de los medios.

En el penúltimo capítulo se tratan los temas de la justicia, la hospitalidad y la responsabilidad en los medios, cuestiones que me sumergen por entero en el ámbito de la filosofía moral en mi intento por presentar un conjunto de principios sobre los cuales fundar una ética de los medios. Toda la argumentación descansa allí en el análisis de un modelo con base en las obligaciones, en contraposición al modelo fundamentado en los derechos, para lo que denomino «ética de la representación»: la obligación primordial entre las que propongo es la de garantizar que el otro mediatizado sea oído y escuchado. La argumentación también se funda en las consecuencias de la tensión entre responsabilidad y justicia, entre el individuo y los procedimientos, en cuanto ámbitos para anclar una ética de los medios. En mi opinión, ambos aspectos son necesarios, pero también lo es el compromiso con la hospitalidad mediática, idea que elaboré a partir de una lectura de Jacques Derrida y que, según me parece, es la condición previa imprescindible para el nacimiento de la polis de los medios en cuanto espacio propicio para la conexión y la compasión en el mundo de la modernidad tardía.

Resta, por último, el tema de la aplicación concreta. El capítulo final trata sobre la manera en que pueden ser encaradas, en las prácticas concretas de los medios, las cuestiones relativas a la responsabilidad. Se contempla allí la relación entre la regulación y la formación mediática, y se hace una formulación productiva, según creo, del abanico

de respuestas que parecen necesarias para generar una cultura mediática más moral y un espacio cívico global más viable. La argumentación cuestiona la presunción de que las regulaciones son la panacea, y propone un enfoque más amplio y crítico que depende de la educación como elemento decisivo para propiciar el surgimiento de una ciudadanía comprometida, informada y alfabetizada en los medios de comunicación.