

CIUDADANÍA, NUEVAS TECNOLOGÍAS Y CARTA DE NIZA

FRANCISCO J. CONTRERAS

El nuevo libro de Antonio E. Pérez Luño¹ aporta enjundiosas reflexiones sobre el concepto de ciudadanía, la forma en que éste se pueda ver afectado por las nuevas tecnologías de la información, y la respuesta que proporciona a tales desafíos la Carta de Niza (hoy convertida en título II de la neonata Constitución Europea).

El primer capítulo levanta acta del *status quaestionis* en lo que se refiere al alcance del concepto “ciudadanía”. Éste, tradicionalmente asociado a la condición de miembro de un Estado-nación y al conjunto de derechos y deberes dimanantes de ésta, ha sufrido en los últimos tiempos un proceso de erosión y ambigüización, motivado en parte, precisamente, por el incipiente desdibujamiento u obsolescencia del Estado-nación en cuanto actor jurídico-político central en la sociedad internacional moderna. Se viene utilizando, por tanto, el término “ciudadanía” en sentidos cada vez más confusos y equívocos. Pérez Luño intenta poner orden ofreciendo un “mapa lingüístico” de las acepciones actuales del mismo.

Comprobamos así cómo la “ciudadanía” puede tener un sentido *descriptivo* (conjunto de derechos disfrutados *ahora* por el ciudadano de un Estado) o *prescriptivo* (derechos o estatus jurídico de los que, en opinión del autor de turno, *deberían* disfrutar determinados individuos o grupos); *teórico o pragmático*; natural (derechos obtenidos en virtud de la pertenencia a la nación-etnia o a alguna otra comunidad “natural”, tal como son entendidas por pensadores comunitaristas como Walzer o Sandel) o *político* (derechos que corresponden al ciudadano en cuanto miembro de la nación-contrato, entendida en el sentido “liberal” de un Rawls o un Dworkin). Especial relevancia posee la distinción entre una concepción *global* u omnicompreensiva de la ciudadanía, abarcadora de todos los derechos fundamentales (civiles, políticos y económico-sociales, según la clásica estratificación trimembre acuñada en su momento por T.H. Marshall; todos ellos, por cierto, derechos de titularidad *individual*: el elemento “social” de la ciudadanía en Marshall no posee connotaciones colectivizadoras), frente a una concepción *limitada* de la misma, que incluiría sólo

¹PÉREZ LUÑO, A. E., *¿Ciberciudadaní@ o ciudadaní@ com?.* Gedisa, Barcelona, 2004.

los derechos de participación política (Jellinek). Finalmente, opone Pérez Luño la ciudadanía *universal* (por el momento exclusivamente un ideal de deber-ser cosmopolita, pues se identificaría con la pertenencia a una soñada *civitas universalis*) a la ciudadanía *particular* (la única real, al menos mientras la escala nacional-estatal siga siendo el ámbito fundamental de los derechos y de la soberanía).

Al esclarecedor “mapa lingüístico” le sigue un rastreo histórico de la génesis de la noción de ciudadanía, en el que el autor hace gala de su espectacular dominio de la historia del pensamiento jurídico y político. Las estaciones escogidas son Cicerón, la *Enciclopedia* de Diderot y D’Alembert, Kant y Jellinek; hubieran podido ser muchos más naturalmente, pero un tratamiento exhaustivo de la cuestión habría exigido un libro completo. En la sección dedicada a Kant, quizás hubiera sido bueno perfilar algo más el concepto de “independencia [*Selbständigkeit, sibi-sufficiencia*]” como requisito para la ciudadanía. Pues, para el pensador de Königsberg, sólo es ciudadano en sentido estricto el individuo “independiente”, esto es, el que “es su propio señor [*sui iuris*] y, por tanto, tiene alguna propiedad que le mantenga”. La “independencia” kantiana no es, por tanto, “un poder para la participación libre en la vida política”, sino un requisito económico para la ciudadanía, que permite a Kant excluir de ésta a las mujeres y a los trabajadores asalariados (pues el ciudadano independiente “en el caso de que haya de ganarse la vida, lo hace sólo por venta de lo que es suyo, no por consentir que otros utilicen sus fuerzas”)³.

Especialmente sugestivos resultan también los epígrafes dedicados a Marx y a T.H. Marshall. La “aportación” marxista al concepto de ciudadanía –que es más bien una impugnación– consiste en la crítica del carácter “meramente formal” (es decir, engañoso o ilusorio) de la libertad y la igualdad garantizadas por el Estado de Derecho liberal, las cuales resultan ser, en opinión de Marx, tapaderas ideológicas que sirven para encubrir la opresión y la desigualdad materiales. En realidad, Marx no propone un modelo de ciudadanía alternativo, sino la pura y simple “destrucción mediante la violencia de todo el orden social existente”⁴. La apuesta marxista no es la reforma o el perfeccionamiento de la ciudadanía –completando las libertades civiles y políticas con derechos económicos y sociales–, sino la revolución, la aniquilación del modo de producción capitalista y su sustitución por una “sociedad sin clases” socialista y, según parece, también anarquista, al menos en su estadio final (el Derecho y el Estado –instrumentos de opresión al servicio de la clase dominante– no serán ya necesarios, una vez superada la fase de transición al socialismo a la que Marx llama “dictadura del proletariado”): “para nosotros los comunistas, no se trata de reformar la propiedad privada, sino de abolirla; no se trata de paliar los antagonismos de clase, sino de abolir las clases; no se trata de mejorar la sociedad existente, sino de establecer una nueva” (*El capital*)⁵.

²KANT, I., *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, en *Kants Werke*, Akademie-Textausgabe, Walter de Gruyter, Berlín, 1968, vol. VIII, p. 293.

³*Ibidem*.

⁴MARX, K.-ENGELS, F., *Manifiesto comunista*, Alba, Madrid, 1987, p. 94.

⁵El rechazo de todo reformismo posibilista o gradualista es muy claro en Marx. Por ejemplo: “Una parte de la burguesía desea mitigar las injusticias sociales, para de este modo garantizar la perduración de la sociedad burguesa. Pertenecen a este bando los economistas, los filántropos, los humanitarios, los que aspiran a mejorar la situación de la clase obrera, los organizadores de actos de beneficencia, [...] los predicadores y reformadores sociales de toda laya” (MARX, K., *Manifiesto comunista*, cit., p. 87-88).

No parece, pues, que el legado doctrinal de Marx sea aprovechable para la construcción de la teoría de la ciudadanía: de lo que se trata en Marx es de una “enmienda a la totalidad” del sistema liberal, y no de una reforma perfeccionadora del mismo. Muy distinto es el caso de T.H. Marshall, el cual, como bien muestra Pérez Luño, no reacciona frente a las insuficiencias de la ciudadanía liberal proponiendo su destrucción, sino, al contrario, celebrando la adición de un “elemento social” a la ciudadanía (definido por Marshall como “el derecho a un mínimo de bienestar económico y seguridad, el derecho a participar plenamente de la herencia social y a vivir la vida de un ser civilizado de acuerdo con los criterios prevalecientes en cada momento en la sociedad”)⁶, que viene a completar al “elemento civil” (libertades individuales clásicas) y al “elemento político” (derechos políticos) preexistentes. Y decimos “celebrando” porque Marshall no reivindica la introducción del elemento social, sino que más bien la constata y saluda, levantando acta del florecimiento de la legislación de protección social en las primeras décadas del siglo XX. En Marshall sí hay una apuesta constructiva por el reforzamiento y el enriquecimiento de la ciudadanía, mediante la adición de nuevos derechos. Como la hay también en Hermann Heller, en Lelio Basso, y en los demás autores que pusieron los cimientos teóricos del Estado social de Derecho. Pérez Luño se identifica claramente con esta tradición doctrinal social-liberal; la tradición moderada-reformista que, durante décadas, fue denigrada desde el marxismo (Lenin, Gramsci, Althusser, etc.) como colaboracionista y servidora del capital. Desde la altura de nuestro tiempo, es fácil comprobar quién llevaba razón: las sociedades occidentales desarrolladas, construidas en torno al concepto social-liberal de ciudadanía, son sin duda las más habitables y civilizadas del mundo; la “sociedad sin clases” marxista –que, supuestamente, iba a alumbrar al “hombre nuevo”, el “ser genérico [Gattungswesen]” que iba a estar incondicionalmente al servicio de la comunidad, “reconvirtiendo todas sus energías propias en energías sociales”- se despenó por la senda ominosa de la opresión, el totalitarismo y el genocidio. Queda así al descubierto, señala con acierto Pérez Luño, la frivolidad de “aquellas críticas del radicalismo de izquierdas que descalificaban al Estado social, al considerarlo como un mero gestor de los intereses capitalistas y un mecanismo para domesticar al movimiento obrero”⁷.

En el epígrafe dedicado a “la fragmentación de la ciudadanía”, el autor pasa a ocuparse de problemas muy diferentes. Pues el principal desafío doctrinal a la ciudadanía social-liberal no procede ya hoy del flanco marxista –aunque todavía subsistan, inasequibles al desaliento, islotes intelectuales (neo)marxistas- sino del flanco comunitarista-multiculturalista. Y desde ese frente se acusa al modelo liberal de ciudadanía de “insensibilidad” frente a la diversidad cultural, y de facilitar la opresión de las minorías. Will Kymlicka, uno de los representantes más razonables del comunitarismo moderado, monta el argumento de manera inteligible: la panacea que en su momento creyó encontrar el liberalismo para la protección de las minorías fue el reconocimiento de los derechos individuales “ciegos al color”, la disociación entre etnicidad y Derecho: los liberales pensaron que “más que proteger directamente a los grupos vulnerables mediante derechos especiales para los

⁶MARSHALL, T.H., *Citizenship and Social Class* [1950], Pluto Press, Londres, 1992, p. 8.

⁷PÉREZ LUÑO, A.E., ¿Ciberciudadani@ o ciudadani@.com?, cit., p. 35.

miembros de grupos concretos y explicitados, las minorías culturales se protegerían *indirectamente* garantizando los derechos civiles y políticos básicos a todos los *individuos*, con independencia de su filiación o grupo de pertenencia⁸. La adecuada protección de los aymaras, judíos, cuáqueros y cualesquiera otras minorías étnicas o religiosas se conseguiría cuando el Derecho y el Estado “cerrasen los ojos” frente a sus respectivos hechos diferenciales, cuando hiciesen abstracción de la filiación étnico-cultural de los ciudadanos a la hora de distribuir entre ellos derechos y obligaciones. Kymlicka, sin embargo, considera que la disociación de Derecho y etnicidad no garantiza, en determinados casos, una protección suficiente a las minorías. El Derecho debe ahora volver a “abrir los ojos al color” discriminando positivamente a ciertos grupos étnicos. Surgen así los *derechos diferenciados en función del grupo*, que pueden, según Kymlicka, ser de tres clases: 1) *derechos de autogobierno*, a ejercer por minorías nacionales en las provincias, cantones, etc. en los que son mayoritarias; 2) “*derechos poliétnicos*”: una heterogénea categoría, en la que incluye las reivindicaciones de diversos grupos que solicitan exenciones frente a normas de apariencia neutral pero –según Kymlicka– en el fondo discriminatorias¹⁰ (por ejemplo: judíos que quieren cerrar sus comercios los sábados, y no los domingos; chicas musulmanas que exigen se les permita acudir a la escuela tocadas con el *chador*, etc.); y 3) *derechos especiales de representación*: “cuotas” étnicas en los órganos legislativos que garanticen un número mínimo de escaños a las minorías.

La propuesta de Kymlicka parece consistir en un modelo de ciudadanía híbrido en el que, junto a derechos “ciegos al color” atribuidos a cualquier individuo al margen de su filiación étnico-cultural, existan también “derechos diferenciados en función del grupo” reconocidos sólo a los miembros de ciertas minorías. El problema –y es un problema que en honor a la verdad, sopesa el propio Kymlicka– es que los unos pueden fácilmente entrar en colisión con los otros¹¹. Las “protecciones externas” (medidas o derechos dirigidos a preservar la identidad étnico-cultural de las minorías) pueden fácilmente transmutarse en “restricciones internas” (vulneraciones inaceptables de la libertad individual, perpetradas en nombre de la especificidad étnica o de la ortodoxia identitaria). Por ejemplo, la legislación lingüística quebequesa –en principio, una “protección externa” dirigida a garantizar la supervivencia de la lengua francesa, minoritaria en Canadá– degenera en “restricciones internas” desde el momento en que se empieza a recortar de manera inadmisiblemente la libertad de la minoría anglófona de la *belle province* (obligándoles, por ejemplo, a rotular sus

⁸KYMLICKA, W., *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*, trad. de C. Castells, Paidós Barcelona, 1996, p. 15.

⁹Tales derechos vendrían a completar –y no a sustituir o a restringir– a los derechos universales tradicionales: “En un Estado multicultural, una teoría de la justicia omniabarcadora incluirá tanto derechos universales, asignados a los individuos independientemente de su pertenencia de grupo, como determinados derechos diferenciados en función del grupo, es decir, un “estatus especial” para las culturas minoritarias” (*Ibid.*, p. 19).

¹⁰“Estas medidas específicas en función del grupo de pertenencia [...] tienen como objetivo ayudar a los grupos étnicos y a las minorías religiosas a que expresen su particularidad y su orgullo cultural sin que ello obstaculice su éxito en las instituciones económicas y políticas de la sociedad dominante” (*Ibid.*, p. 53).

¹¹Para una discusión más detallada, vid. CONTRERAS PELÁEZ, F.J., “Derechos colectivos, libertad individual y mitología comunitarista en Will Kymlicka”, en ANSUÁTEGUI ROIG, J.(ed.), *Una discusión sobre derechos colectivos*, Dykinson, Madrid 2001.

comercios necesariamente en francés, o impidiendo que sus hijos puedan recibir enseñanza en inglés). Es natural que el canadiense Kymlicka piense en Quebec cuando desea ilustrar situaciones en las que los “derechos colectivos” y la “identidad cultural” son usados como pretextos para pisotear la libertad; en España tenemos ejemplos mucho más próximos: las comunidades autónomas vasca y catalana, donde los derechos de los castellano-hablantes se ven constantemente menoscabados, como denuncia Pérez Luño con claridad y coraje¹².

Si la respuesta de Pérez Luño al planteamiento de Kymlicka consiste en llamar la atención sobre la pendiente resbaladiza que fácilmente conduce de las “protecciones externas” a las “restricciones internas”, su respuesta a Javier de Lucas es, por el contrario, más frontal y pormenorizada. Ello no debe sorprender, pues la posición de De Lucas es, a un tiempo, más radical (en el rechazo al modelo actual de ciudadanía), y más confusa y contradictoria que la de Kymlicka. El modelo de ciudadanía propio del Estado social de Derecho es visto por él como “reaccionario”¹³; se trataría, básicamente, de un conjunto de “penosos privilegios”¹⁴ a los cuales se aferran egoístamente unas “mayorías” satisfechas e integradas, defendiéndolos frente al acoso de los “nuevos excluidos”: los “inmigrantes extracomunitarios pobres” y “las minorías etnoculturales y nacionales”¹⁵. Nos habla De Lucas del “síndrome de Atenas”; la situación de las sociedades europeas actuales sería comparable a la de la Atenas de Pericles: también allí, un núcleo de privilegiados alcanzó cotas altas de libertad y bienestar; pero éstas se basaban en la opresión y exclusión sistemática de las mujeres, los esclavos y los extranjeros¹⁶. La comparación es tan disparatada que no se resiste la tentación de preguntar –y en este caso lo hace el recensor, y no el autor recensado– ¿cuáles son las “minorías etnoculturales y nacionales” oprimidas o excluidas de la ciudadanía en la Europa democrática actual?; o también –sin descartar que los inmigrantes extracomunitarios puedan ser víctimas en ocasiones de discriminaciones o injusticias– ¿en qué se parece la situación del trabajador extranjero en la Francia o la España actuales (que disfruta de atención sanitaria, garantías jurisdiccionales, escolarización para sus hijos, y un largo etcétera, en la gran mayoría de los casos) con la del ilota de la *polis* griega, equiparado jurídica y moralmente a las bestias de carga?.

Pérez Luño pone de manifiesto con habilidad la contradicción ínsita en el planteamiento anterior: de un lado, De Lucas acusa a los Estados europeos actuales de seguir funcionando como Estados-nación que niegan sistemáticamente el acceso a la ciudadanía a los no nacionales (esto es, a los que no participan de los rasgos étnicos, religiosos o lingüísticos que supuestamente integran la identidad nacional); se les acusa, pues, de ser “demasiado etnicistas”, de apoyarse demasiado sobre unas señas de identidad étnicas concretas,

¹²PÉREZ LUÑO, A.E., *op.cit.*, p. 37.

¹³A los partidarios del modelo actual de ciudadanía nos atribuye DE LUCAS “el afán reaccionario de mantener a ultranza una vieja concepción de lo político y de sus agentes, los ciudadanos” (DE LUCAS, J., “El vínculo social, entre ciudadanía y cosmopolitismo”, en DE LUCAS, J.(ed.), *El vínculo social: ciudadanía y cosmopolitismo*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2002, p. 11).

¹⁴DE LUCAS, J., *op.cit.*, p. 12.

¹⁵DE LUCAS, J., *op.cit.*, p. 15.

¹⁶DE LUCAS, J., *op.cit.*, p. 15.

utilizándolas como criterio de inclusión-exclusión en la ciudadanía. Pero, de otro lado, De Lucas acusa también a esos mismos Estados de ser “ciegos al color”, de permitir la “aboluta irrelevancia pública de las diferencias culturales”¹⁷, de pensar la ciudadanía sobre la base de un modelo antropológico abstracto, noumenal, despojado de cualesquiera especificidades raciales, históricas o culturales: el “hombre sin atributos” (Musil) u “hombre universal” al que De Maistre y Ortega y Gasset declararon no haber tenido nunca el gusto de conocer. Alude De Lucas a este fenómeno con la expresión “complejo de Shylock”: e Shylock shakespeariano recuerda a sus interlocutores que también los judíos son personas es decir, renuncia a ser respetado *en cuanto judío*, contentándose en ser al menos reconocido *en cuanto hombre*. O sea, concluye De Lucas (citando a Yovel), “para ser reconocidos como seres humanos se nos debe despojar de todas las características concretas personales e históricas sobre las cuales existe la persona”¹⁸. Y eso, al parecer, es terrible.

Ambas acusaciones son injustas, dirigiéndose como se dirigen a los Estados de la Unión Europea actual: ni éstos manejan criterios etnicistas insalvables (*ius sanguinis*) a la hora de conceder la ciudadanía (como lo demuestra la relativa facilidad con que consiguen la nacionalidad, por ejemplo, los hispanoamericanos en España, los norteafricanos en Francia o los hindúes en Gran Bretaña), ni tampoco laminan las diferencias culturales con la implacabilidad que la retórica multiculturalista de De Lucas nos quiere hacer creer. Pero además de infundadas, son sobre todo incompatibles entre sí, como señala con perspicacia Pérez Luño: “parece una contradicción evidente atribuir al liberalismo una concepción “natural” [etnicista] de la ciudadanía y, al propio tiempo, considerarla como una convención política “ideal” y “abstracta” propia de hombres nouménicos”¹⁹.

Detenido sin duda por la cortesía académica, Pérez Luño omite señalar que, al margen de sus contradicciones teóricas intrínsecas, el planteamiento de De Lucas (recordemos “síndrome de Atenas”, execración de la Europa-fortaleza, etc.) no puede tener otro corolario práctico que el “papeles para todos”. Lo cual atraería inmediatamente sobre Europa una ola inmigratoria de proporciones apocalípticas. El discurso angelista luce muy bello en el empíreo de los puros principios, pero la prosaica realidad suele ser más terca y rugosa. Y la experiencia histórica muestra tozudamente que ni siquiera las sociedades más tolerantes pueden absorber avalanchas inmigratorias de tales dimensiones en períodos de tiempo reducidos: los mecanismos de asimilación se colapsan, y surgen pronto los guetos, los conflictos raciales, las reacciones xenófobas ... El constante crecimiento del voto de extrema derecha en cada vez más países europeos es un síntoma inquietante que nos debería mover a reflexión. Y la solución, obviamente, no estriba en abrir incondicionalmente las fronteras y saltar sin red al modelo de ciudadanía postnacional que parece proponer De Lucas.

El segundo capítulo trata sobre la repercusión de las nuevas tecnologías de la información en la ciudadanía. Pérez Luño ha sido en los últimos treinta años un pionero en España

¹⁷DE LUCAS, J., op.cit., p. 15.

¹⁸YOVEL, M., “Tolerance as a Grace and as a Right”, en VVAA, *La tolerance aujourd'hui*, UNESCO, París, 1993.

¹⁹PÉREZ LUÑO, A.E., op.cit., p. 40.

en la reflexión sobre la incidencia jurídico-política de las nuevas tecnologías: dan fe de ello obras como *Nuevas tecnologías, sociedad y Derecho* (1987) o *Manual de informática y Derecho* (1996), convertidas en referencia inexcusable para quienes se ocupan de estos temas.

El debate sobre la repercusión política de las NT es probablemente tan antiguo como la propia ciencia. Existió desde el principio una línea *tecnoentusiasta* que entendía que el progreso científico se traduciría inevitablemente en progreso político-moral. Esa línea arranca de F. Bacon: para él, la incipiente ciencia experimental multiplica el poder del hombre, no sólo hacia el exterior, ayudándole a domesticar la naturaleza, sino también *ad se ipsum*, incrementando la capacidad de autoorganización racional de los grupos humanos: la tecnociencia permitirá la instauración del *regnum hominis*, de una sociedad definitivamente justa y libre. Esta confianza pasará después a la Ilustración, al socialismo utópico, al positivismo comteano y al marxismo (el *Manifiesto comunista* se abre con un canto a la explosión de productividad conseguida por la alianza de ciencia moderna y capitalismo: “la burguesía ha producido maravillas mucho mayores que las pirámides de Egipto y las catedrales góticas”). Frente a ella, surgirá también desde muy pronto una tradición *tecnoescéptica* que ve en el progreso tecnológico una amenaza para la libertad, la justicia y la belleza: los ludditas destructores de máquinas, H.D. Thoreau, Tolstoi, W. Morris, D.H. Lawrence ... El “mundo feliz” de hombres-probeta sometidos a continuo dopaje euforizante (Huxley) y la tiranía panóptica del Gran Hermano (Orwell) vendrán a ser el reverso literario de la *Nueva Atlántida* baconiana: aquí el progreso técnico no ha conducido a la sociedad perfecta, sino al infierno.

Pérez Luño proyecta esta polémica a la repercusión sociopolítica de las nuevas tecnologías de la información (NTI). Uno de los sueños de los tecnoentusiastas actuales (Perry, Becker, Toffler, etc.) es la teledemocracia: la incorporación revolucionaria de las NTI al proceso político. La idea admite dos versiones: la teledemocracia *débil* consistiría en el *perfeccionamiento* de la democracia representativa por medio de las NTI. Por ejemplo: los partidos podrían colgar sus programas en Internet, y someterlos a un fructífero debate on line con sus simpatizantes; la votación con papeletas podría ser reemplazada por una más cómoda votación electrónica; las campañas electorales pasarían a desarrollarse en la Red, acabando así con el carísimo y anacrónico carnaval de carteles y mítines. La teledemocracia *fuerte*, en cambio, consistiría en la *superación* de la democracia representativa: Internet haría posible el instant *referendum*, la consulta continua a los ciudadanos acerca de las decisiones de gobierno. Se darían así pasos decisivos hacia la democracia directa, el gobierno popular real, obviando la insatisfactoria intermediación de unos partidos cada vez más burocratizados y profesionalizados. La democracia, que empezó siendo directa (la *ecclesia* ateniense), volvería así a sus orígenes, tras un largo desvío por la democracia indirecta-representativa.

Pero la teledemocracia fuerte es una perspectiva inquietante, frente a la que Pérez Luño, como otros intelectuales, exhibe razonadas reservas. Por ejemplo, la sustitución de la discusión parlamentaria de proyectos de ley por la iniciativa legislativa popular *on line* desembocaría presumiblemente en un *pandemonium* de propuestas disparatadas e incom-

patibles entre sí²⁰. En este sentido, la reticencia de Pérez Luño recuerda mucho a la posición de Giovanni Sartori, que lanzó un demoledor alegato contra el “directismo” político en su *Homo videns*. Sin necesidad de llegar a la utopía teledemocrática, en la política contemporánea se aprecia ya una clara deriva “directista”, que se manifiesta sobre todo en la sondeo-dependencia de los gobernantes. Las encuestas son cada vez más frecuentes: los Gobiernos no pueden sustraerse a su influjo, y corrigen sobre la marcha su línea política en función de ellas. La sondeo-dependencia introduce en la política trivialidad, horizonte corto e inconsistencia. Los sondeos se basan en universos insuficientes (“los sondeos –ironizó Herstgaard- consisten en que 500 americanos son interrogados continuamente para decirnos a los demás 250 millones lo que debemos pensar”), y reflejan en muchos casos opiniones improvisadas, emitidas por personas que carecen de una información mínima sobre los asuntos en cuestión. En EEUU se ha hecho el experimento de encuestar a la gente sobre leyes inexistentes (la “ley sobre metales metálicos” ...): más de un tercio emiten opiniones sobre ellas. Los sondeos, arguye Sartori, deberían venir completados por *fact finding polls* que mostraran cuánto sabe el encuestado sobre el tema: los resultados serían probablemente descorazonadores²¹. De quienes contestaron a los influyentes sondeos sobre la guerra de Irak: ¿cuántos hubieran podido situar Irak en un mapa, o sabían qué era el Partido Baaz?

En definitiva: no es razonable maximizar el demo-poder (democracia directa) sin maximizar antes el demo-saber: “cada maximización de democracia, cada crecimiento del directismo, requiere que el número de personas informadas se incremente, y que, al mismo tiempo, aumente su competencia, conocimiento y entendimiento”²². La mayor dosis de “directismo” introducida por los constantes sondeos –y, en un futuro próximo, también quizás por los procedimientos teledemocráticos- no viene avalada por este requisito: ese público teleopinador no posee, en su mayor parte, la formación suficiente para opinar con criterio. Pues las nuevas tecnologías de la información, en lugar de reforzar el demo-saber, lo debilitan: hemos pasado de una cultura logocéntrica (“en el principio fue el verbo”) a otra iconocéntrica (“en el principio fue la imagen”). La palabra es un símbolo que debe ser descifrado, y que remite a una realidad representada; la imagen no es símbolo de nada, no remite a nada más allá de ella misma: la imagen empieza y acaba en sí misma, y no requiere esfuerzo alguno de desciframiento o comprensión. En el *homo videns*, acostumbrado desde la infancia a la televisión como fuente principal de información y desdeñoso de la letra impresa, la capacidad simbólica constitutiva de nuestra especie (Ernst Cassirer: el hombre como animal simbólico) tiende a atrofiarse; y con ella, se atrofian también la capacidad de abstracción y de crítica²³.

El *homo videns*, en definitiva, es más lábil, inmaduro y manipulable que el *homo legens*. Y, según todos los indicios, vamos hacia una sociedad de *homines videntes*. Cualquier paso hacia el directismo teledemocrático debe tener presente este preocupante

²⁰PÉREZ LUÑO, A. E., op.cit., p. 92.

²¹“La gran mayoría de los interpelados no sabe casi nada de las cuestiones sobre las que se les pregunta” (SARTORI, G. *Homo videns*, Taurus, Madrid, 2002, p. 77).

²²SARTORI, G., op.cit., p. 127.

²³Vid. SARTORI, G., op.cit., p. 11 ss.

trasfondo social, como prudentemente señala Pérez Luño: “se cierne el riesgo de que quienes posean el dominio de las nuevas tecnologías lo utilicen subrepticamente mediante mensajes subliminales, tendentes a dirigir a la población hacia las metas de su conveniencia. De este modo, el razonamiento político cívico, basado en la información objetiva y la reflexión ilustrada, queda suplantado por decisiones apresuradas y viscerales, contaminadas por informaciones fragmentarias y carentes de imparcialidad”²⁴. La sociedad teledemocrática podría convertirse en una sociedad teledirigida por las eminencias grises de los medios de comunicación (especialmente de las televisiones): “la teledemocracia, lejos de contribuir a profundizar la auténtica participación cívica” se convertiría así en “un cauce para la manipulación y el control ideológico de los ciudadanos”²⁵. Por lo demás, la teledemocracia traería consigo una serie de peligros sociales (por ejemplo, reforzamiento de la tendencia al *cocooning* o reclusión en el ámbito privado: cada ciudadano solo frente a su ordenador), jurídicos (vulnerabilidad a ataques de *hackers*, amenazas para el derecho a la intimidad y el carácter secreto del voto, etc.) y morales (empobrecimiento de las formas de comunicación humana tradicionales) que Pérez Luño analiza con un rigor y una prolijidad a la que aquí no podemos hacer justicia, so pena de rebasar las dimensiones razonables de una recensión. Señalemos simplemente, a modo de balance, que Pérez Luño, pese a frenar los entusiasmos de los partidarios acríticos de la teledemocracia, no se atrinchera tampoco en una actitud categóricamente tecnoescéptica, sino que mantiene en todo momento una posición equilibrada, poniendo de manifiesto la ambivalencia moral del progreso técnico: “las NT constituyen un inmenso cauce de desarrollo de la condición humana, en todas sus esferas. Pero suponen también la aparición de riesgos y amenazas para la libertad más implacables que los sufridos e imaginados en cualquier período anterior de la historia”²⁶.

El tercer capítulo del libro trata sobre la Carta de Niza, convertida hoy en el título II de la Constitución Europea. Precisamente, su empotramiento en la Constitución zanja definitivamente alguno de los aspectos que, en el momento de ser redactado el libro de Pérez Luño, era todavía objeto de controversia: concretamente, la cuestión de la *naturaleza jurídica* (meramente programático-declarativa o jurídicamente eficaz) de la Carta. Hecha esta salvedad, el capítulo propone un muy sugestivo estudio de todos los aspectos iusfilosóficamente aprovechables de la Carta: su carácter innovador (y no meramente declarativo de lo ya contenido en los Tratados de la Unión); la impronta axiológica de los derechos y libertades en ella reconocidos; su inspiración universalista, compatible con “la diversidad de tradiciones y culturas de los pueblos de Europa” (Preámbulo); su contribución a la gestación de una “ciudadanía multilateral” (pues, a la ciudadanía nacional-estatal viene ahora a yuxtaponerse, sin desplazarla, la ciudadanía europea), etc. El capítulo está escrito con el vigor expositivo y la claridad didáctica típicos del autor.

²⁴PÉREZ LUÑO, A.E., op. cit., p. 88.

²⁵PÉREZ LUÑO, A.E., op.cit., p. 88; en un sentido similar, vid. NEGROPONTE, N., *Being Digital*, Knopf, Nueva York, 1995.

²⁶PÉREZ LUÑO, A.E., op.cit., p. 106-107