

Ètica De La Invisibilitat Digital: Cínics, Hipòcrites i Malvats

Enric SENABRE CARBONELL

Departament de filosofia. IES Escultor En Francesc Badia. Foios. València

Internet, les xarxes socials, el WhatsApp i altres andròmines digitals han col·locat la moral contemporània davant d'uns dilemes ètics que no s'havien plantejat abans. La invisibilitat que proporciona l'anonimat a les xarxes socials, el distanciament emocional que genera l'ús de l'smartphone unida a una certa insensibilitat i a l'omnipotència que ens fan sentir les possibilitats que ofereix, situen la consciència moral davant d'uns reptes que no havíem sospitat i que necessiten una resposta moral actualitzada i eficaç (Senabre, 2014, 33-41) .

D'entre tots aquests factors que han introduït modificacions impensables en el nostre comportament ètic, volem centrar-nos en un especialment important i de transcendència rellevant per a l'ètica i la política contemporània, la invisibilitat moral. És un fet que les xarxes socials permeten una invisibilitat que protegeix de la sanció moral i penal i que proporciona els seus usuaris el poder d'acomplir els desig més baixos; insults, amenaces, extorsió, xantatge (l'Ask.fm autoritza comentaris anònims als seus registres, però fabricar-se identitats falses a Facebook o Twitter és ben fàcil). Les noves App's de missatgeria instantània (WhatsApp, Telegram, Line, etc.) afavoreixen un control invisible sobre les nostres parelles o amics i, segons anuncien els titulars dia sí dia també, han motivat ruptures sentimentals i trencaments d'amistat per no contestar un missatge després del doble clic o d'estar connectats a altes hores de la matinada.

Comentaris anònims injuriosos a fotos pujades per les pròpies víctimes de manera inconscient, vigilància intensiva de les nostres parelles a través de confirmacions de rebuda i

hores de connexió, programes espia que faciliten la violació de la intimitat i comentaris suposadament graciosos sobre terceres persones presents a la conversa o no. La temptació i la facilitat d'utilització ens col·loquen en un dilema moral difícil de resistir. Les xarxes socials permeten llançar insults sense experimentar els seus efectes, participar en un assetjament sense considerar-se culpable i injuriar a tort i a dret sense massa conseqüències directes. El WhatsApp, a més, ens proporciona la il·lusió de control, d'immediatesa i de proximitat i facilita a través d'una mirada el control social dels nostres amics, fills, nòvios i coneguts.

Per tant, en quina mesura aquesta facilitat de cometre actes immorals, la invisibilitat que ens fa irresponsables i l'asèpsia emocional que indueix, ha transformat els nostres principis morals? Els nous invents tecnològics ens han donat un poder que no teníem i han desfermat sentiments ocults i conductes desconegudes fins a un punt que ha portat a escandalitzar les autoritats polítiques i educatives.

Però nosaltres no volem caure en l'alarmisme dels mitjans de comunicació i declaracions dels polítics i preferim abordar el tema des d'una perspectiva més meditada i filosòfica. Nosaltres volem plantejar-nos la pregunta de si aquesta ètica de la invisibilitat que els nous mitjans digitals han introduït és perniciososa per a l'ésser humà i hauria de ser combatuda o, en canvi, forma part d'una evolució més oberta i tolerant de l'ètica personal i, per tant, hauria de ser protegida o, en tot cas, educada.

Per aprofundir en aquesta reflexió i per aquelles coses que té la filosofia, resulta que un mite creat fa vint-i-cinc segles ens pot donar la pauta per abordar una situació insospitada fa tant de temps. Parlem de Giges i el seu anell, el mite que Plató, per boca de Glaucó, va atribuir al sofista Trasímac al llibre II de La República. La pregunta que ens llança aquesta narració imaginària ens col·loca de manera quasi màgica davant les possibilitats que l'ús del mòbil i les xarxes socials ens proporcionen. I els reptes morals amb els quals ens interpel·la es podrien plantejar de la següent manera; quina ètica podem bastir des de la invisibilitat digital? És cert que tots esdevindríem egoistes i aprofitats si la nostra identitat digital ens convertís en invisibles?

1. La invisibilitat digital o la pèrdua de fonamentació moral

Quin és, per tant, el poder que ens atorguen aquests nous dispositius tecnològics que acumulen multitud de funcions en un sol aparell? Doncs en aquest sentit el mite de l'anell de Giges que Plató (Plató, 1981, 359c i seg) posa en boca de Trasímac al llibre II de la República ens pot ajudar. En aquest mite, Plató ens avisa dels perills que comportaria una ètica relativista entesa en un sentit radical. El seu interlocutor, Trasímac, representa un sofista de la segona generació, d'aquells que van viure la degeneració democràtica posterior a la guerra del Peloponès i van justificar un relativisme polític hipòcrita que donava cabuda a totes les conductes perverses que van acabar amb la confiança en la democràcia de la població (Rodríguez Adradors, 1975, cap 6 i 7). A aquesta postura la podríem anomenar ètica de la invisibilitat, en honor al mite de Giges. Trasímac ens conta que un pastor lidi, Giges, es troba pasturant a la muntanya quan un raig obri un forat al seu davant. Ell entra per l'obertura i troba moltes riqueses i, entre elles, un gran cavall de bronze amb una porta. Quan l'obri veu un cadàver de grandària superior a la humana que porta un anell. Giges agafa l'anell i se'l guarda a la butxaca. Uns dies després, en una de les reunions habituals dels pastors amb el rei per tal de rendir comptes, Giges gira l'anell que s'havia ficat al dit i se'n adona que els seus companys no el poden veure. Ho comprova diverses vegades, i quan està segur i valora la situació, se'n aprofita de l'avantatge que li proporciona l'anell, acudeix a palau, sedueix

la reina, assassinen al rei entre tots dos i es fan amb tot el poder i riqueses de palau.

Fins ací la narració, a continuació el mateix Glaucó interpreta el sentit del mite i ens assegura que qualsevol persona en la mateixa situació de Giges faria el mateix, és a dir, aprofitaria el seu avantatge per aconseguir beneficis i associar el seu desig. L'ètica de la invisibilitat afirmaria, per tant, que qualsevol de nosaltres, en una situació d'anonimat, deixaria aparèixer les tendències més baixes i aprofitaria l'avantatge per acomplir anhels ocults, augmentar el poder o millorar la situació econòmica i social. La corrupció, l'assetjament i l'extorsió tindrien la seua justificació en una suposada natura humana universal que portaria a qualsevol persona a comportar-se de la mateixa manera en una situació d'impunitat.

Però si apliquem el suposat poder que proporciona la invisibilitat a l'ús quotidià que fem dels aparells tecnològics de què estem parlant, podrem apreciar que no totes les persones que en fan ús se n'aprofiten d'ells de la mateixa manera, només uns pocs l'utilitzen de manera perversa, a l'estil de Giges, i la major part de les persones apliquen, en canvi, els mateixos criteris de respecte i convivència que mantenen als seus intercanvis personals, i utilitzen els seus smartphones i xarxes socials per felicitar, comentar, discutir, seduir i afalagar. Amb açò el que volem dir és que la suposada ètica digital de què hem parlat no és més que una aplicació amb mitjans tecnològics de l'ètica analògica. Si bé és cert que una bona part de la nostra vida ha entrat en transformació degut a "la societat xarxa" (Castells, 2001, 305), no és menys cert que aquesta s'ha edificat sobre una base analògica que li ha donat caliu. El "tercer espai o E3" (Echeverría, 1999, 159) constitueix una mena de societat digital que es superposa a la societat real (E1 i E2) i que permet que tot allò que es vol fer es pugui fer, globalitza les nostres actuacions, transforma les instàncies públiques i privades i visibilitza els espais íntims fins a extrems desconeguts fins a l'actualitat. Si bé, és cert que l'E3 de què parla Echeverría s'edifica sobre un món de la vida experiencial o E1 i E2, que li dona suport, i la seua aplicació en un context digital només transfereix els principis morals habituals a l'ús de les noves tecnologies de la comunicació i la informació. Si un home és un maltractador, aprofitarà el whatsapp per controlar més encara la seua parella; si una persona és egoista traurà tot el profit dels avantatges que li proporciona una identitat falsa, però si una persona creu en la dignitat, a poc que es familiaritza amb els efectes dels seus actes digitals, respectarà els límits que imposa creure en els drets de les persones.

Ara bé, el problema més seriós per a la fonamentació moral no és aquest ús particular que en fem, sinó el de perquè hem de comportar-nos correctament si tenim la possibilitat d'aprofitar-nos de la situació d'avantatge que ens proporciona l'anell digital màgic. És a dir, qui pot dir a Giges que el que ell fa no és correcte si la situació d'invisibilitat que proporciona l'anell anul·la qualsevol instància d'intersubjectivitat moral que permetia sancionar les conductes morals des d'una perspectiva compartida. O traduït a l'actualitat, qui pot dir a l'assetjador escolar, al maltractador de la seua parella o al lladre digital que la utilització que fa del seu smartphone és incorrecta i, per tant, hauria d'evitar-la.

Efectivament, amb aquest plantejament hem tocat un dels problemes fonamentals de la filosofia pràctica, el de la impossibilitat radical de la raó per tal de fonamentar una ètica universal solidària i humanitària. El que el mite de Giges ens mostra, i l'ús de les tecnologies de comunicació digitals ens confirma, és que qualsevol intent de justificar la conducta ètica en uns suposats principis racionals superiors, a l'estil del que proposava Sòcrates, no té sentit, perquè en realitat aquesta fonamentació és una espècie de justificació de la impotència d'aquells que no poden realitzar els seus desigs ocults. El relativisme radical adquireix així el seu màxim esplendor i entre els humans no queda més que un joc d'aparences en el qual el

poder personal és el que dirigeix la conducta individual.

Les conseqüències, per tant, d'una suposada ètica de la invisibilitat plantejarien un repte ben seriós a la tradició filosòfica universalista, ja que només l'egoisme individualista representaria una explicació satisfactòria de la conducta humana i regularia la convivència entre les persones. En aquest sentit, una ètica d'aquest estil passada pel filtre d'una postmodernitat digital ens situaria en una espècie d'“època posmoral” (Muñoz, 2013, 30) que eliminaria el significat moral de moltes de les nostres accions i les reduiria a simples hàbits o costums sense més importància que la seua possibilitat i facilitat de realització tècnica gràcies als avanços digitals. Una època “líquida”, en paraules de Bauman (Bauman, 2005, 97), que portaria a una fragmentació de la nostra identitat personal i a una banalització dels nostres actes que composarien una moral de baixa intensitat, amb poca exigència de responsabilitats i amb la desaparició de fet d'una esfera de conductes ètiques clarament delimitables. Poc esforç cal fer per identificar aquesta “època posmoral” o “líquida” amb les característiques que han introduït les tecnologies de la comunicació (xarxes socials, app's de missatgeria instantània...) en la moral contemporània.

Ara bé, si les coses són així, poca esperança queda per a un projecte revitalitzador dels ideals il·lustrats de convivència pacífica, d'igualtat i tolerància que han constituït les nostres democràcies actuals. Però nosaltres no volem renunciar a un projecte emancipador de la humanitat, per això volem anar més enllà, analitzar més a fons el fenomen de la invisibilitat i provar de fer-lo compatible amb el plantejament d'una nova il·lustració (Muñoz, 2013, 53) que reprengui els ideals abandonats en algun moment del desenvolupament històric i els reviscoler i adapte a la nova realitat de la societat xarxa. Es tractaria de reconciliar els “interessos de la raó” amb els “interessos de la humanitat”, aconseguint d'aquesta manera una actualització dels ideals il·lustrats que no es fonamenten de manera automàtica en una raó omnipotent a l'estil kantian (Sevilla, 2000, 188), però que donen sentit a una acció emancipadora en sentit moral i democratitzadora en sentit polític. Abandonar les grans justificacions de la història i la filosofia no ha de significar abandonar els ideals alliberadors d'una humanitat cada vegada més necessitada d'orientació pràctica.

El repte és difícil i necessitem aprofundir més en el mite platònic si volem esbrinar l'autèntic sentit que vol transmetre, i les possibilitats de superar-lo. En primer lloc, Gíges és un home normal que, podem suposar, acomplia les lleis i respectava les normes morals de la seua comunitat. És el poder que li proporciona l'anell el que desferma una sèrie d'impulsos ocults però existents que, segons el sofista, totes les persones posseïm per natura, tot i que reprimim per por al càstig o el fracàs. Però l'afirmació és discutible perquè es basa en una hipòtesi indemostrable, i la sola existència d'una persona que es comportara correctament amb l'anell a la mà (al *Senyor dels anells* han de ser els hobbits, ja que els humans no podrien combatre la temptació) trencaria l'argumentació de Glauco-Trasímac, ara bé, és cert caldria trobar-lo i això no seria faena fàcil, recordem que un Diògenes el cínic el buscava amb un cressol a plena llum del dia, de tant difícil com era trobar-lo. En el cas que ens ocupa, el de la utilització de les TIC, el cas és el mateix i, de fet, el que es produeix és una generalització negativa dels usos incorrectes, quan de fet, són els usos correctes i comunicatius en el bon sentit de la paraula els que predominen estadísticament. En aquest sentit un Trasímac digital necessitaria demostrar que tots els usuaris de mitjans digitals els utilitzen negativament, i això és comprovable que no succeeix.

Però allò que ens planteja un problema major és el poder que confereix l'anell, o l'smartphone, el fet que cree una esfera d'invisibilitat moral que redueix els principis ètics a qüestions individuals indemostrables i no compartibles. La invisibilitat redueix la moral

a una qüestió purament privada, guiada per principis exclusivament personals que no es poden compartir ni sotmetre a discussió. La qüestió de si aquests principis morals són l'egoisme i la insolidaritat o el respecte i la solidaritat és indiferent en aquest moment. El problema que planteja la invisibilitat és la negació de qualsevol esfera d'intersubjectivitat que permeta la conformació d'una moral comuna, i aquest és el repte que aquesta segona sofística, cínica i descreguda, deixa a la posteritat en forma de dilema. La filosofia posterior, amb Plató i Aristòtil al capdavant, intentaran resoldre el dilema, i la proposta il·lustrada oscil·larà entre la visibilitat absoluta sadiana i l'ull de la raó kantiana, però la crisi del paradigma il·lustrat i el repte postmodern ens tornen a posar damunt la taula el repte de la invisibilitat moral, només que ara a través d'uns nous dispositius tecnològics que ens proporcionen més poder encara i qüestionen els principis sagrats de la moral establerta.

2. La primera sofística i la moral democràtica

Però curiosament, la solució al dilema de la invisibilitat estava resolt abans que el plantejaren els Trasímac-Glaucó. Per entendre l'origen del problema ens remontarem un poc més endavant encara, als temps de la jove i triomfant democràcia grega del segle V a.n.e. Aquesta democràcia tenia les seues arrels en les reformes de Clístenes, que van consistir en mesclar les 10 tribus d'Atenes en demos ("comuns"), i vincular-les en el consell de la Boulé (50 per cada tribu) i això va significar trencar amb l'ordre gentilici-tribal anterior (Canfora, 68), és a dir, fer invisible la filiació personal-familiar per tal de poder fer-se visibles a l'assemblea. Amb aquesta operació política el que es va aconseguir va ser deslligar la moral personal de l'origen ètnic i familiar, d'alguna manera es va instaurar una invisibilitat moral que permetia als individus defensar posicions morals i polítiques basades només en els seus criteris i no en els criteris comunitaris de l'ethnos, massa visibles i controlable socialment. La invisibilitat moral va representar, en la primera societat democràtica, una mena de cordó de seguretat que protegia els valors personals de la intromissió i la pressió comunitària d'una suposada adscripció ètnica. El mateix Pèricles afirma al seu discurs, que tots poden parlar més enllà de "l'obscuritat de la seua condició social" (Tucídides, II, 37, 1.), entre altres coses perquè això va representar el repte democràtic, l'absència de fonament extra moral o extra polític, i la confiança en la força de la raó i la humanitat per donar-se a si mateix criteris morals acceptables comunitàriament (Castoriadis, 2006, 67).

El relativisme de la primera sofística, el d'un Protàgores, conseller de Pèricles i autor intel·lectual de moltes de les seues reformes, reafirmava la confiança en la raó humana per donar-se a si mateixa els propis principis, sense necessitat d'ancoratges externs, ni fonaments estranys. La democràcia feia invisibles els ciutadans, perquè els igualava i els donava la isegoria independentment del seu origen ètnic, de classe o estirp, i era a l'assemblea on la visibilitat de la paraula es convertia en un dret que es podia exercir des de la decisió personal, lliure i autònoma. Pèricles tenia clar que l'esfera pública havia de ser transparent, perquè això era garantia de democràcia i control polític ciutadà, mentre que l'esfera privada havia de ser protegida per una espècie d'invisibilitat moral que garantira la seua llibertat i caràcter personal.

Per això l'envit de Pèricles fou visibilitzar el poble, ampliar la visibilitat política a tota la ciutadania reconeguda políticament, aquest va ser el repte atrevit que va portar a terme (Canfora, 2014, 19). I la prova d'aquesta aposta pericleana és que de la lluita entre l'aristocràcia i el demos sorgeix el pensament ètic, perquè el demos es visibilitza i es converteix en subjecte (Canfora, 2014, 62) ètic i polític, visible.

La resposta al dilema que planteja l'anell de Giges estava encarrilada prèviament al seu plantejament, i això els sofistes de la segona època ho sabien, però la seua jugada fou qüestionar els principis mateixos que els havien donat sentit, portar el relativisme democràtic i tolerant a un carreró sense eixida que el deixara sense sentit. Protàgores també afirmava que cap proposta moral tenia un fonament universal, estaria d'acord en que els principis ètics personals són i han de ser invisibles, però això no ens abocaria a un egoisme curt de mires ni significaria una impossibilitat de contrastació (Sofistes, 1988, 47-8). De fet, pensava que aquests principis privats, personals, invisibles, podien fer-se visibles en la discussió pública, i de l'intercanvi de punts de mira podia arribar-se a l'acord o, si més no, a un pacte raonable i beneficiós per a totes les parts. La moralitat no tenia cap fonament extern al mateix raonament moral, però això no significava una impossibilitat de trobar punts en comú i acordar determinats principis que podien significar una ètica de mínims que permetera la convivència.

Només la descomposició social que es produí a Atenes després de la guerra del Peloponès, la lluita d'interessos de classe que una aristocràcia ressentida i sempre a l'espera de recuperar el poder desfermà i l'existència d'un aparell de propaganda intel·lectual, cínic i ben pagat, a les ordres d'aquesta ideologia elitista i antidemocràtica, aconseguí que la proposta d'una ètica democràtica, tolerant i autònoma perdera el sentit que havia tingut uns anys abans. Però quan la crisi, econòmica, militar, ideològica es fa sentir, la societat perd la confiança en ella mateixa i busca en ídols externs la seua solució (com proposarà Plató) o es refugia en un cinisme ressabià i desvergonyat a l'estil d'aquests sofistes que hem exposat.

3. El comunitarisme com a visibilitat absoluta: gossos, coves i comunitat

Però el dilema de la invisibilitat estava plantejat i era massa evident en una societat corrupta i desmoralitzada com la d'aquesta Atenes de principis del segle IV a.n.e. com per recuperar l'ideal democràtic dels primers sofistes i oblidar els problemes que assetjaven la ciutat. Per això els intents de solució posteriors abandonen l'ideal democràtic i oscil·laran entre la invisibilitat cínicica que va plantejar la segona sofística i la transparència totalitària de la caverna platònica, amb la consegüent anul·lació de l'esfera moral privada i la impossibilitat material de la hipocresia fins que un Aristòtil preferisca la sanció de la comunitat per damunt del criteri personal. Entremig trobem la proposta d'un Diògenes que, des de l'integrisme moral del cinisme original, reclama l'anul·lació de qualsevol ètica pública i la impossibilitat de tot tipus d'invisibilitat. Però anem a pams.

Plató va oferir una primera resposta al llibre VII^e de la República, al conegut mite de la caverna (Platón, 1981, 514 i seg.). Al mite de la caverna es torna a presentar un escenari amb una cova, només que en aquesta la vida és totalment transparent per a l'iniciat, a la caverna no hi ha possibilitat de ser invisible, tot es visible per aquell que adquireix la saviesa, i la invisibilitat s'associa a la ignorància o la manipulació i forma part del procés d'iniciació moral que l'elegit ha de recórrer. A més a més el viatge iniciàtic fonamental és d'eixida i no d'entrada com en el cas de Giges, que canvia la seua moral en entrar a la cova produïda pel raig, mentre que a la caverna l'alliberament consisteix en eixir, captar els valors de la transparència i la llum i tornar a entrar a portar la visibilitat a l'interior. I tot això perquè els valors morals que donen sentit a l'actuació humana estan fora, són clars i objectius, es poden veure, són "eidos" i no admeten una invisibilitat enganyosa. Fins aquí el problema de la falta de fonament moral està superat, perquè la visibilitat absoluta dels "eidos" dona sentit a l'actuació moral i proporciona un criteri moral objectiu, contrastable, intersubjectiu. Plató va voler tancar l'esclatxa que el raig de Giges havia obert en la conducta moral.

Però la solució de Plató és perversa, perquè proposa visibilitzar l'ètica privada, anul·lar la privacitat i la moral personal i sotmetre-la a un criteri universal i visible, racional, és cert, però racional en un sentit unívoc i parcial. Plató representa la fi de la privacitat i el triomf d'un comunitarisme racionalista que acaba amb la dissidència. La moral personal ja no admet discussió, i és la visibilitat intel·ligent la que substitueix l'antiga estirp de sang.

Aristòtil (Aristòtil, 1985, 1102b) continua aquesta tendència aprofundint en una visió comunitarista de la moral pública, segons la qual aquesta s'imposa per assentiment a la privada que farà bé en seguir les indicacions de la comunitat on s'ha educat i criat. Per aquesta via és la comunitat la que sanciona qualsevol desviació de la moral acceptada i la invisibilitat és impossible en un context tancat i controlat pels ulls dels nostres congèneres que ens vigilen sense necessitat d'ordres. Ara bé, Aristòtil deixa una porta oberta a l'incompliment d'aquestes regles, quan justifica la immoralitat dels seus membre amb l'akrasía (Aristòtil, 1985, 1145-15), la debilitat de la voluntat o la falta de decisió per acomplir els millors raonaments, amb la qual cosa inicia una via de tolerància i comprensió a la hipocresia que ha portat conseqüències similars a les de l'ètica de la invisibilitat, només que justificada per raons oposades.

Entre tots dos trobem un integrista moral que va quedar marginat en la història posterior, però que podrà ser recuperat per una proposta moderna, la sadiana. Es tracta de Diògenes el cínic (Diògenes Laercio, 2013, 330 i seg.), el qual va fer de la seua vida personal un model de comportament ètic. Diògenes accepta que l'ésser humà es comporta mogut per principis naturals inamovibles, superiors a les convencions morals de la societat, però creu que aquests han de ser acceptats i seguits obertament. El cinisme sofista, prepotent i invisible, és substituït pel cinisme original, sincer i transparent. Res cal amagar perquè tot allò natural és correcte. Els humans no podem aspirar a modificar la llei natural, però tampoc hem de sentir vergonya per seguir-la i per això tot allò que necessite fer ho ha de fer a la llum pública. La transparència substitueix la invisibilitat i el cinisme sofista, la hipocresia i l'engany són impossibles en aquest model. En tot cas una certa maldat natural, si existeix, hauria de ser acceptada sense embuts.

4. La invisibilitat digital

Si apliquem la discussió al nou context digital del qual hem partit, podem trobar que la postura platònica-aristotèlica portaria a un control de les comunicacions digitals que imposara unes normes de conducta acceptables comunitàriament i sancionara el delictes sense restriccions. La realitat no està tan lluny d'aquestes postures, sobretot si recordem els casos Wilileaks, Snowden i Manning que han mostrat el control absolut de les autoritats polítiques sobre les comunicacions dels ciutadans. Certament és difícil defensar aquest control moral i polític en una societat democràtica com la nostra, i més si volem construir una moral democràtica i compartida des del diàleg i el consens. Més aïna a l'inrevés, aquesta proposta ens condueix al control absolut de les distòpies clàssiques a l'estil de les del gran germà orwellià. La proposta contrària tampoc ens soluciona el problema, perquè si ens deixem portar per la invisibilitat moral que impliquen els aparells digitals que portem a la butxaca caurem en l'error de Giges, en la mesura que justificarem qualsevol conducta que es pugui fer sense ser vistos i caurem en l'acceptació acrítica de les aberracions morals més esgarriants.

Com sol passar, un via de resolució del dilema ens pot venir de les vies mortes que la història de la filosofia ha deixat abandonades. La primera sofística ens pot aportar la honradesa i sinceritat d'aquells que se saben impotents per formular un ideal moral absolut,

però no renunciïn a ell i el continuen buscant amb humilitat i optimisme. En aquest cas, podríem dir que necessitem utilitzar les xarxes socials i les app's de missatgeria instantània dels smartphone sense tenir massa clar el que està bé i el que està mal, però amb la intenció i la voluntat expressa de no fer mal als nostres interlocutors, d'aprendre sobre els efectes que les nostres actuacions digitals tenen sobre els demés. La invisibilitat en aquest cas és el dret a la privacitat, però utilitzat amb sentit crític i autònom, partint dels nostres principis morals per a ser reformulats i revisats. La reivindicació d'una privacitat moral inviolable no pot realitzar-se si no reivindicuem, al mateix temps, l'enfortiment d'una emocionalitat moral compartida. Només conformant identitats morals empàtiques, conscients dels efectes dels actes teledirigits que realitzem amb els nous aparells digitals, podem mantenir protegida la llibertat necessària per a la formació de la consciència moral.

L'altra via morta de la filosofia, la de Diògenes, ens recorda l'actitud desimbolta i oberta amb la qual els joves utilitzen les xarxes social, mostrant sense embuts la seua vida privada a tothom. La transparència de la vida privada mostra una concepció moral similar a la cínica, en la qual cap sentiment de vergonya o penediment es troba present, perquè es consideren correctes. Les xarxes mostren la vida privada per voluntat pròpia i proposen la visibilitat total com antídoto al control absolut o a la invisibilitat hipòcrita. Tots podem pensar en els perills que això comporta i, de fet, si aquesta visibilitat personal no es combina amb una invisibilitat política exquisida, és a dir, amb un compromís democràtic clar de no tenir en compte ni aprofitar aquesta informació, el resultat seria catastròfic.

5. La invisibilitat política

I ací és on el tema de la invisibilitat moral entra en contacte amb la política. Daniel Innerarity a *La sociedad invisible* afirma que la visió i el poder sempre han anat de la mà (Innerarity, 2004, 142-3). Des de la imatge de l'ull de Déu que tot ho veu fins a la dels senyors feudals instal·lats als seus castells en llocs de visió privilegiats passant pels reis i emperadors que tenien ulls per tot arreu, el privilegi de la visió sempre ha estat associat al poder i aquest ha basat el seu poder en veure-ho tot des d'una posició d'invisibilitat.

A l'actualitat, amb el desenvolupament d'una societat xarxa estructurada democràticament sembla que les coses hagen canviat aparentment, perquè és el poble el que vol ser vist i justament aquesta visibilitat aporta una competència que ha trastocat l'ordre de les coses. A la societat xarxa, ser vist és garantia d'influència i poder, i la ciutadania s'ha volcat en fer visible la seua vida privada. Sembla haver-se produït un procés de democratització de la vida personal, però en realitat paral·lelament a aquest procés de visibilització privada, s'ha produït una ocultació del poder polític, que només mostra la seua opacitat quan la situació es torna complicada, i els casos d'espionatge cibernètic als que ja hem fet referència ho demostrarien.

D'alguna manera l'engany en el que podem caure si volem defensar una ètica de l'invisibilitat és voler exportar els criteris d'una ètica privada (invisible, personal) a l'ètica pública (visible i democràtica, però susceptible d'engany i manipulació si es converteix en invisible). És molt útil, garanteix la independència i la llibertat, i protegeix de la pressió social i el evident que com a protecció de la privacitat, l'ètica de la invisibilitat és control polític. Ara bé, si aquest model l'exportem a una ètica pública, trobem que aleshores es perverteix el sentit de la invisibilitat, perquè permet els poderosos delinquir, estafar i a més, facilita la faena dels delinqüents i els amaga darrere la privacitat. Aquesta va ser la gran perversió de la segona sofística, que justificava una degeneració democràtica que afavoria els poderosos

davant de la ciutadania contra la què es van alçar les grans propostes ètiques i polítiques de les què hem parlat.

La solució la tenim a la nostra mà i aquest article només ha volgut apuntar alguna idea per caminar cap a la conformació d'una societat més democràtica, més justa i tolerant amb els principis ètics personals.

6. Bibliografia

- Aristóteles (1985), *Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios constitucionales, Madrid
- Bauman, Zigmund (2005), *Identitat*, Publicacions Universitat de València, València.
- Canfora, Luciano (2014), *El mundo de Atenas*, Anagrama, Madrid.
- Castells, Manuel (2001), *Galaxia internet*, Ed. Plaza i Janés, Barcelona.
- Castoriadis, Cornelius (2006), *Lo que hace a Grecia. 1. De Homero a Heráclito*, FCE, Madrid.
- Diógenes Laercio (2013), *Vida y opiniones de filósofos ilustres*, Alianza, Madrid.
- Echeverría, Javier, (1999), *Los señores del aire: Telépolis y el tercer entorno*, Destino, Barcelona.
- Innerarity, Daniel, (2004), *La sociedad invisible*, Espasa, Madrid.
- Muñoz, Jacobo (2013), *Filosofía y resistencia. Intervenciones*, Biblioteca nueva, Madrid.
- Platón (1981), *La república*, Centro de estudios constitucionales, Madrid
- Rodríguez Adrados, Francisco (1975), *La democracia ateniense*, Alianza universidad, Madrid.
- Senabre, Enric (2014) "Ètica de l'smartphone", *L'espill* n° 46/ Primavera 2014. Pag: 33-41, València.
- Sevilla, Sergio (2000), *Crítica, historia y política. Cátedra*, Frónesis, Universitat de València, València.
- Sofistes, els (1988), *Fragments i testimonis*, Laia, Barcelona.

