

LA SOLIDARIDAD Y LA DEMOCRACIA EN LA SOCIEDAD DIGITAL

Solidarity and Democracy in the Digital Society

JULIA ENCARNACIÓN GARCÍA ÁLVAREZ¹

Universidad Carlos III de Madrid

RESUMEN

El artículo analiza el impacto de la sociedad digital y de la inteligencia artificial sobre la dignidad humana desde la perspectiva de la ética digital, centrándose específicamente en el valor de la solidaridad, tradicionalmente relegado frente a la libertad y la igualdad. Partiendo del marco teórico de la moralidad política de la modernidad propuesto por Gregorio Peces-Barba, el trabajo se distancia de los enfoques liberales predominantes para profundizar en las aportaciones de las teorías republicanas y comunitaristas. El objetivo es trasladar una visión más colectivista al debate sobre ética digital, examinando cómo las tecnologías basadas en datos masivos e IA afectan no solo a las libertades individuales, sino también a la cohesión social, la democracia y la noción de comunidad política. El artículo se pregunta si la sociedad digital puede entenderse como una comunidad democrática y qué formas de poder la estructuran en la actualidad.

Palabras Clave: *Solidaridad, Democracia, Sociedad Digital, Derechos Digitales, Desinformación.*

ABSTRACT

This article examines the impact of digital society and artificial intelligence on human dignity from the perspective of digital ethics, focusing specifically on

¹ Doctora en Derechos Humanos por la Universidad Carlos III de Madrid. Este artículo constituye un fragmento de su tesis doctoral "Los derechos digitales, una nueva generación de derechos humanos. Fundamentación y positivización en los planos internacional, europeo y español."

Correo electrónico: juliagaralv@gmail.com

solidarity, a value traditionally overshadowed by freedom and equality. Drawing on Gregorio Peces-Barba's framework of the political morality of modernity, the article moves beyond dominant liberal approaches to explore the contributions of republican and communitarian theories. Its aim is to introduce a more collectivist perspective into the debate on digital ethics, analyzing how data-driven technologies and AI affect not only individual freedoms but also social cohesion, democracy, and the notion of political community. By emphasizing moral values such as solidarity and fraternity, the article contributes to the theoretical framework of political philosophy in the age of AI and questions whether digital society can be understood as a democratic political community or whether it is governed by alternative forms of power.

Key words: *Solidarity, Democracy, Digital Society, Digital Rights, Disinformation*

Fecha de recepción: 29 de diciembre de 2025

Fecha de aceptación: 15 de febrero de 2026

doi: <http://dx.doi.org/10.32870/aletheia.v4i4.86>

1.- INTRODUCCIÓN

El surgimiento y la expansión de la sociedad digital han provocado una profunda transformación en las relaciones sociales, políticas y económicas, generando la imperiosa necesidad de evaluar los riesgos que acechan a la dignidad humana a consecuencia del uso masivo de las nuevas tecnologías. De este modo, el debate contemporáneo sobre la ética digital se sitúa en distintos lados del prisma de la moralidad política en la modernidad, o así llamaba Gregorio Peces-Barba a los tres valores que presuponen a la dignidad humana: la libertad, la igualdad y la solidaridad.²

Las corrientes liberales conservadoras, liberales igualitaristas y republicanas pueden acercarnos a la reflexión sobre el ejercicio del principio de libertad en la nueva sociedad digital. No puede ser de otro modo, pues estas teorías nos han enseñado largo y tendido sobre situaciones en las que se restringen todo tipo de libertades, desde las individuales hasta las colectivas, y es inevitable mirar a la nueva sociedad digital y ver cómo las transgresiones a nuestras libertades ocurren más que nunca: las técnicas de datos masivos y perfilado conductual generan constantes invasiones a la privacidad, adquieren la capacidad de predecir y modificar la conducta, lo cual impacta directamente sobre la libertad de decisión y la autonomía. Además, estos procesos integrados en sistemas de inteligencia artificial acaban dando lugar a la segregación de perfiles y a la clasificación en categorías, resultando en situaciones discriminatorias y en una ruptura de la libertad material e igualdad de oportunidades.

Sin embargo, este artículo no pretende centrarse en los debates sobre la libertad o la igualdad en la sociedad digital, ambos hartos complejos, enriquecedores, y abrumadores. Este artículo pretende, en realidad, centrarse en el último de los valores de la moralidad política de la modernidad, y probablemente al que menos atención se le presta: la solidaridad. Es decir, este artículo se sitúa en el último paso, en la culminación del estudio de la filosofía política de la sociedad digital, y su impacto en la dignidad humana, el cual comienza en la libertad, desde su ámbito más individualista, hasta mezclarse con la igualdad y terminar en la solidaridad.

Este artículo examinará las teorías republicanas y comunitaristas y su traslación conceptual a la ética digital. Se centrará en profundizar en la perspectiva más colectivista del debate, cumpliendo con el objetivo de progresar de lo individual a lo comunitario.

² Peces-Barba Martínez, G. Ética, política y derecho: el paradigma de la modernidad. *Revista De Derecho Público* (61); 2016, pág. 110.

Este análisis, al incorporar valores morales como la solidaridad y la fraternidad en el debate sobre ética digital, cumple una doble función. Por un lado, contribuir al marco teórico de la filosofía política en los tiempos de la Inteligencia Artificial (IA) al complementar las limitaciones del pensamiento liberal. Y, por otro lado, este artículo pretende centrarse en la solidaridad para llegar a reflexiones sobre la naturaleza de la sociedad digital y la democracia. Se hará preguntas sobre si la sociedad digital es una comunidad política democrática, o, en su defecto, qué otras formas de poder la gobiernan, y, por otro lado, también se preguntará cómo la IA ha transformado nuestra democracia, tal y como la conocemos.

2. LA SOLIDARIDAD EN LA SOCIEDAD DIGITAL

La noción de solidaridad tal y como la conocemos actualmente ya se manifestaba en la época ilustrada bajo la idea de “fraternidad”, bien conocida en la revolución francesa. De hecho, muchos autores preferían y prefieren este término al de solidaridad, pues para ellos, la solidaridad permite que se haga el bien a otros manteniendo una relación “vertical”, en cambio, la fraternidad presupone una relación horizontal.³ Más adelante, en la segunda mitad del siglo XIX, se generalizó el uso de la palabra solidaridad, la cual servía en el discurso político de motor para el impulso de la seguridad social y del posterior Estado social. A lo largo del siglo XX, el principio de solidaridad se convierte en un principio mucho más importante, más allá de un valor de la ética pública, presenta un gran interés para la reflexión filosófico-política, y, además, se convierte en un principio jurídico incorporado al texto constitucional español vertebrador del ordenamiento jurídico.⁴

Dicho esto, para intentar definir el término solidaridad, podemos partir de la construcción clásica de Duguit, según el cual es posible definir la solidaridad como “un principio en virtud del cual resultan exigibles determinados comportamientos dirigidos a alcanzar unos intereses comunes generales a todas las partes de una misma unidad superior.”⁵ En esta definición podemos destacar dos elementos que van a resultar claves.

³ Rojas, L. E. Dimensiones del principio de solidaridad: Un estudio filosófico. Revista chilena de derecho, 46(3), 845-868; 2019, pág. 851.

⁴ De Juan Peñalope, J. L. El principio de solidaridad interregional: El principio de solidaridad y la regionalización de los impuestos. Documentación Administrativa, (181), 191-224; 1979, pág. 191.

⁵ Duguit, L. L'Etat, le droit objectif et la loi positive, Paris: Fontemoing; 1901, págs. 55 y ss.

Por un lado, la exigibilidad de determinados comportamientos, los cuales se van a concretar en deberes, y por otro lado, el objetivo de alcanzar unos intereses comunes generales vinculando a un conjunto de personas que conviven en una unidad superior, o lo que es lo mismo, una comunidad.

Es preciso señalar en primer lugar que los deberes a los que aquí se refieren no son deberes del Estado, sino deberes de las personas que conviven en sociedad, especificando además el caso hipotético en el que las personas se encuentran ante un supuesto de necesidad, por lo que de dicha situación se generan una serie de deberes respecto de la actuación u omisión exigible para la persona dirigida a la consecución de un bien común. En este sentido, para Luis Emilio Rojas, el principio de solidaridad durante el siglo XX sirve como justificación racional de un deber en una situación de necesidad.⁶ Estos deberes, en principio, se situarían estrictamente en un plano deontológico, pero en algunos casos tales deberes terminan trasladándose, y sobre ello este autor dirige su reflexión, en derechos, mientras que otros deberes se mantienen únicamente en el plano de la moral.

En definitiva, el término solidaridad está muy vinculado a la comunidad y a la colectividad. En este sentido, Miguel Ángel Sevilla Duro distingue la dimensión interpersonal e interregional del principio de solidaridad. Y en esta distinción destaca la naturaleza colectiva de este principio, que está presente incluso en la dimensión interpersonal de la misma. Para Sevilla Duro, la solidaridad interpersonal se conjuga en las relaciones entre los ciudadanos de un determinado territorio, vinculando sus derechos y deberes en el marco de la armónica convivencia del conjunto de la sociedad. En línea con el principio de igualdad, esta dimensión interpersonal pretende evitar la fragmentación social y/o comunitaria y reforzar los enlaces recíprocos; y es inescindible del componente colectivo, pues para hacer efectiva la cooperación de los individuos con sus conciudadanos hay que partir de la óptica de valores compartidos. Esta visión comunitarista ligada al demos está basada en orientaciones axiológicas socialmente vinculantes que han de venir dadas por la Constitución de cada Estado o, en el plano supraestatal, por la norma suprema de la integración.⁷

Además de esta distinción en la que Sevilla Duro plantea y destaca la naturaleza colectiva del principio de solidaridad, añade la dicotomía positiva y negativa que, así

⁶ Rojas; 2019, pág. 851.

⁷ Sevilla Duro, M. A. El principio de solidaridad interterritorial y su articulación en las integraciones supraestatales. *Revista de Estudios Políticos*, (196), 39–68; 2022, pág. 43.

como para la libertad, también está presente en el principio de solidaridad, pues, según razona, en un sentido positivo la solidaridad implica comportamientos activos que facilitan la consecución de objetivos generales por todas las partes, tanto los entes constitutivos como el poder central de la unidad; y en un sentido negativo impide la maximización de intereses particulares contrarios a los comunes generales.⁸ También Rojas se dedica a profundizar sobre la distinción entre los deberes negativos y positivos derivados del principio de solidaridad. En este caso, los deberes negativos hacen referencia al deber de las personas de no intervenir, es decir, exige un comportamiento omisivo, para que se cumplan objetivos de interés general. Por tanto, los deberes negativos que derivan del principio de solidaridad consistirían en no intervenir para no perjudicar ciertas actuaciones que están encaminadas a la consecución de objetivos de interés general. En efecto, los deberes negativos del principio de solidaridad guardan una estrecha relación con la dimensión negativa de la libertad, y es por ello que, para Rojas, tales deberes de omisión son manifestaciones del concepto de justicia y no cabe duda de su expresión en el derecho.

En cambio, respecto de los deberes positivos, Rojas nos adelanta, primeramente, aunque posteriormente matiza, que generalmente los deberes positivos o de acción se identifican con el principio de solidaridad y el valor de la beneficencia, sin introducir mayores diferenciaciones en este plano. Pero posteriormente aclara y advierte que la identificación de los deberes positivos en general con la beneficencia y exclusivamente con el ámbito de la moral es apresurada y demasiado indiferenciada como para ser suscrita, puesto que existen deberes positivos que ostentan un estatus equivalente a los deberes negativos, en la medida que derivan de una institución regulada por el Derecho, por ejemplo los deberes que derivan del matrimonio y vínculos familiares, como el deber del padre de proveer una alimentación a sus hijos.⁹

De los razonamientos rescatados de la teoría elaborada por Rojas y Sevilla Duro puede observarse la relación del principio de solidaridad con el principio de libertad y de igualdad. Con respecto a la relación entre la solidaridad y la libertad, cabe destacar la oposición entre el principio de solidaridad y la libertad negativa, por un lado, y la vinculación entre la solidaridad y la libertad positiva, por el otro. Es decir, se produce una asimetría entre el principio de libertad tal y como lo entienden las corrientes liberales

⁸ Ibid., pág. 42.

⁹ Rojas; 2019, pág. 853.

conservadoras y el principio de solidaridad, puesto que, para aquellos, la libertad como no intervención es superior a cualquier otro valor y resulta incompatible con el resto cuando de ellos surgen interferencias en la vida de las personas en nombre del interés general. Sin embargo, por otro lado, el principio de solidaridad puede resultar compatible, y hasta complementario, con la libertad positiva, en la medida en la que la solidaridad tiene una naturaleza colectiva que aboga por la convivencia armónica y refuerza los enlaces recíprocos de la comunidad, para lo cual es necesario que se produzca una efectiva participación política de los ciudadanos, también en la medida en la que la solidaridad es fundamento del Estado social.

Esta última afirmación también manifiesta la relación entre el principio de solidaridad y el principio de igualdad en la fundamentación del Estado social. El principio de solidaridad resulta ser, junto con el principio de igualdad, el fundamento del Estado social porque ambos principios pretenden evitar los efectos adversos de las corrientes individualistas, es decir, evitar la fragmentación social o comunitaria y reforzar las relaciones entre los individuos convivientes, para lo cual se requiere la intervención del Estado para procurar una redistribución de los recursos, garantizar la igualdad de oportunidades y garantizar la cooperación de los individuos con sus conciudadanos, partiendo de una serie de valores compartidos. Sin embargo, el principio de igualdad y el principio de solidaridad también toman cierta distancia, y ello lo vamos a ver con más profundidad a continuación en la exposición de las críticas de las teorías comunitaristas a las teorías liberales conservadoras e igualitaristas.

2.1 Las teorías comunitaristas

Teniendo en cuenta la relación entre la solidaridad y la comunidad, podríamos decir que la solidaridad es el principio de la ética pública que adquiere un especial valor para las teorías comunitarias, al igual que la libertad es el principio de la ética pública especialmente valorado por las teorías liberales conservadoras y la igualdad es un principio especialmente valorado para los liberales igualitaristas. De esta forma, y como ya hemos adelantado, se genera una particular discordancia de tipo individualista y colectivista entre el principio de solidaridad y el principio de libertad y de igualdad, respecto del cual profundizará el presente epígrafe. El eje central de las teorías comunitaristas se mantiene en la defensa de los vínculos del individuo con la comunidad y en exponer su crítica hacia las teorías liberales. A continuación, también se abordarán

las teorías republicanas en su defensa de la libertad positiva, la cual también resulta fundamental para ensalzar los valores comunitarios.

El comunitarismo puede ser caracterizado, en principio, como una corriente de pensamiento que apareció en la década de los ochenta, y que ha crecido en permanente polémica con el liberalismo en general, y con el liberalismo igualitario en particular. Pero antes de entrar al fondo de la cuestión, habría que tener en cuenta que las teorías comunitaristas no son teorías muy homogéneas, sino que los autores que la representan normalmente presentan significativas diferencias entre ellas, posiblemente siendo la crítica planteada hacia el liberalismo lo único que tienen en común. Por tanto, parece lógico comenzar a explicar las teorías comunitaristas a través de su crítica al liberalismo.

En este sentido, Roberto Gargarella se dedica a reflexionar ampliamente sobre esta oposición del comunitarismo y el liberalismo. Gargarella ilustra las críticas del comunitarismo hacia el liberalismo a través de la crítica de Hegel a Kant. Mientras Kant aludía a la existencia de ciertas obligaciones universales que debían prevalecer sobre aquellas más contingentes derivadas de nuestra pertenencia a una comunidad particular, Hegel invertía aquella formulación para otorgar prioridad a nuestros lazos comunitarios. Así, en lugar de valorar el ideal de un sujeto “autónomo”, Hegel sostenía que la plena realización del ser humano derivaba de la más completa integración de los individuos en su comunidad.¹⁰

Es por ello que, una de las obras que mejor representa esta crítica al liberalismo es Hegel y la sociedad moderna, escrito por Taylor y publicado en 1979, en el cual Taylor pretende dar continuidad al pensamiento hegeliano objetando la obra de Kant. Las críticas giraban en torno al concepto de autonomía propuesto por Kant, para lo que Hegel en su lugar consideraba más importante la inmersión del individuo dentro de su comunidad. Además, el comunitarismo también critica otras cuestiones sobre la teoría liberal como el atomismo que representan las doctrinas liberales, la consideración de la identidad del individuo como no vinculada a la comunidad, la pronunciada línea divisoria entre la vida pública y privada que dibuja el liberalismo, así como la neutralidad del Estado liberal que resulta contraproducente para el autogobierno, y la primacía de los derechos individuales sobre determinadas causas sociales. Se explicarán a continuación cada una de estas críticas.

¹⁰ Kant, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, en español: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa-Calpe, 83-94; 1967.

En primer lugar, los comunitaristas describen las teorías liberales, especialmente aquellas contractualistas del siglo XVIII, como las de Hobbes o Locke, pero también la de Rawls, como teorías atomistas. El atomismo expresa una visión de la sociedad como un agregado de individuos orientados por objetivos individuales.¹¹ Este atomismo liberal parte de un examen sobre los individuos y sus derechos, a los que asigna una obvia prioridad frente a las cuestiones sociales o comunes. Defender una postura atomista, por tanto, según los comunitaristas, implica ignorar que los individuos sólo pueden crecer y autorrealizarse dentro de cierto contexto particular. Para los comunitaristas, resulta claro desde un comienzo que los individuos, en verdad, no son autosuficientes, sino que son seres sociales y no pueden sobrevivir por su cuenta, pues requieren de la ayuda y del contacto con los demás.

De este modo, el comunitarismo disputa la concepción de la persona propia del liberalismo igualitario, y que Rawls sintetiza en la idea de que el yo antecede a sus fines, advirtiéndole que los vínculos con la comunidad forjan nuestra propia identidad. Según la idea de Rawls, los individuos tienen la capacidad de cuestionar las relaciones que se dan entre los distintos grupos de la comunidad, ya sean relaciones de tipo económico, religioso, sexual, o social, de tal modo que el individuo puede separarse de estas ideas y modificarlas y cambiarlas libremente si así lo desea. Es decir, para el liberalismo, no se puede asumir que porque una persona haya nacido dentro de una comunidad no pueda cuestionar su pertenencia a ella. Para el comunitarismo, en cambio, nuestra identidad, al menos en parte, se encuentra profundamente marcada por nuestra pertenencia a ciertos grupos. Es decir, nacemos insertos en ciertas comunidades y prácticas sin las cuales dejaríamos de ser quienes somos. Dichos vínculos aparecen, así como vínculos valiosos, en cuanto esenciales en la definición de nuestra identidad.¹² Para los comunitaristas no se podría afirmar la idea de Rawls según la cual el yo antecede a sus fines, puesto que, por más intensa que sea mi identificación con un determinado fin, dicho fin nunca será visto como algo constitutivo de mi persona. Al contrario, lo que sí constituye la identidad de la persona serían los vínculos que se generan con la comunidad en la que se desarrolla. Consecuentemente, la visión de Rawls parece ser insuficiente para explicar que ciertos fines o propósitos, o ciertos planes de vida que tenga la persona, son realmente fines que

¹¹ Taylor, C. Atomism. *Philosophical Papers*. Cambridge University Press (2), 187-210; 1985.

¹² Gargarella, R. Las teorías de la justicia después de Rawls. Paidós Ibérica; 1999, pág. 127.

comparte con el resto de su comunidad, porque los vínculos que se forjan forman una parte integral de su propio ser.¹³

En segundo lugar, las teorías comunitaristas critican la drástica división entre la esfera privada y la pública; entre lo personal y lo político. El atomismo propio del liberalismo lleva a esta corriente a concebir a los sujetos como autónomos, independientes, separados unos de otros y de su comunidad, y eso conlleva también el establecimiento de una pronunciada línea divisoria entre lo que es público y lo que es privado. En este sentido, para los liberales hay que evitar a toda costa que el Estado haga uso de la fuerza que posee en nombre y a favor de una determinada concepción del bien. Para el liberalismo, el Estado solo debe actuar para salvaguardar la autonomía de los individuos, pero nunca en nombre del interés público.¹⁴ Todo ello para asegurar que cada persona tenga la posibilidad de realizar sus propios planes de vida y ser dueño de su destino, sin que sea el Estado el que decida por él.

Una vez más encontramos en estas dos críticas remanentes del debate sobre el determinismo e indeterminismo. Las teorías liberales, y de forma más intensa en el liberalismo conservador, se van a posicionar a favor del indeterminismo, asegurando la existencia del libre albedrío, reivindicando que la persona tiene la capacidad de ser autónoma, dueña de su destino, y que si el Estado actúa de forma efectiva en su –única– tarea de combatir la coacción violenta de la voluntad, entonces no habrá agentes externos que puedan llegar a mermar su capacidad de tomar decisiones, y por ende la responsabilidad que de ellas se deriva. Las teorías comunitaristas, por otro lado, se acercarán a posturas más deterministas en la medida en la que aseguran que la identidad de la persona está formada por sus vínculos con la comunidad, y, por tanto, sostiene que no somos seres autónomos en tanto resulta imposible liberarnos por completo de esos vínculos que no solo influyen y condicionan nuestra vida, sino que son parte de nosotros mismos.

En esta línea, en tercer lugar, el comunitarismo critica al liberalismo porque considera que se equivoca con respecto a su ideal referido a la neutralidad del Estado, y consecuentemente, la primacía de los derechos individuales sobre determinadas causas sociales. El liberalismo sostiene que el Estado debe ser neutral frente a las distintas concepciones del bien que aparecen dentro de una determinada comunidad, y debe

¹³ Sandel, M. J. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press, 1998.

¹⁴ Gargarella; 1999, pág. 129.

permitir que, en definitiva, la vida pública sea un resultado espontáneo de los libres acuerdos celebrados por los particulares. Una vez más, para el liberalismo esto es consecuencia de la superioridad de la libertad sobre el resto de valores de la ética pública, por la que prevalece la idea de que cada persona debe poder elegir y realizar sus propios planes de vida. Para el comunitarismo, en cambio, el Estado debe ser esencialmente un Estado activista, comprometido con ciertos planes de vida que promuevan ciertos valores comunitarios, y con una cierta organización de la vida pública. Este compromiso estatal puede llegar a implicar la promoción de un ambiente cultural rico (de forma que mejore la cualidad de las opciones de los individuos), la custodia de ciertas prácticas y tradiciones consideradas definitorias de la comunidad, la creación de foros para la discusión colectiva, la provisión de información de interés público, etc.¹⁵

Además de la autonomía del individuo en la realización de sus propios planes de vida, el liberalismo también aboga por la autonomía moral del individuo, es decir, la capacidad de la persona de poder conformar sus propias convicciones morales, independientes a las del resto de la comunidad. A este respecto, el comunitarismo advierte que no es posible mantener la autonomía moral de las personas cuando el Estado es un Estado neutral, que no reivindica determinados bienes de interés común, como es, por ejemplo, la participación política. Sobre ello dice Taylor que la única forma de asegurar que los hombres afirmen su autonomía, en definitiva, es la de asegurar una política cultural determinada, sostenida en instituciones de participación política y garantías de independencia personal. Aquellos que implícitamente defienden una tesis atomista, tienden a despreocuparse del involucramiento de los ciudadanos en la política. El modelo institucional que los atomistas suelen preferir —un modelo «adversarial», en el que los conflictos son resueltos fundamentalmente a través de las instituciones judiciales— socava el tipo de modelo institucional más valorado por los comunitaristas, esto es, un esquema en el que los individuos valoran y mantienen una común adhesión a un conjunto histórico de instituciones que aparecen como el bastión de nuestra libertad y dignidad.¹⁶

Es por ello que los comunitaristas también se oponen a la primacía de los derechos individuales sobre determinadas causas sociales. Es decir, los comunitaristas piensan que no debemos insistir en la necesidad de proteger ciertos derechos frente a la propia sociedad o a expensas de ella. En caso de conflicto entre ciertos reclamos sociales o de

¹⁵ Gargarella; 1999, pág. 128.

¹⁶ Taylor; 1985, pág. 201.

interés general, y algún derecho individual, dar por sentada la primacía del derecho individual puede ser un grave error, puesto que hay causas sociales que pueden acabar comprometiendo el futuro de la protección de los derechos individuales. De este modo, si en dicha balanza siempre prevaleciera la protección de los derechos, podría verse afectada nuestra propia existencia como seres autónomos (anularíamos las bases de nuestra autonomía futura), e impediríamos a las generaciones que siguen a la nuestra que formen sus propias convicciones morales independientes.¹⁷

2.2 Las teorías republicanas

Acerca de las teorías republicanas, ya había sido anunciado en epígrafes anteriores la teoría de Philip Pettit para abordar el concepto de libertad digital desde una perspectiva individualista. De ese modo, Pettit parte del concepto liberal de libertad como no interferencia para construir el concepto de libertad como no dominación. Pettit considera este nuevo concepto de libertad un concepto mejorado respecto de la corriente liberal, y, a su vez, no necesariamente incompatible con la misma. Es por eso que tal definición sobre la libertad republicana de Pettit se mantiene en el plano de la libertad individual, dedicándose a explicar las circunstancias en las que una persona ve mermada su libertad a consecuencia de una situación de dominación, la cual es descrita por Pettit como una interferencia arbitraria que afecta al abanico de posibilidades que tiene una persona a la hora de tomar decisiones. Sin embargo, son muchas las teorías republicanas que han surgido a lo largo de la historia, las cuales han dado lugar a conceptos de libertad diferentes, considerando otros valores y principios fundamentales más allá de la libertad, realizando su análisis desde distintas perspectivas.

De esta forma, el republicanismo tiene raíces en la antigüedad clásica y ha renacido a finales del siglo XX a partir del trabajo de un notable grupo de historiadores norteamericanos que desde finales de los sesenta han dedicado sus esfuerzos a rastrear los orígenes teóricos de la tradición política-institucional angloamericana en fuentes hasta ese entonces no consideradas. Desde entonces, el republicanismo ha sido reconsiderado y revalorizado a través de las décadas por autores muy diversos procedentes de distintas disciplinas, desafiando la creencia hasta entonces compartida según la cual las principales influencias intelectuales de esta cultura política –referida a la teoría revolucionaria

¹⁷ Gargarella; 1999, pág. 132.

norteamericana— había sido un pensamiento liberal e individualista.¹⁸ Por ello, aunque no parece que sea tarea fácil encontrar un común denominador de las teorías republicanas, sí debemos destacar que en las últimas décadas, una reciente visión común de las teorías republicanas parece no quedarse en esa apreciación individualista del concepto de libertad republicana propuesta por Pettit, cuya intención no era otra que matizar y mejorar el concepto individual de libertad liberal, sino que más bien, las teorías republicanas se presentan como teorías colectivistas que se acercan en algunos de sus puntos a las teorías comunitaristas. Es por ello que a continuación estudiaremos esa visión colectiva del republicanismo cuyos valores fundamentales giran en torno al autogobierno y la ausencia de dominación.

Como asegura Gargarella, a pesar de esta evolución del pensamiento republicano, tampoco es cierto que nos encontremos frente a una situación de indeterminación conceptual radical. Aunque existan elementos distintivos del republicanismo defendido por autores de la época clásica y la actual, se puede distinguir un mínimo común denominador entre todas estas teorías, que también puede observarse en la teoría de Pettit. En ese núcleo común destaca la concepción antitiránica, contraria a toda dominación, del republicanismo. Esta es la reivindicación de la libertad, la ausencia de dominio, y la posibilidad de vivir en un estado de libertad. Es ese estado libre el que va a permitir la grandeza y el crecimiento de la comunidad y, sobre todo, el que va a posibilitar que los ciudadanos puedan perseguir libremente sus propios fines¹⁹, y es aquí donde se empiezan a denotar las conexiones con la corriente comunitarista y su visión colectiva.

Con lo cual, uno de los valores fundamentales del republicanismo es la libertad, pero no el concepto de libertad que defiende la corriente liberal, sino una libertad vinculada a la ausencia de dominación, al autogobierno, contando además con otra serie de valores fundamentales o virtudes cívicas que para el republicanismo han sido especialmente significativos, tales como la igualdad, la simplicidad, la honestidad, la benevolencia, la solidaridad, el patriotismo, la fraternidad, la generosidad, la justicia, entre otros.

De acuerdo con Maquiavelo, por ejemplo, este compromiso con los demás podía llegar al extremo de requerir que cada ciudadano luchase y diese la vida por el bien común. Sólo de este modo —sólo gracias a la presencia de ciudadanos así dispuestos

¹⁸ Gargarella; 1999, pág. 161.

¹⁹ Gargarella; 1999, pág. 163.

hacia su comunidad— la república iba a tener la oportunidad de sobrevivir frente a contratiempos seguros.²⁰ Consecuentemente, el republicanismo concentró sus esfuerzos en desafiar cada una de las principales prácticas y presupuestos de la monarquía, esto es, su jerarquía, su desigualdad, su devoción por el nepotismo, su patriarquía, su patronazgo, y su dependencia. Y frente a ello defendía concepciones nuevas sobre el individuo, el Estado, la familia, y los demás individuos. Es decir, el núcleo común de las teorías republicanas invoca el rechazo de la dominación y la tiranía, y la reivindicación de una idea robusta de libertad. Dicha libertad precisaba, para su sostenimiento, de la virtud de los ciudadanos, y dicha virtud, a su vez, requería de ciertas precondiciones políticas y económicas. Por lo tanto, el republicanismo no solo propuso un nuevo modelo político, sino también un nuevo modelo económico. El republicanismo ofreció nuevas formas de organizar la sociedad basadas en el autogobierno, en la virtud de los ciudadanos, en la solidaridad y en la fraternidad, disolviendo las viejas conexiones monárquicas y presentando nuevas formas de compromiso alternativos y relaciones sociales.²¹

Al comparar las teorías republicanas con las comunitaristas y las liberales se pueden observar evidentes diferencias, pero también ciertos puntos en común. En cuanto a las comunitaristas se pueden vislumbrar ciertas similitudes en tanto que ambas se preocupan de la sociedad en su conjunto, evitando el individualismo propio de la corriente liberal, pero también destacan importantes diferencias. Se podría decir, respecto de las teorías liberales, que, aunque a priori las teorías republicanas se presenten como antítesis de aquellas, en realidad pueden observarse muchos puntos coincidentes, especialmente con el liberalismo igualitario, puntos precisamente discordantes con ideas defendidas por las teorías comunitaristas, y por eso, en cierto modo, podríamos considerar que las teorías republicanas se sitúan a medio camino entre las teorías liberales y las teorías comunitaristas.

En primer lugar, si se examinan las coincidencias entre el republicanismo y el comunitarismo, una vez más, con cierta prudencia, dada las diversas versiones presentes en ambas corrientes, considerando el mínimo común denominador de las dos, encontramos muchas similitudes condensadas en la crítica que ambas corrientes hacen al liberalismo. Por un lado, tanto el republicanismo como el comunitarismo critican el atomismo del pensamiento liberal, por el cual el liberalismo le otorga una importancia

²⁰ Maquiavelo, N. Discursos sobre la primera década de Tito Livio. Buenos Aires: Losada; 2004.

²¹ Gargarella; 1999, págs. 164-165.

desmedida a la autonomía individual sin tener en cuenta otros valores y virtudes cívicas. Además, ambas corrientes comparten una visión distinta a la liberal sobre la libertad. Mientras el liberalismo piensa en la libertad, fundamentalmente, en términos de límites frente a los abusos de las mayorías, y al poder del Estado, intentando evitar de esta manera una tiranía estatal o de las mayorías que atropelle la autonomía individual, y consecuentemente otorga prioridad a los derechos individuales sobre otras causas sociales; el republicanismo y el comunitarismo conciben una libertad más colectiva, que se consigue a través de la ética de las virtudes, por las que se cultivan ciertas virtudes cívicas y se desalientan otras, llamando de esta forma al buen orden político y estableciendo una idea específica de lo que es el bien común. Es por ello que, tanto el republicanismo, como el comunitarismo, rechazan la neutralidad del Estado liberal y abogan por un Estado activista, comprometido con cierta concepción del bien. En definitiva, los principales puntos en común entre el republicanismo y el comunitarismo son un concepto de libertad colectiva relacionado con la defensa de la ética de las virtudes y la reivindicación del activismo del Estado para que abandone su pretensión de neutralidad valorativa y abogue por un bien común determinado.

Sin embargo, pese a esta visión compartida sobre la importancia de la colectividad, los autores republicanos y comunitaristas también encuentran discordancias entre sus posturas. En primer lugar, el republicanismo rechaza ese arraigo con la tradición, la historia y la costumbre, lo que, en contrapartida, el comunitarismo se empeña en defender y perpetuar, pues, según los comunitaristas, estos vínculos históricos han forjado la identidad de la comunidad y de todas las personas que forman parte de la misma, y por eso el pasado debe servir como guía para la toma de decisiones en el futuro. En cambio, los republicanos ofrecen gran resistencia a proyectar la tradición y la costumbre en el futuro, y más bien, se esfuerzan por liberarse de las ataduras del pasado. De hecho, la base vertebradora del republicanismo es su crítica a la institución de la monarquía, una institución que tiene su justificación en la historia y en la tradición. Frente a ello, los republicanos defienden que el derecho de los que viven debe prevalecer ante la autoridad de los muertos, para desvincularse así de la costumbre que los oprime.²²

Por otra parte, aunque tanto el republicanismo como el comunitarismo se resisten a la neutralidad del Estado liberal, hay que matizar que ambas corrientes no lo hacen con la misma intensidad, ni tampoco se refieren al mismo tipo de activismo que exigen por

²² Gargarella, R. *Nos los representantes*. Miño y Dávila; 1995.

parte del Estado. El republicanismo no necesita comprometerse con el respeto de una concepción moral robusta, sino con ciertos valores, en todo caso, institucionalmente circunscritos, todos ellos encaminados al mantenimiento del ideal del autogobierno.²³ Pero como tal, el autogobierno no resulta incompatible con cierta autonomía en la vida privada de los individuos. No se compromete, por ejemplo, el hecho de que los ciudadanos tengan sus propias concepciones del bien, o que elijan sus propios planes de vida, o que decidan sobre la forma en la que se relacionan con los demás, siempre que preserven un compromiso activo con el bien público, con la suerte de los demás y, así, con la suerte de su comunidad. El comunitarismo, en cambio, no se mantiene indiferente frente a estas áreas de la moral, y para estas teorías las elecciones vinculadas con la esfera privada del individuo pueden resultar, en principio, aceptables o reprochables, dependiendo de la moralidad de la comunidad en el que esa persona se encuentre inserto.

Consecuentemente, estos desacuerdos entre las teorías republicanas y las comunitaristas se pueden identificar con acercamientos entre las teorías republicanas y liberales. Estos acercamientos no resultan muy disparatados si pensamos en que la defensa genuina y coherente del ideal del autogobierno, como la que el republicanismo pretende asumir, requiere en definitiva de un compromiso muy fuerte con ciertos derechos liberales tradicionales como el derecho a una amplia libertad de expresión, el derecho a la libertad de asociación, y, en definitiva, todos los derechos individuales de participación política.²⁴ Estas similitudes se estrechan aún más en el caso del liberalismo igualitario, pues, por ejemplo, tanto el republicanismo como el liberalismo igualitario se dedican a formular reformas para las instituciones básicas de la sociedad que se orientan a ayudar a que los ciudadanos tomen mayor control sobre los destinos de su comunidad. En este sentido, en la defensa de una autonomía real del individuo, para los liberales igualitarios como Rawls también es muy importante defender un modelo político democrático, en concreto, un modelo deliberativo de democracia, que implica un obvio y abierto compromiso con la necesidad de crear y defender foros públicos en los que la ciudadanía pueda debatir y ponerse de acuerdo acerca de cómo resolver los conflictos centrales que se presentan en su comunidad.²⁵ De igual forma, para que el ideal republicano del autogobierno pueda llevarse a cabo de forma efectiva es necesario que se dé en ciertas

²³ Gargarella; 1999, pág. 180.

²⁴ Gargarella; 1999, pág. 182.

²⁵ Rawls, J. The idea of public reason revisited. The University of Chicago law review, 64(3), 765-807; 1997.

condiciones de igualdad, evitando la opresión de una minoría y asegurando el mantenimiento de ciertas libertades básicas y derechos políticos de forma igualitaria. En definitiva, es por la idea tan robusta de autonomía especialmente valorada por el liberalismo igualitario, por un lado, y, por otro lado, la idea del autogobierno colectivo para el republicanismo, que para la consecución de ambos ideales resultan ser muy exigentes en sus demandas sobre el Estado, y es esto lo que amplía y profundiza las áreas de coincidencia entre liberales y republicanos.

Pese a sus coincidencias, también habría que anotar las diferencias entre el liberalismo igualitario y el republicanismo, pues pudiera parecer que llegan a superponerse, y no es el caso. Según argumenta Gargarella, ambas corrientes difieren en cuanto al modo en que enfocan la idea de libertad. Como reiterábamos, el liberalismo piensa que para preservar la libertad hay que establecer límites frente a los abusos de las mayorías y frente al poder del Estado. Aunque esta idea resulta particularmente apropiada para describir el liberalismo conservador, ella involucra también, en buena medida, al liberalismo igualitario. En todo caso, podríamos decir que al liberalismo igualitario le preocupa el Estado tanto en sus abusos como en sus malos usos, entendiendo así las omisiones del Estado en la provisión de ciertos bienes.²⁶ De este modo, mientras que el liberal igualitario, y a diferencia del liberal conservador, defiende que la libertad material requiere de una redistribución de los recursos para que exista una igualdad de oportunidades respecto a la elección y la realización de los propios planes de vida, el liberalismo igualitario no se cuestiona que en dicha elección de los planes de vida haya determinados modelos de vida que se incentiven más que otros —ya sea a causa de las derivas del capitalismo o por las preferencias naturales de las personas—, y deja ello a la libre elección de la persona. En cambio, el republicano tiende a defender un control más activo de la ciudadanía sobre las pautas que han de organizar la sociedad, y en este sentido, también puede llegar a incentivar ciertos modelos de vida sobre otros, siempre que estos se acerquen a lo que se considera como bien común, el cual está vinculado con la consecución del pleno autogobierno colectivo y la promoción de una ciudadanía independiente. Pues, en definitiva, para el republicano, el autogobierno colectivo prima sobre la autonomía individual de la persona, a pesar de que a priori ambas puedan conducir a los mismos resultados.

²⁶ Gargarella; 1999, pág. 185.

2.3 Los distintos tipos de democracia. La democracia deliberativa y la democracia agonística

Hemos podido observar cómo encontrar diferencias entre posturas liberales igualitaristas, republicanas y comunitaristas puede resultar complicado, teniendo en cuenta los diversos puntos de vista y perspectivas de los autores que se han pronunciado sobre sus ideales. Resulta más sencillo, por el contrario, identificar aquellas corrientes que han priorizado los valores democráticos y la libertad positiva sobre otros valores.

La filosofía política contempla múltiples interpretaciones de la democracia, y autores de distintas épocas enmarcados en corrientes filosóficas liberales igualitaristas y republicanas, a veces también con ciertos elementos comunitarias, han dado su propia interpretación del ideario democrático de nuestra sociedad, siempre contemplándolo como la mejor forma de gobierno frente a los totalitarismos. Tal y como hizo Coeckelbergh (2023), vamos a distinguir entre dos tipos de democracia, la deliberativa o participativa, y la democracia agonística o radical, e identificaremos algunos autores que secundan ambos tipos de democracia, teniendo en cuenta que ambas tienen un mismo punto de partida, y es que se oponen al modelo de democracia representativa de Platón, donde una élite política elegida por las mayorías gobierna al resto. Sin embargo, ambos modelos presentan importantes diferencias, y reflexionar sobre ellas en este momento nos resultará útil para poder advertir, posteriormente, qué tipo de democracia encontramos en la sociedad digital, o qué impacto tienen las nuevas tecnologías en la democracia de la sociedad analógica tal y como la conocemos.

En primer lugar, la democracia participativa y deliberativa se presenta como una alternativa a la democracia platónica representativa y al gobierno de las mayorías que no contempla voces minoritarias disidentes. La democracia deliberativa es una democracia en forma de justificación y deliberación públicas, y en él se pretende fomentar el debate libre y razonado entre iguales con el objetivo de que se alcance el consenso entre los ciudadanos. Una concepción así de la democracia se puede encontrar, por ejemplo, en Habermas, Rawls, Cohen y O'Neill, quienes creen que hay una conexión entre la democracia y el uso de la razón y la deliberación pública. La democracia participativa aboga por la capacidad de las personas para tomar decisiones políticas, en lugar de delegar este punto a una élite política. Los ideales participativos de democracia se oponen al pesimismo platónico sobre el gobierno de las masas e, influenciados por Rousseau y otros

pensadores ilustrados, tienen más confianza en los ciudadanos ordinarios y en sus capacidades para la deliberación y la participación política.²⁷

Para Coeckelbergh, Habermas y Dewey son dos defensores de la democracia deliberativa. Por un lado, Habermas afirma que la legitimidad democrática no se basa únicamente en el voto o en la representación, sino en la posibilidad de que los ciudadanos participen en un diálogo racional, libre de coerciones, en el que puedan justificar y debatir colectivamente las normas que rigen la vida en común. Su ideal es un espacio público donde los argumentos sean el fundamento del acuerdo. Habermas cree que, mediante la comunicación racional y argumentativa, es posible alcanzar consensos legítimos que respeten los derechos de todos. Este enfoque confía en la capacidad de la razón para generar acuerdos inclusivos, y ve el conflicto más como un obstáculo que como una condición inherente de la política. Aunque reconoce la importancia de la participación ciudadana, privilegia la racionalidad comunicativa como herramienta para resolver diferencias y construir una sociedad democrática estable y justa.²⁸

Dewey, por su parte, defendió una visión de la democracia participativa, educativa y experimental. Para él, la democracia no es solo una forma de gobierno, sino un modo de vida que debe impregnar todas las esferas de la sociedad. Cree que la ciudadanía activa y el debate público son esenciales, pero para que estos funcionen, las personas necesitan una educación cívica sólida, que les permita pensar críticamente, dialogar y tomar decisiones informadas. A diferencia de modelos más elitistas o tecnocráticos, Dewey pone su fe en la inteligencia colectiva y en la capacidad de las personas comunes para aprender de la experiencia y resolver problemas juntos. La democracia, en su visión, es dinámica, siempre en construcción, y requiere instituciones flexibles que se adapten a los cambios sociales. Además, rechaza la separación tajante entre expertos y ciudadanos: aunque reconoce el valor del conocimiento técnico, cree que la deliberación democrática debe incluir a todos, no solo a los más preparados.²⁹

Sin embargo, la democracia agonística o radical se opone a la deliberativa, va un paso más allá y reconoce la importancia de la confrontación política, abogando por escuchar a la pluralidad de voces, se encuentren dentro o fuera de la élite política o de la academia, posicionándose en contra del consenso y a favor del conflicto. Coeckelbergh

²⁷ Coeckelbergh, M. (2023). La filosofía política de la inteligencia artificial: una introducción. Ediciones Cátedra; 2023, pág. 87.

²⁸ Habermas, J. Moral consciousness and communicative action. MIT Press; 1990.

²⁹ Dewey, J. Democracy and education. International Alliance Press; 2010.

(2023) subraya, entre los autores que defienden una visión agonística de la democracia, a Mouffe (1999), Rancière (1999 y 2010), y autores más actuales como Farkas y Schou (2020).

Mouffe defiende una visión agonista de la democracia, contraria a los ideales racionalistas como los de Habermas, sostiene que el conflicto político no puede ni debe ser eliminado, ya que es una expresión vital de la democracia. Mouffe propone transformar el antagonismo (enemigos) en agonismo (adversarios), y rechaza la idea de un consenso universal racional. Cree que todo consenso implica exclusión y que siempre habrá un “nosotros” frente a un “ellos”. Para la autora, el objetivo no es eliminar el conflicto, sino gestionarlo democráticamente y dar cabida a una pluralidad de formas de ciudadanía. Del mismo modo, Rancière critica la democracia representativa y la gestión de lo político por parte de expertos. Considera que nuestras instituciones son oligárquicas y que la democracia verdadera emerge cuando se interrumpe ese orden desigual. Cree en la igualdad radical de las inteligencias y en la capacidad de las personas ordinarias para pensar y actuar políticamente. Para Rancière, la política auténtica nace del disenso y de la irrupción de voces excluidas. Rechaza la idea de que se necesita una élite educada para guiar al resto, defendiendo la posibilidad de autoeducación y la participación directa del pueblo en los asuntos públicos.

Farkas y Schou recogen las ideas de Mouffe y Rancière y las aplican a los desafíos contemporáneos como la posverdad, los bulos y la tecnopolítica. Cuestionan que la democracia pueda reducirse a la razón, la verdad o el consenso. Defienden que la democracia está siempre en disputa y que debe incluir diferentes visiones, afectos y emociones. Advierten que el concepto de “bulo” puede convertirse en un arma política para deslegitimar voces disidentes, y se preguntan quién tiene el poder de definir qué es verdad. En lugar de una democracia guiada por expertos, proponen una más inclusiva y participativa, apoyada en tecnologías digitales que permitan más voces en el debate público.

En conclusión, si ponemos nuestra atención en corrientes de pensamiento que ponen en valor la democracia, surge un debate contemporáneo en el que emergen dos grandes modelos que, aunque coinciden en rechazar una visión de la democracia limitada al voto o la representación, difieren en sus fundamentos. Por un lado, la democracia deliberativa-participativa pone el acento en la razón, el diálogo argumentado y la búsqueda de consensos racionales como base para la toma de decisiones colectivas. Por otro, la democracia agonística-radical resalta el papel constitutivo del conflicto, la pluralidad de

voces, las emociones y la diferencia irreductible en toda sociedad democrática. Mientras el primer modelo aspira a acuerdos racionales, el segundo reivindica el disenso como motor vital de la política. En el fondo, la tensión entre razón y pasión, entre expertos y ciudadanos comunes, entre consenso y conflicto, sigue siendo el eje central que atraviesa y enriquece las discusiones actuales sobre el sentido y el futuro de la democracia. En el próximo epígrafe, siguiendo el propósito de Coeckelbergh, nos preguntaremos en qué medida la sociedad digital ha impactado sobre estos modelos de democracias.

3. LA DEMOCRACIA EN LA SOCIEDAD DIGITAL

Tiene sentido que este análisis sobre la sobre la solidaridad en la sociedad digital comience a reflexionar a partir de las teorías republicanas y comunitaristas y que posteriormente avance para preguntarse sobre su traslación a la sociedad digital. Para poder aplicar las teorías comunitaristas en la sociedad digital, habría que plantearse, en primer lugar, si existe tal cosa como una comunidad digital, y, en segundo lugar, desde el punto de vista de las teorías republicanas, habría que preguntarse si esa comunidad es una comunidad política que tiene capacidad para autogobernarse, es decir, si la supuesta comunidad política digital es también democrática.

En primer lugar, nos preguntaremos si lo que venimos planteando como sociedad digital en abstracto podría ser en realidad una comunidad digital —o comunidades digitales—, en segundo lugar, si la comunidad digital es una comunidad política, y, en tercer lugar, si es también democrática.

Por tanto, el punto de partida sería considerar si existe tal cosa como la comunidad digital. Como ya habíamos anunciado, para que exista una comunidad, en primer lugar, tendrían que poder identificarse determinadas personas pertenecientes a esa comunidad y que se observen ciertas relaciones solidarias entre ellas. Y, respecto a estas relaciones solidarias, se hace necesario concretarlas, pues a priori no resulta muy intuitivo conocer qué tipo de relaciones solidarias son identificables en una comunidad y cuáles no. Es decir, bajo qué nivel de ausencia de solidaridad podríamos concluir que no nos encontramos ante una comunidad. Según Depenheuer, el origen de la comunidad solidaria en la que hoy vivimos se encuentra en el Estado de Derecho, solo que, posteriormente, la organización jurídica de la libertad redujo la solidaridad ciudadano-estatal a su mínima

expresión.³⁰ Pues, no resulta sorprendente que esta dificultad para distinguir la solidaridad como característica intrínseca y necesaria en las relaciones entre los miembros de una comunidad se deba en parte al auge del liberalismo y el pensamiento individualista.

Según Rojas, la comunidad solidaria, para serlo, supone ciertas características de homogeneidad y, por ende, de exclusividad. La homogeneidad describe una determinada relación de igualdad que se encuentra dada y no es disponible para el individuo. En este sentido, sus integrantes comparten ciertas características como origen, lenguaje, género, historia y destino, de las cuales otros no participan. Lo que implica que los integrantes de la comunidad solidaria son más iguales entre ellos que en relación con los otros que no la integran, porque no comparten dichas características. Además, supone una homogeneidad subjetiva, en el sentido de una conciencia de la pertenencia a la comunidad. La homogeneidad implica exclusividad, esto es, supone la existencia de hombres o grupos respecto de los cuales no se presta ayuda o atención. Respecto de la solidaridad, Bayertz concluye que “generalmente entendemos por solidaridad el apoyo recíproco entre personas que se encuentran unidas mediante determinadas características comunes. Se es solidario con hombres cuya historia, convicciones o intereses uno comparte —en contraste con hombres cuya historia, convicciones o intereses uno no comparte”.³¹

Para reconocer a la sociedad digital como una comunidad en este sentido, tendríamos que poder identificar estas características de homogeneidad y de exclusividad. Desde luego, no resulta una tarea fácil, porque nos encontramos con el primer problema, que es el alcance global, o universal, de la sociedad digital, la cual resulta ser una de sus características más importantes y resulta incompatible con la exclusividad de la comunidad. Para salvar este primer problema, dada la singular naturaleza de la sociedad digital, quizás sea más apropiado distinguir los grupos de individuos por saltos generacionales, distinguiendo una generación analógica, formada por personas que no nacieron en la era digital, y la generación digital, pues efectivamente en ella se pueden observar ciertas características homogéneas y exclusivas respecto a las generaciones anteriores. La forma en la que las personas de la generación digital se relacionan entre ellas y con el entorno presenta unas características propias, lo cual también tiene una incidencia clave en la identidad y en la personalidad de los nativos digitales y previsiblemente también influirá en las generaciones futuras. Las nuevas generaciones

³⁰ Depenheuer, O. Solidaridad en el Estado de derecho: Fundamento de una teoría normativa de la distribución. Norderstedt; 2009, pág. 186.

³¹ Rojas; 2019, pág. 863.

hacen su vida en Internet, compran comida y ropa en Internet, buscan trabajo en Internet, y también se embarcan en proyectos profesionales totalmente innovadores en Internet. Hablan con sus amigos de siempre a través de aplicaciones digitales, y conocen a otros tantos —algunos incluso, a su pareja— a partir de ellas, comparten imágenes e información personal con ellos y con el resto del mundo a través de las redes sociales y pasan horas conectados en busca de entretenimiento, información y formación. Estudian en un campus virtual, buscan nuevos hobbies y personas con las que compartirlos, y un largo etcétera.

En este sentido, al destacar estas características propias y exclusivas de la sociedad digital, es interesante observar no solo aquellas tareas de la vida cotidiana que ya se hacían antes y han sido trasladadas al espacio digital, como hacer la compra o relacionarnos con los demás, sino centrarnos en aquellas nuevas oportunidades que brinda la sociedad digital y que no eran posibles ni imaginables para la generación analógica y que han tenido un gran impacto social. Entre tantas, la posibilidad de compartir información, opiniones, intereses, preferencias con personas de fuera del ámbito privado, siendo ahora posible contactar con personas de cualquier parte del mundo. Ello, consecuentemente, ha hecho posible conectar a personas que comparten ciertos intereses comunes, estilos de vida, o determinadas creencias que en la sociedad analógica nunca se hubieran encontrado, y, se podría decir, que todo ello ha propiciado la creación de comunidades formadas por un conjunto de individuos que comparten ciertas características de homogeneidad y exclusividad. Es decir, independientemente de que la sociedad digital, por sí misma, sea una comunidad digital o no, podríamos aceptar que ha dado paso a la creación de comunidades que no se hubieran creado en la sociedad analógica haciendo posible que personas que comparten ciertas características exclusivas y homogéneas contacten y conecten entre sí.

En cualquier caso, respecto a la pregunta inicial, aunque a priori por todos sea perceptible que en la sociedad digital los nativos digitales presentan características comunes respecto de la forma en la que se relacionan entre ellos y con el entorno, e incluso parezca que hablen un idioma propio, diferente al analógico, no parece que queden satisfechos todos los requisitos necesarios para hablar de la sociedad digital como una comunidad solidaria, a pesar de que esos requisitos tampoco estén perfectamente definidos. Pues, en definitiva, resulta bastante difícil asumir que ciertas diferencias intergeneracionales puedan trasladarse a diferencias intercomunitarias, ya que, para empezar, las comunidades no se extinguen por el paso del tiempo —como ocurrirá con la

generación analógica—, sino que precisamente las comunidades se consolidan en el tiempo, trasladando su historia, idioma, y costumbres, de una generación a la siguiente. Además, si la clave para hablar de una comunidad es distinguirse de otras comunidades que presenten características diferentes, tampoco podríamos hablar de la existencia de una comunidad digital y una comunidad física, debido a que, como hemos reiterado en varias ocasiones, el espacio físico y digital se presentan como espacios dinámicos que fluctúan entre ellos, se confunden y se distinguen continuamente, siendo imposible encontrar límites firmes entre ambos. Por otra parte, ocurre que las personas que pertenecen al espacio físico son también las que participan en el espacio digital.

Asimismo, respecto a los vínculos esperados de una comunidad solidaria, aunque puedan observarse ciertos elementos propios de una comunidad, estos no serían suficientes para aceptar que en la sociedad digital se identifica este principio de solidaridad, en la medida en la que, como sugiere Habermas, no se advierten los vínculos comunitarios entre sus miembros, semejantes a vínculos familiares, no se observa una preocupación por el bienestar del otro, ni una forma de vida intersubjetivamente compartida.³² Morente (2021) también comparte la idea de que no existe una comunidad digital, sugiere que en realidad se trata de un “individualismo interconectado” a través de una plataforma de observación y autocontemplación en la que los usuarios, que no ciudadanos, ni deliberan ni deciden sobre aspectos fundamentales, tales como la política interna de establecimiento de estándares de corrección moral, la estructura de la red social o la gestión de la publicidad.³³

Ello nos lleva a la segunda pregunta que nos planteábamos para este epígrafe, sobre si la sociedad digital es una comunidad política. Morente responde a esta pregunta negando tal afirmación y alegando que, si la sociedad civil encuentra su mito fundacional en el contrato social, tenemos que concluir que la sociedad digital no es una comunidad política y, por consiguiente, tampoco podemos pretender que sea una comunidad política democrática, y asimismo adelanta la respuesta a la tercera pregunta. Según argumenta, los usuarios de la sociedad digital no “firmamos” un contrato social, sino un “contrato de adhesión” sobre el que no ejercemos ninguna soberanía, puesto que no podemos modificar ninguna de sus cláusulas. Es decir, los individuos integrantes de la sociedad

³² Habermas, J. *Gerechtigkeit und Solidarität*. En E. Edelstein & H. Nunner Winkler (Eds.), *Zur Bestimmung der Moral*, 291-318, Suhrkamp.Habermas; 1986.

³³ Morente Parra, V. *La libertad de los modernos en la sociedad digital: “el control de los datos os hará libres”*. *Derechos y Libertades*, 45 (2), 199-231; 2021, pág. 217.

digital no deliberamos ni sobre procedimientos ni, lo que es aún peor, sobre la constitución o nombramiento de una autoridad competente de la que emanan las normas conductuales y sanciones.³⁴

Es decir, para esta autora, la sociedad digital no es una comunidad política porque los usuarios no son ciudadanos de la sociedad digital. Los usuarios no tienen que dar su voluntad para que se construya dicha comunidad política, y tampoco han firmado ningún contrato social a partir del cual se asienten las bases y las normas que regirán dicha comunidad. El espacio digital está gobernado por unos gigantes tecnológicos, y el consentimiento de los usuarios no es relevante para el establecimiento de normas que regulen el espacio. Los usuarios son solo eso, personas que hacen uso de un espacio que no les pertenece, porque es propiedad de otros, con lo cual no ejercen ningún tipo de soberanía al respecto, y por eso nunca podrán ser considerados ciudadanos.

A este respecto Morente añade que los individuos han ido cambiando paulatinamente su condición de ciudadanos por la de consumidores y usuarios. En el espacio político de la democracia liberal impera el sufragio universal, sin embargo, en el mercado domina un sufragio “capacitario”, a través del cual el consumidor que compra no solo obtiene un producto o un servicio, sino que “vota” con su dinero la calidad de estos e, indirectamente, la diferenciación adquisitiva de cada individuo. Esta participación desigual manifestada en el espacio público se ha trasladado *mutatis mutandis* a la sociedad digital, replicando y aumentando el esquema de nuestras sociedades occidentales modernas (p. 216). Es por ello que en la sociedad digital se cultiva especialmente la individualidad y se prescinde de vínculos comunitarios y solidarios.

Que la sociedad digital no sea una comunidad política debido a la ausencia de estructuras democráticas no es una afirmación que resulte tan evidente para todos. En sentido contrario, hay voces discordantes que sostienen que Internet se ha caracterizado por abrir nuevas vías de participación democrática. Un autor destacado en la defensa de la naturaleza democrática de la sociedad digital es John Perry Barlow. Perry Barlow es un ciberactivista americano que redactó la Declaración de independencia del ciberespacio en 1996, en analogía con la Declaración de Independencia norteamericana. En esta obra cuasipoética, su autor presenta una visión libertaria de Internet, en la que aboga por una nueva ciudadanía virtual con la que sería posible que los ciudadanos afirmen sus identidades virtuales frente a los poderes estatales, resistiendo a la injerencia del Estado

³⁴ Ibid., pág. 215.

en el ciberespacio. En tono libertario, Perry Barlow (1996) hace una crítica de la democracia representativa y sugiere que la sociedad de Internet podría salvar sus errores. De este modo, reivindica que “los gobiernos derivan sus justos poderes del consentimiento de los que son gobernados. No habéis pedido ni recibido el nuestro. No os hemos invitado. No nos conocéis, ni conocéis nuestro mundo. El Ciberespacio no se halla dentro de vuestras fronteras. No penséis que podéis construirlo, como si fuera un proyecto público de construcción. No podéis. Es un acto natural que crece de nuestras acciones colectivas”.

Por tanto, este autor defiende la idea de que los Estados no tendrían poder para legislar sobre las actuaciones y las relaciones de las personas en línea, y, por tanto, el ciberespacio se regularía por una especie de anarquía en la que el Estado carece de legitimidad democrática y, consecuentemente, Internet seguiría un modelo de gobierno anárquico en el que las personas se gobernarían a través de la autorregulación y el autogobierno.

Sin embargo, el creciente desarrollo normativo y jurisprudencial de las actividades llevadas a cabo en el ciberespacio, que incluye legislación en protección de datos, ciberseguridad, propiedad intelectual, entre muchas otras materias, ha demostrado que efectivamente los Estados sí pueden —y deben— legislar y regular el ciberespacio. Además, como hemos venido sosteniendo hasta ahora, no son solo los Estados los que gobiernan el ciberespacio a través de su potestad regulatoria, sino que también lo hacen las empresas, las cuales se han hecho con el control a través de la acumulación de la información. Por tanto, la Declaración de Perry Barlow resultó no ser más que un deseo formulado por un libertario hace más de 25 años, cuando todavía no podía advertirse el enorme potencial de las nuevas tecnologías.

En una postura más pesimista, también, hace más de dos décadas, el politólogo italiano Giovanni Sartori de alguna forma ya percibió la ausencia de democracia en las estructuras de la sociedad digital. Aunque en su obra no se refiere en concreto a la tecnología de datos masivos, sino, más bien, al medio televisivo, deja abierta la puerta a una futura sociedad digital, cuya amenaza percibía esencialmente en la posibilidad de la construcción del gran hermano digital, por lo que también consideró el riesgo de la vigilancia. De este modo, también hacía referencia a una pequeña élite conformada por empresas, las cuales poseen tecno-cerebros altamente dotados con capacidad para procesar toda la información, lo cual desemboca en una “tecnocracia convertida en

totalitaria” que plasma todo y a todos “a su imagen y semejanza”.³⁵ En este sentido, este autor consideró que la nueva forma de comunicación de masas y las nuevas herramientas de información acaba dañando la democracia de nuestra sociedad no digital, transformándola en una democracia mediática, la cual bautizó como “la sociedad teledirigida”.³⁶

En este momento sería necesario insistir en la distinción de los dos puntos de partida en el análisis del impacto de las nuevas tecnologías sobre la democracia a la que hacemos referencia. Por un lado, se plantea si la sociedad digital es una comunidad política democrática, sobre lo cual nos veníamos decantando por descartar dicha posibilidad debido a la ausencia de elementos comunitarios esenciales y la falta de estructuras democráticas que la gobiernan. Por otro lado, cuestión diferente, en la que nos centraremos a continuación, es el análisis del impacto de las tecnologías de datos masivos y las tecnologías de la información y la comunicación sobre la calidad democrática de la sociedad analógica, es decir, la sociedad física, no digital. En este segundo caso, se plantea si las nuevas tecnologías, desde un punto de vista instrumental, pueden ser herramientas que potencien, o debiliten, la democracia de nuestra sociedad analógica.

Sobre este último planteamiento también hay posturas dispares. Algunas visiones más optimistas han defendido la idea de que las nuevas tecnologías han creado nuevas formas de participación democrática. De hecho, esta era precisamente la misión inicial de Google, la de crear una fuerza social, liberadora y democrática que hiciera accesible la información del mundo. En este sentido, Vázquez Recio (2019) se refiere a Internet y la web 2.0 como un espacio social de expresión creativa donde encontramos innumerables redes sociales que hacen posible nuevos contextos de relación, comunicación y aprendizaje. Así, según refiere, Internet ha logrado algo extraordinario, y es hacer públicos contenidos que hasta ahora solo se reservaban a la esfera privada. Ofrecer nuestra aceptación o rechazo, compartir, difundir, o denunciar contenidos, seguir a un perfil o suscribirnos a un canal o blog, comentar en las redes, etc., suponen la oportunidad de hacer llegar a la humanidad nuestras inquietudes y nuestras convicciones, nuestras rutinas o nuestras experiencias, pero también de asociarnos, organizarnos y crear movimientos sociales que abren multitud de retos y experiencias de aprendizaje. De ello habla como “la democratización de la información”, por la que se ha conseguido romper

³⁵ Barrio Andrés, M. Génesis y desarrollo de los derechos digitales. Revista de las Cortes Generales, (110), 197-233; 2021, pág. 202.

³⁶ Sartori, G. Homo videns: la sociedad teledirigida. Taurus; 1998, pág. 157.

con los intermediarios y aquellos que decidían lo que era publicable o no, lo que era merecedor de ser difundido o no, e incluso, lo que es verdad o no. Ahora, los navegantes han tomado las riendas y son, necesariamente, mucho más activos generando contenidos que crean opinión pública, dado que “los medios digitales, y muy especialmente Internet, aumentan significativamente las posibilidades de participación activa” (p. 96).

En contraposición, una visión más crítica apunta a que estas nuevas formas de comunicación y de participación no implican necesariamente una mejora de la calidad democrática, sino, más bien, lo contrario, pueden tender a una degeneración de la democracia. Además, aunque la democracia en la sociedad digital y en la sociedad analógica consistan en dos enfoques analíticos diferentes, tiene sentido que la visión pesimista del uso de la tecnología en la democracia de la sociedad analógica se explique en gran parte por la ausencia de estructuras democráticas en la sociedad digital, y esta es precisamente la idea que subyace al pensamiento de Sartori. La sociedad digital está gobernada por unas estructuras de poder no democráticas, dirigidas por una élite patronal compuesta por un pequeño grupo de multinacionales tecnológicas, y también por los Estados, quienes se han hecho con el control de los datos personales y las plataformas en las que circulan los datos. Esto significa que las nuevas tecnologías han brindado a las élites la posibilidad de poner en marcha mecanismos avanzados de bloqueo y filtrado con fines de censura o vigilancia que sirven a sus propios intereses, y no los de los internautas, lo cual supone un peligro inminente para la democracia de la sociedad analógica. En este sentido, este poder adquirido supone una reducción de la libertad en nombre de las necesidades de seguridad, los intereses del mercado y las intervenciones gubernamentales.

En esta línea el Relator Especial del Consejo de Derechos Humanos de la ONU en 2011, Frank La Rue, expresó su preocupación sobre el empleo, por parte de los Estados, de mecanismos cada vez más avanzados de bloqueo y filtrado que tenían como resultado la censura y la coartación de la libertad de expresión de los individuos. Asimismo, el Relator Especial aseguró que la falta de transparencia que rodea a estas medidas también hace difícil determinar si el bloqueo o los filtros son verdaderamente necesarios para alcanzar los objetivos previstos por los Estados, y manifiesta la necesidad

de demostrar la proporcionalidad de estos límites y bloqueos a determinadas páginas de Internet.³⁷

Como habíamos vaticinado, Coeckelbergh también se pregunta cómo puede amenazar o apoyar la IA a los diferentes ideales y concepciones de la democracia tal y como la conocíamos. En el debate entre una democracia más deliberativa o agonista, se preguntaba qué rol podría desempeñar la IA para favorecer o perjudicar la calidad democrática de nuestra sociedad. Uno de los principales problemas que identifica es la creación de burbujas de información y cámaras de eco provocadas por los algoritmos de personalización. Estas tecnologías limitan la exposición a opiniones contrarias, refuerzan el sesgo de confirmación y debilitan la posibilidad de una deliberación política racional y pluralista, como la que proponen pensadores como Habermas. Las burbujas de información y las cámaras de eco implican que las personas terminan por escuchar ideas que únicamente reafirman lo que piensan, y no participan en el debate que verdaderamente representa la opinión diversa y plural de la sociedad.³⁸

El autor refiere que las cámaras de eco amenazan la fundamentación epistémica de la democracia deliberativa, participativa y republicana, pues, citando a Kinkead y Douglas (2020), afirma que “los pensadores políticos desde Rousseau y Mill hasta Habermas creen en el poder epistémico, la virtud y la justificación de la democracia, ya que el debate público libre nos permite rastrear la verdad y compartir y discutir una diversidad de opiniones. Sin embargo, las redes sociales, combinadas con análisis de datos masivos, cambian la naturaleza de la comunicación política: en lugar de exponer las propias opiniones en la discusión pública y el escrutinio mediante la radiodifusión, ahora es posible enviar mensajes altamente orientados a muchas personas en todo el mundo, para llevar a cabo una retransmisión selectiva (narrowcasting) con alcance global”.³⁹

A este respecto, el autor también concluye que la IA termina favoreciendo las posturas populistas y aumentando la polarización política. A través de técnicas de procesamiento de datos masivos y sistemas de IA se analizan las preferencias del electorado y se diseñan mensajes dirigidos, lo que puede derivar en difusión de posturas populistas y radicales más que en procesos de deliberación informada. En especial,

³⁷ La Rue, F. Informe del Relator Especial sobre la promoción y protección del derecho a la libertad de opinión y de expresión. Consejo de Derechos Humanos de Naciones Unidas; 2011, párr. 70.

³⁸ Coeckelbergh; 2023, pág. 97.

³⁹ Coeckelbergh; 2023, pág. 99.

Coeckelbergh advierte del surgimiento del llamado “populismo epistemológico”, es decir, el rechazo al conocimiento experto y la glorificación de opiniones no especializadas, impulsado y amplificado por las redes sociales.⁴⁰

Un ejemplo en esta dirección que fue bastante controvertido sobre la cuestionable función democratizadora de las redes sociales la encontramos en el escándalo de Cambridge Analítica. Resumidamente, en 2018, The New York Times, The Guardian y The Observer denunciaron que Cambridge Analítica estaba explotando información personal de millones de usuarios a través de datos suministrados por Facebook para ser después utilizados para manipular psicológicamente a los votantes en las elecciones de EEUU de 2016, donde Donald Trump resultó elegido presidente. Facebook fue investigada por ceder información privada de 50 millones de usuarios y fue condenada por la FTC y SEC a pagar una multa de unos 5.000 millones de dólares.⁴¹ Se pone de manifiesto el alcance del poder de esta multinacional, que, redundantemente, responde a fines de interés comercial, y ha acabado teniendo un impacto, no solo sobre la toma de decisiones en la compra de ciertos productos, sino que ha conseguido imponer modelos de modificación conductual en la decisión de voto de las personas, lo cual resulta en una amenaza directa a la democracia en la sociedad analógica.

Por tanto, el oligopolio que gobierna en la sociedad digital acaba deteriorando la democracia de la sociedad analógica. Una consecuencia directa es que en el seno del supuesto apogeo de la libertad de expresión en Internet y las redes sociales, el uso de estas plataformas y nuevos medios de comunicación han alentado el auge de la cultura de la desinformación y las fake news o bulos, siendo más frecuente el internauta que expresa su opinión en foros y redes una vez que ha alimentado su sesgo de confirmación por la selección algorítmica de la información que se le ofrece, que el que lo hace después de haber consultado información fiable procedente de fuentes contrastadas. Un sesgo de confirmación que, por otra parte, se ve potenciado por ciertos sistemas algorítmicos que identifican las preferencias ideológicas del usuario para ofrecerle un contenido más específico y que pueda interesarle consumir.

⁴⁰ Coeckelbergh; 2023, pág. 101.

⁴¹ 5 claves para entender el escándalo de Cambridge Analytica que hizo que Facebook perdiera US\$37.000 millones en un día, BBC Mundo; 2018, 21 de marzo. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-43472797>; Facebook, multada con 4.576 millones en EEUU por el caso Cambridge Analytica. La Razón; 2019, 24 de julio. <https://www.larazon.es/economia/facebookmultada-con-4576-millones-en-eeuu-por-el-caso-cambridge-analytica-OB24341087/>

A este respecto, en su informe temático de 2021, la Alta Comisionada de Naciones Unidas manifiesta su preocupación por el efecto del uso de la IA y la Big Data en la capacidad de las personas para formar opiniones en el contexto de las redes sociales y desarrollarlas, lo cual acaba afectando al derecho a la libertad de opinión y de expresión. De este modo, reflexiona sobre el hecho de que los sistemas de recomendación de las plataformas tienden a centrarse en obtener el mayor grado de participación posible de los usuarios basándose en la información sobre las preferencias de las personas, así como en patrones demográficos y de comportamiento, lo que se ha demostrado que promueve contenidos sensacionalistas y puede reforzar las tendencias a la polarización.⁴²

Un ejemplo reciente de lo que venimos afirmando lo encontramos en el contexto actual de la guerra entre Israel y Palestina, cuando apenas unas horas después de los primeros ataques del 7 de octubre de 2023 perpetrados por Hamás en Israel, el dueño de X (antes Twitter), Elon Musk, dijo a sus casi 160 millones de seguidores que sería bueno que se informara del conflicto “en tiempo real” a través de dos perfiles concretos. Se trata de perfiles que no pertenecen a medios de comunicación, ni a corresponsales, ni a periodistas desplazados como enviados especiales, sino dos cuentas anónimas con una suscripción de pago en la red social —cuyas publicaciones tienen mayor difusión por un beneficio algorítmico— con antecedentes por difundir bulos. Ante esta situación, el comisario europeo de Mercado Interior y Servicios, Thierry Breton, aseguró que la plataforma de Elon Musk está siendo utilizada para difundir contenido ilegal y desinformación y publicó una carta oficial en la que instó a Elon Musk en un plazo de 24 horas a tomar medidas para limitar estas publicaciones o, de lo contrario, advirtió que se podrían imponer sanciones.⁴³

De los ejemplos relatados se pueden alcanzar dos conclusiones fundamentales. Por un lado, que las redes sociales, a pesar de su aparente fuerza democratizadora que hace posible compartir opiniones a todo tipo de públicos sin intermediarios y sin límites espaciales, también han generado un alto riesgo para el desgaste de la propia democracia, pues han traído consigo el auge de la cultura de la desinformación, lo cual afecta al derecho a la información y a la libertad de expresión, ambos derechos políticos

⁴² Bachelet, M. El derecho a la privacidad en la era digital. A/HRC/48/31, Informe del ACNUDH; 2021, párr. 36.

⁴³ Infantes Capdevila, G. El papel de X y Elon Musk en la desinformación sobre Hamás e Israel: Bruselas amenaza con sanciones. Newtral; 2023. <https://www.newtral.es/elon-musk-desinformacion-x-twitter-israelhamas/20231012/>

directamente vinculados a la participación política y a las garantías fundamentales de las instituciones democráticas. Por consiguiente, en segundo lugar, concluimos que se produce una ausencia total de formas de gobierno democráticas en la sociedad digital, pues los poderes que ejercen el control y toman decisiones sobre lo que se comparte y difunde —así como a quién y cómo se comparte— no son gobiernos que representen la voluntad general, ni siquiera gobiernos autoritarios, son empresas multinacionales que persiguen intereses propios, normalmente vinculados a objetivos empresariales, alejados del interés general. Es decir, no solo no existe una democracia en la sociedad digital, sino que el uso de las nuevas herramientas digitales está degenerando la democracia de la sociedad analógica tal y como la conocíamos.

Entonces, podríamos concluir que, para que la sociedad digital se convierta en una comunidad política digital, sería necesario que los internautas completaran un proceso de toma de conciencia y reivindicaran para sí el espacio digital como un bien común que pertenece a la comunidad digital frente al poder de los gigantes tecnológicos, proliferando un movimiento social fuerte y unido sobre la protección de la privacidad del usuario de Internet para salvaguardar la autonomía personal, y, a su vez, reclamando nuevas formas de autogobierno colectivo. Y no parece que estemos cerca de ese punto. La realidad es que la sociedad digital actualmente presenta una fuerte organización vertical y asimétrica, donde las multinacionales ejercen el control y se encargan de potenciar la individualidad y los intereses privados, gobernando a través de los cauces del mercado, prescindiendo de las garantías institucionales de una comunidad política y democrática. Como respuesta, estas multinacionales se han preocupado de adormecernos sutilmente con una aparente sensación de libertad y de control, así como una permanente disponibilidad en un espacio en el que la opinión de todos cuenta y es susceptible de ser compartida.

4. BIBLIOGRAFÍA

5 claves para entender el escándalo de Cambridge Analytica que hizo que Facebook perdiera US\$37.000 millones en un día, BBC Mundo; 2018, 21 de marzo.

<https://www.bbc.com/mundo/noticias-43472797>

Bachelet, M. El derecho a la privacidad en la era digital. A/HRC/48/31, Informe del ACNUDH; 2021.

Barrio Andrés, M. Génesis y desarrollo de los derechos digitales. Revista de las Cortes Generales, (110), 197-233; 2021.

- Coeckelbergh, M. La filosofía política de la inteligencia artificial: una introducción. Ediciones Cátedra; 2023.
- De Juan Peñalope, J. L. El principio de solidaridad interregional: El principio de solidaridad y la regionalización de los impuestos. Documentación Administrativa, (181), 191-224, pág. 191; 1979.
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1059340>
- Depenheuer, O. Solidaridad en el Estado de derecho: Fundamento de una teoría normativa de la distribución. Norderstedt; 2009
- Dewey, J. Democracy and education. International Alliance Press; 2010.
- Duguit, L. L'Etat, le droit objectif et la loi positive, Paris: Fontemoing, págs. 55 y ss; 1901.
- Facebook, multada con 4.576 millones en EEUU por el caso Cambridge Analytica. La Razón; 2019, 24 de julio. <https://www.larazon.es/economia/facebookmultada-con-4576-millones-en-eeuu-por-el-caso-cambridge-analytica-OB24341087/>
- Gargarella, R. Las teorías de la justicia después de Rawls. Paidós Ibérica; 1999.
- Gargarella, R. Nos los representantes. Miño y Dávila; 1995.
- Habermas, J. Gerechtigkeit und Solidarität. En E. Edelstein & H. Nunner Winkler (Eds.), Zur Bestimmung der Moral, 291-318, Suhrkamp.Habermas; 1986.
- Habermas, J. Moral consciousness and communicative action. MIT Press; 1990.
- Infantes Capdevila, G. El papel de X y Elon Musk en la desinformación sobre Hamás e Israel: Bruselas amenaza con sanciones. Newtral; 2023.
<https://www.newtral.es/elon-musk-desinformacion-x-twitter-israelhamas/20231012/>
- Kant, I. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, en español: Fundamentación de la metafísica de las costumbres, Espasa-Calpe, 83-94; 1967.
- La Rue, F. Informe del Relator Especial sobre la promoción y protección del derecho a la libertad de opinión y de expresión. Consejo de Derechos Humanos de Naciones Unidas; 2011.
<https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2015/10048.pdf?view=1LaRue>
- Maquiavelo, N. Discursos sobre la primera década de Tito Livio. Buenos Aires, Losada; 2004.
https://web.seducoahuila.gob.mx/biblioweb/upload/Discursos_de_tito_livio-1.pdfMaquiavelo

- Morente Parra, V. La libertad de los modernos en la sociedad digital: “el control de los datos os hará libres”. *Derechos y Libertades*, 45 (2), 199-231; 2021, <https://doi.org/10.20318/dyl.2021.6106>
- Peces-Barba Martínez, G. Ética, política y derecho: el paradigma de la modernidad. *Revista De Derecho Público* (61), Págs. 104–130; 2016.
- Rawls, J. The idea of public reason revisited. *The University of Chicago law review*, 64(3), 765-807; 1997.
- Rojas, L. E. Dimensiones del principio de solidaridad: Un estudio filosófico. *Revista chilena de derecho*, 46(3), 845-868, pág. 851; 2019 <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-34372019000300845>
- Sandel, M. J. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press, 1998. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511810152>
- Sartori, G. *Homo videns: la sociedad teledirigida*. Taurus; 1998.
- Sevilla Duro, M. A. El principio de solidaridad interterritorial y su articulación en las integraciones supraestatales. *Revista de Estudios Políticos*, (196), 39–68; 2022, pág. 43 <https://doi.org/10.18042/cepc/rep.196.02>.
- Taylor, C. *Atomism*. *Philosophical Papers*. Cambridge University Press (2), 187-210; 1985.