

Secreto, lenguaje y memoria en la sociedad de la información

Rafael Capurro ■ Raquel Capurro

1.

1 Introducción

Rafael Creo que existe hoy un «malestar en la cultura» (Freud, 1974), con relación a la comunicación digital. Se percibe tanto una euforia en Internet con relación a la posibilidad de *decir todo a todos*, sin límites de espacio y tiempo pero sobre todo de contenidos, como también una inseguridad provocada a nivel del *e-mail* diario por el SPAM y los virus pero también por la influencia cada día mayor de la red digital en todos los aspectos de la vida social. Lo que comenzó con el poder de las grandes compañías de producción de *hardware* y pasó por lo que podríamos llamar el efecto *Microsoft*, es decir el casi-monopolio mundial del *software*, se expande ahora a otros instrumentos en la red, como son en especial las máquinas buscadoras, el efecto *Google* por así decirlo, pero también los *wikis* y *blogs* como representantes de lo que se suele llamar el Web 2.0 o sea la segunda versión de la red con una decisiva orientación de interacción social.

Vivimos en una *sociedad de mensajes digitales* en la que parece haberse realizado aquel sueño de la Ilustración de eliminar todo tipo de barreras o de *censura* impuestas por el poder político y su aliados, el poder militar, religioso y moral. ¿Quién puede enviar mensajes? ¿de qué tipo? ¿a quién? ¿en qué medio? ¿con qué alcance espacio-temporal? ¿con qué posibilidad de que puedan ser o no distorsionadas? ¿con qué formas de ser conservadas? Y, sobre todo, ¿cómo sustraerlas al alcance de quienes no debieran conocerlas sin previo consentimiento de los sujetos que los producen y sustentan? ¿Y todo esto en base a qué regla o programa y con qué repercusiones a nivel individual y social? En una palabra: ¿cuál es el lugar del secreto, en un sentido amplio de este concepto, en la sociedad de la información digital?

Es una situación paradójica si la contrastamos con el siglo XIX y comienzos del siglo XX, es decir con la época de Freud. La ciencia y la técnica son para Freud el meollo de la cultura cuya finalidad es el frenar o delimitar los instintos, en particular la agresión. Ellas nos permiten dominar la naturaleza y organizarnos social-

mente, disminuyendo el dolor de la existencia. En el capítulo 3 de su ensayo sobre el «malestar en la cultura» publicado en 1930 (Freud, 1974), se refiere Freud a los motores, los barcos, los anteojos, el tocadiscos, el teléfono, la escritura, la casa o el evitar inundaciones regulando los ríos como la base de la cultura humana cuyo progreso se paga con la «renuncia a los instintos» («Triebverzicht») (Freud, 1974: 221). La cultura toma el lugar de una moral represiva, a la que él llama «el super-yo-cultural» («das Kultur-Über-Ich») basada en la religión o en mandamientos éticos como «Ama a tu prójimo como a tí mismo» sin preguntarse hasta qué punto un ser humano puede realizarlos dado los instintos del «ello» («Es») y los «problemas del mundo real» («die Schwierigkeiten der realen Umwelt») (Freud, 1974: 267-268). Freud critica una ética, mejor, una moral basada en mandamientos, en contraposición a una basada en la «felicidad del yo» («Glück des Ichs») (*ibid.*). Los efectos de dicha super-moral son las neurosis individuales y colectivas.

Paradójicamente la ciencia y la técnica, el meollo de la cultura, que Freud consideró como «sublimación» («Sublimierung») de dichos instintos se ha vuelto un problema. Es como si las masas que ven a la cultura como algo que les limita sus instintos al final se apropiaran de dicha cultura para realizar sus deseos. Y todo se vuelve al revés: las *elites* sienten un malestar porque ven que el proceso de sublimación y renuncia termina en lo contrario y que la ciencia y la técnica se vuelven, por lo menos en ciertos casos, aliadas de los instintos, algo que Freud no podía prever en el siglo XIX tan creyente en el progreso.

¿Cómo ves tú estos conflictos y en especial cómo ves tú el fenómeno de la delimitación entre lo público y lo secreto así como entre lo público y lo privado? ¿Por qué nos preocupa tanto, a todo nivel, este problema? Naturalmente que el tema del secreto va mas allá de la discusión sobre la privacidad tan virulenta hoy en día. El secreto está conectado al fenómeno de la memoria, individual y colectiva: sólo podemos guardar un secreto si de alguna manera lo fijamos en la memoria para lo cual necesitamos el lenguaje, y, en la sociedad de la información actual, a la memoria digital. Freud trata de este tema también en la obra que comentaba recién y hace una analogía con los sedimentos y edificios en una ciudad en el curso de los siglos indicando al mismo tiempo que el pasado en la vida individual («Seelenleben») no necesariamente es conservado o destruido y en ese sentido la analogía es válida (Freud, 1974: 204).

Raquel. Empezar un diálogo sobre ese tema, me parece interesante. El asunto tiene muchas puntas, por ejemplo, como tú señalas, el de la formulación de diferencias entre lo público y lo privado. Las diferencias hoy aparecen multiplicadas y quizá sea más acertado hablar de los públicos adecuados a cada tipo de comunicación. Si consideramos además la dimensión política de estos temas relativos a la información y al secreto, hemos vivido en los últimos años, en Uruguay, las tensiones sociales derivadas de políticas en donde los archivos secretos de las dictaduras militares, el secreto «militar», han jugado claramente como factor de poder. Siguiendo a Michel Foucault no creo que lo que puede saberse y decirse en una sociedad esté por fuera de esa lucha de poderes que constituyen a la vida social. Los secretos industriales ponen en evidencia el capital que representan ciertos

conocimientos en las luchas competitivas por el mercado. Ya sea como secreto o como censura, el circuito de las palabras ve marcados sus límites epocales.

Pero quiero llevar mi intervención a un campo más restringido, el campo del psicoanálisis, en donde se pone en juego un dispositivo que pareciera otorgar todas las libertades al decir y al recordar de un individuo. Espacio de privacidad en donde se hará público ante el analista y para quien habla aquello que allí será dicho. ¿Qué sucede cuando la única regla de juego es decirle al analizante «Diga sus ocurrencias»? ¿Qué sucede en esa experiencia?

Freud fue sorprendido por la conexión que se establecía entre ciertos recuerdos que afloraban y los síntomas que aquejaban a sus pacientes. Atento a la materialidad del lenguaje Freud advirtió que las cadenas mnémicas obedecían a ciertas reglas que determinaban el uso de las palabras. Estas se condensaban y desplazaban traficando las intensidades libidinales alojadas en ciertas experiencias que calificó de traumáticas. Apostó en un primer tiempo a la resolución por la vía de la rememoración, haciendo una primera ruptura con el campo de la hipnosis. Pronto apareció un primer problema: «Ya no creo más a mis histéricas» confesó Freud en una carta a su amigo Fliess. Recordemos que en la época se decía que «sufrían de reminiscencias». La dimensión fantaseadora se impuso a su consideración. Ellas recordaban no al modo de un archivo objetivo, sino que los recuerdos se recomponían y se mestizaban con la fantasía. Pocos años después se vio sorprendido en su práctica por otra dificultad mayor: el límite de la rememoración y la aparición de un mecanismo diferente, el de la repetición, allí donde no se pone en juego la memoria (Recordar, repetir, elaborar, 1914). No se puede resolver fácilmente este nuevo obstáculo sin plantear una cuestión de fondo: la relación del sujeto con el lenguaje. Esta cuestión no tiene hoy indudablemente el mismo marco de referencia que tuvo Freud. Se hace patente, creo, en tu misma intervención de apertura de este diálogo.

Refiriéndome a ella te preguntaría si el acento contemporáneo puesto en las posibilidades de la comunicación digital no oculta un tipo de relación al lenguaje que por esa vía resulta privilegiado. Más aún, su tecnología ¿no implica la prevalencia de un soporte bivalente que elimina las opacidades y valencias poéticas de las palabras? Las mismas lenguas «nacionales» ¿no ven desdibujarse sus límites a favor de un lenguaje común y empobrecido, de un «inglés» que también paga el costo de esta «fiesta», que alimenta el chat de los jóvenes, en una comunicación en la que se pierden los límites de la escritura, como efecto del lenguaje y de la presencia del cuerpo, como soporte que registra los sonidos y los ritmos de la lengua hablada? ¿No estamos ante una cultura que «positiviza» la relación del sujeto al lenguaje?

Estamos lejos de las teorizaciones de Freud. Sí, pero también estamos lejos de prácticas del lenguaje que, como el psicoanálisis, solo pueden sostenerse en otra concepción de la relación entre el sujeto y la lengua que habita y lo habita. No veo como abordar los problemas de la memoria y del secreto en el psicoanálisis sin señalar este punto de partida. La regla analítica de la asociación libre puede guiar una cura en la medida en que el yo acepta soltar sus riendas y deja vaga-

bundear sus pensamientos. En medio de esa situación emergen recuerdos evocados con ciertas palabras, y no otras, con el sabor, el timbre y el saber de la lengua particular del hablante que allí está. Esos recuerdos, que Freud llamó encubridores, permiten tramitar los entramados libidinales que viajan en las palabras, en sus silencios, en los síntomas que, con su críptico cifrado, señalan vivamente el fracaso de las fuerzas opuestas a la traducción en palabras de las vivencias subjetivas. Freud llamó a esta fuerza operativa y silenciadora, «Verdrängung» y creyó hasta 1914 que bastaba el dispositivo de la asociación libre para que finalmente la rememoración de lo traumático aflorara en el decir. Y bien, no. «Wiederholung»: aquello que no se recuerda retorna, pero no como recuerdo, sino en los actos que transferencialmente ligan analizante y analista. De ahí un atolladero freudiano. ¿Cómo tratarlo?

En el plano social esta pregunta se instaló de otra manera durante el correr del siglo XX. El espanto de los genocidios cometidos, de los actos de barbarie, que afrentaron y afrentan la convivencia, se levantó la consigna de la memoria contra la repetición. Los pueblos que no recuerdan su historia están condenados a repetirla, se ha dicho, y hasta cierto punto podemos acordarlo. Pero... ¿acaso la memoria tiene operatividad respecto a la repetición? Esto requiere un ensanchamiento de la problemática de abordaje.

En la década del 50 varias disciplinas, entre ellas el psicoanálisis, pudieron plantearse la relación del sujeto al lenguaje en el nuevo marco de la lingüística saussuriana. Fue un primer tiempo en el que Jacques Lacan buscó respuesta a esa pregunta freudiana relejendo *La Carta robada* de Edgar A. Poe. ¿La repetición es acaso la simple reproducción de una conducta regida por el retorno de un significante reprimido? Fue la primera posición de Lacan que leemos por ejemplo en 1955: «Nuestra investigación nos ha llevado al punto de reconocer que el automatismo de repetición («Wiederholungszwang») toma su principio de lo que hemos llamado la insistencia de la cadena significante» («La carta robada», *Écrits*: 11).

Sin embargo, los agregados que Lacan fue haciendo a ese texto permiten leer un cambio en su posición. Como lo señala unos años después, lo que está en juego aquí, a lo que hay que dar respuesta «es a la estructura misma de la determinación» del hablante (*ibid.*: 52). Lacan se deja guiar por el ternario que ya propuso en 1953 y que rige su producción teórica: el hablante existe en el imaginario, simbólico y real, registros de sus experiencias, registros – dirá en la década del 70 – que se anudan en cadenas borromeas.

En 1964-1966 la posición de Lacan cambia la acentuación en esos registros: el real, acoplado hasta entonces con el imaginario, es realzado, y pasa a gobernar la teorización entre otros aspectos de la repetición y la memoria. Se atemperera el triunfo de la simbolización y para repensar la cuestión va a lo más «contemporáneo», los griegos.

Relee en la «Metafísica» de Aristóteles el capítulo sobre las causas y emprende «revisar el lazo entre *automaton* y *tyche*», dos términos griegos que incorpora a su explicación. *Automaton*: nombrará al simbólico y *tyche* – entendida hasta entonces como «suerte o fortuna» – la traduce «para nosotros» como «encuentro con el

real». ¿Cómo articular entonces el simbólico de la rememoración con un real ligado a la repetición? La repetición pone en juego «la relación entre dos significantes (que) producen una significación, una carta obligada». Pero ¿qué hacer con esa carta? Algo se impone más allá del significante y sus juegos de sentido, algo que permite al sujeto ver a qué «*non-sense*, irreductible, y traumático está como sujeto, sujetado» (cf. Seminarios del 12.04.64 y 17.06 1964 y sem. 1965).

En esos años Lacan no es el único que se detiene en estos suspensos de la memoria y de la significación. En 1969, Gilles Deleuze publica «Lógica del sentido» y aborda allí tales cuestiones. Un punto de cruce entre ambos: el hilo de resolución lo encuentran en los estoicos.

La perspectiva estoica, tal como la había expuesto Emile Brehier en Francia, sitúa al signo lingüístico como una relación («*conexum*») en el marco de una proposición hipotética. Su lógica introduce un tercer elemento, descuidado por Saussure, que impone distinguir al significado de la COSA, el referente, dirá Charles S. Peirce

La Cosa, tuchanon, es real, está en la red de los cuerpos, nos acontece, como eso que nos ocurre. Pero el acontecimiento – decir lo sucedido – sólo se fabrica como incorporal, y por eso el encuentro por definición es fallido, ya que entre los cuerpos y los expresable se extiende una superficie (DELEUZE). Hagamos justicia a los estoicos, dice Jacques Lacan que supieron con ese término, incorporal, rubricar (*signer*) de qué modo el simbólico está ligado (*tient au corps*) al cuerpo (citado por MV, cf. trad. en litoral) (Radiophonie).

En esta perspectiva, la rememoración fabrica el acontecimiento, la repetición lo hace presente a nivel real y muestra aquello que resiste a la red significante. El desencuentro entre el simbólico y el real es estructural: el imaginario ayuda a fabricar las versiones de un encuentro siempre fallido, siempre.

Pero construir un acontecimiento en el decir está ligado a la temporalidad, y por eso está ligado al suspenso, algo allí está colgado de un gancho, en espera... ¿de qué? Los estoicos decían de un «asentimiento».

Esta operación subjetiva introduce un momento de atraso de la comprensión, de no inmediatez, pues es necesario caer en la cuenta de aquello que escapa a la simbolización, aquello en cuya dirección se ubica el asentimiento. Por ese sesgo – real – algo es enlazado en el simbólico y el imaginario, no como recuerdo, sino como asentimiento a la carta que se ha impuesto.

Mediante el asentimiento, el decir toca al sujeto. Michel Foucault nombra a esta operación subjetivación. Pasaje del sujetamiento ciego («*assujettissement*») a los poderes y saberes a la subjetivación («*subjectivation*»). El psicoanálisis se revela como una práctica de la palabra que por esta vía toca al sujeto.

2 Lenguaje, memoria y red digital

Rafael Si me permites hacer de nuevo el pasaje de lo individual a lo social: un efecto del psicoanálisis freudiano podría concebirse como el deseo de «otorgar todas las libertades al decir y al recordar», como tú dices, en base a un nuevo

medio. Ortega y Gasset indica en su ensayo «Misión del bibliotecario» (Ortega, 1962; Rafael Capurro, 2000) que generalmente se concibe la relación entre técnica y sociedad en el sentido que primero se inventa algo y luego se produce un efecto en la sociedad. Ortega piensa que la relación es inversa: es una necesidad social lo que provoca la búsqueda de una solución (técnica), solución que a su vez se torna en problema. Él lo explicita con relación a la imprenta, viéndola como algo que surge a partir de una necesidad de expresarse individualmente en el renacimiento y culmina varios siglos más tarde en la democracia. «La sociedad democrática», escribe Ortega, «es hija del libro» (Ortega, 1962: 66). Podríamos decir que es una sociedad que experimenta la necesidad de una forma especial de memoria la cual corresponde a una estructura política basada en un contrato escrito, la constitución, en leyes escritas que han de ser interpretadas para aplicarse, y en un sinnúmero de decisiones administrativas escritas, lo cual se vuelve a su vez un problema: la burocracia.

Los orígenes de la red digital que llamamos internet se encuentran en una necesidad social de comunicar todo a todos como la piensan los filósofos de la ilustración con su crítica a la censura concibiendo la utopía de una sociedad con una memoria abierta y accesible a todos, en la cual todos puedan decir todo y recordar todo. Esto se traduce luego, por ejemplo, en las libertades de la generación de 1968 como reacción a la contrautopía del fascismo donde nadie podía decir nada a nadie sin tener en cuenta que eso era un peligro mortal. El fascismo concibe la «sociedad del secreto» desde arriba, con una jerarquía de poder basada en archivos y mensajes administrados por una policía secreta, la *Gestapo* (abreviación de «Geheime Staatspolizei» o policía secreta del estado). Pero también los fascismos de izquierda, el stalinismo por ejemplo, basan su poder en este esquema y liquidan a millones.

No es entonces por casualidad que una máquina que obedece órdenes ciegamente como es la computadora, se transforme paradójicamente en un medio social en el cual se proyecta un ideal de información generalizada, una «sociedad de la información» como contra-dicción a una «sociedad del secreto». Visto así, secreto e información son conceptos opuestos. Pero esta oposición es relativa, ya que hay informaciones en la sociedad de la información digital que quedan restringidas a un grupo. Todo secreto tiene una dimensión social. Nadie puede tener algo secreto concebido desde y para sí mismo. Aquí podríamos pensar en aplicar la crítica de Wittgenstein al «lenguaje privado». En otras palabras, lo que en una sociedad se considera como información abierta a todos o como secreto, es decir, información relativa a un grupo y no accesible a todos, depende de un juego de poder e intereses. Y lo que en un momento histórico era *top secret* se vuelve luego una información banal. La memoria y el recuerdo social están en transformación permanente tanto con respecto al acceso como a los contenidos. Un descubrimiento de Freud fue ver de que modo el mantener en movimiento este proceso produce una «cura» en caso de los bloqueos de recuerdos «secretos» que se manifiestan sólo de forma indirecta, como metáforas y metonimias en el juego informacional del psicoanálisis.

Hablar de secreto e información es por tanto, como tú lo indicas, hablar de y desde el lenguaje como el horizonte en el que forman y transforman los diversos modelos individuales y sociales de memoria e información. Aquí entra el sustento de los significantes como preludio a lo que en la técnica de la red digital es el sustento de un traductor que permite que las distintas computadoras puedan intercambiar mensajes a pesar de hablar lenguajes diferentes. Pensemos en los comienzos del internet, la red ARPANET («Advance Research Projects Agency Network») creada en 1962 por encargo de la US Air Force y realizada por el Massachusetts Institute of Technology (MIT) y el US Department of Defence. De nuevo algo que mucho tiene que ver con información y secreto militares.

A nivel técnico este proceso de información computacional tiene sus origen en dos tipos de transformadores, uno es el «compilador» o traductor el cual es un programa que traduce un lenguaje de una computadora (el «código fuente») a otro lenguaje de otra computadora (el «código objeto») en lenguaje máquina. El otro es el lenguaje «ensamblador» que es el traductor que puede ser leído más fácilmente por un programador humano. El primero está escrito en lenguaje binario de 0/1, el segundo en lenguaje semántico.

Lo que acontece cuando estamos en la red de los cuerpos digitales que llamamos computadoras es, por un lado, un proceso «maquinal» o subsemántico entrecruzado con el lenguaje humano. Desde el punto de vista semántico, la red digital es una máquina gigantesca de repetición donde todo está en espera que alguien piense que lo que está ahí expuesto sea visto como algo relevante es decir como un mensaje en espera de un asentimiento. El sujeto que es así tocado por la información queda sujetado a ella cuando esta se vuelve mensaje y el usuario se vuelve su cómplice.

Podríamos concebir la relación entre los dos lenguajes, el del compilador y el del ensamblador, como la relación que se da entre el lenguaje del cerebro (humano) y el lenguaje consciente semántico. Como buenos cartesianos, tendemos a separarlos, pero fenómenos como los sueños, los actos fallidos, los chistes etc. que Freud descubre desde una perspectiva nueva, muestran que cuando hablamos despiertos o dormidos se entrecruzan (por lo menos) dos lenguajes con sus traductores: uno es el lenguaje de nuestro cerebro (tomado *pars pro toto*, ya que el cerebro es parte de todo un sistema orgánico) y el otro es el lenguaje semántico. La palabra del sujeto está siempre cortada o entrecruzada. El cerebro con sus millares de sinapsis traduce en su lenguaje lo que el habla conciente le dice y viceversa. Es claro que cuando el habla conciente o despierta entra en reposo, el cerebro puede comunicarle sus mensajes de otra forma. Pero todavía sabemos muy poco para comprender como trabaja el compilador cerebral. Ciertamente que lo hace en forma análoga y no digital aunque el modelo digital nos puede ser de mucha utilidad para traducirlo a un lenguaje que pueda ser a su vez procesado por una computadora, con todas las ventajas y desventajas de dicho procesamiento. Tanto la enfermedad de Alzheimer como los diversos casos de lesiones cerebrales muestran hasta que punto el lenguaje cerebral condiciona al lenguaje consciente. En el párrafo final de la clase XVIII de la «Introducción al psicoanálisis» escribe Freud:

Die dritte und empfindlichste Kränkung aber soll die menschliche Größensucht durch die heute psychologische Forschung erfahren, welche dem Ich nachweisen will, daß es nicht einmal Herr im eigenen Hause, sondern auf kärgliche Nachrichten angewiesen bleibt, von dem, was unbewußt in seinem Seelenleben vorgeht (FREUD, 1989: 284).

(Pero la tercera y más dolorosa humillación va a sufrir la megalomanía humana a raíz de la investigación psicológica actual, la cual quiere demostrarle al yo que él no es ni siquiera soberano en su propia casa, sino que depende de escasos mensajes sobre lo que sucede inconscientemente en su vida espiritual (traducción, Rafael Capurro).

Son justamente esos «escasos mensajes» («klägliche Nachrichten») los que pasan del compilador cerebral al ensamblador semántico, dormido o despierto. Por cierto que en este complejo sistema de traducciones todo queda abierto a «traiciones» puesto que lo que es expresado en un lenguaje sólo puede ser referido en el otro con un código diverso. Pero siendo así como ambos sistemas son sistemas del sujeto, hay siempre algo que les es común. Lo que le duele al sujeto y es censurado queda enganchando en diversos códigos, con distintos sistemas de secreto y memoria. En el plano social los sistemas criptográficos son un intento ensamblador de traducir significados informacionales en significantes secretos. Visto así podríamos definir el fenómeno del secreto como el pasaje de un significado expresado en un lenguaje genéricamente accesible o accesible a un género en su modo específico de hablar, a un lenguaje de otro género utilizando para ello un traductor. La red digital ofrece por un lado la posibilidad de poner a disposición de forma infinita todos los significados posibles, pero lo hace sirviéndose de un significante que es parte de otro género, la computadora. Esto hace posible desde el inicio mismo de la sociedad de la información la creación de una memoria accesible solamente a quienes puedan comprender su lenguaje secreto. Creo que esto no es propio de la sociedad de la información actual, sino que caracteriza a toda sociedad humana en tanto en cuanto su habla es desde su propio origen biológico un lenguaje mixto, al que los hablantes están sujetos en el momento mismo en que se conciben como sujetos hablantes y capaces de informar pero también de guardar un secreto.

Raquel Has llevado el tema a aspectos muy interesantes que me plantean el problema de si no le estarías dando una compatibilidad demasiado extensa a lo que sucede en distintos registros que tu llamas «de lenguaje». El asunto de los niveles de lenguajes de la computadora o del funcionamiento cerebral tiene algo en común con la vieja pregunta sobre el lenguaje animal. ¿Hablan, recuerdan? Sí y no. Sí, hay sistemas de signos, a nivel de la máquina y del animal. No obstante son lenguajes que existen fuera de la polivalencia simbólica que se revela en la poética, a la que podríamos considerar como dimensión específica del humano.

Esto nos lleva a prestar particular atención a este su modo de jugar con la polifonía de los sonidos con los que cifra el real y lo convierte, al decirlo, en acontecimiento y/o recuerdo, pero también en fijación virtualmente móvil. Cuando la fijación queda rígida, y constituye un signo, como aquellos cifrados en mensajes

codificados, de máquinas, (como en el semáforo) o de animales (condicionamientos conductuales) y/o de estructuras celulares o genéticas estamos en un sector de preguntas que son diferentes a las que se plantean si no olvidamos la poética del lenguaje. Esta aparece a veces como irrupción loca cuando alguien por ejemplo, le atribuye sentidos incompatibles a los cambios de luces de un semáforo. Ya sea con fines científicos, bélicos – o, a nivel individual, sintomáticos – estamos ante una situación peculiar que plantea su descifrado y su integración o no, al fluir polivalente del decir. Por eso me parece que el concepto mismo de traducción ha de ser considerado más de cerca ya que tal como tu lo usas implica operaciones diversas: de cifrado, de descifrado, pasaje de sistemas de escritura a otros, transcripciones de sonido y por último, pasajes de sentido de una lengua a otra, a lo que propiamente se ha llamado traducción. La rememoración juega con todas estas posibilidades, como lo da a leer la obra de Proust, por ejemplo. Las fallas en el sistema neuronal traen consecuencias para el hablante, pero hay allí una discontinuidad a señalar, así como hay una discontinuidad, un hiato entre lo que ocurre y las versiones que se fabrican sobre ello. Lacan, en 1964, señalaba que no toda la vida pulsional nos es asequible a nosotros mismos, sólo aquello que de la sexualidad pasa «por los desfiladeros del significante». En esa línea la experiencia analítica indica que «todo» no puede decirse y que ese límite es distinto al de la censura o el secreto, pues es un límite de nuestra con-formación misma. Por eso concuerdo en que «una necesidad social de comunicar todo a todos» como la piensan los filósofos de la ilustración con su crítica a la censura sitúa la utopía de una sociedad con una memoria abierta y accesible a todos, en la cual todos puedan decir todo y recordar todo.

De modo más amplio en este nivel se plantea el problema mismo del historiador así como el del testigo. En estos días me encontré con la creación en Uruguay de un «museo de la memoria» que, como sucede con muchos otros creados en el mundo, busca preservar del olvido acontecimientos que han sido traumáticos para una generación. ¿Cómo se sitúa la nueva generación ante aquello que recibe a modo de legado? Toda una cuestión.

También en esta semana leí un artículo acerca de una novela testimonial, *Oblivion*, que ha sido premiada por Casa de las Américas y que fue escrita por una uruguaya, Edda Fabbri, presa durante la dictadura militar desde 1971 a 1985. Entrevistada a raíz del premio, dice lo siguiente:

Siento que este premio que recibo con orgullo y con agradecimiento, me pone en una situación especialmente incómoda. Debo de contestar, o eso se espera de mí, como una escritora y también como una agonista. En tanto sujeto de la historia de mi país, que es también la de este continente nuestro, soy sólo una entre muchísimos. En ese sentido podría contar lo que muchos han contado ya (...) Hoy mis respuestas no son las mismas que dí dos décadas atrás, cuando los presos políticos de Uruguay fuimos liberados al fin de la dictadura. Mi respuesta es hoy «Oblivion», es mi obra. Puedo decir que cada una de las palabras que escribí encierra una verdad, que no mentí. Puedo decir también, y quiero fuertemente creer, que este libro no es fiel reflejo de la realidad, que es invención. No es olvido, es trabajo. No lo dictó mi memoria, lo construyó. Si logré transformar algo de aquel sustrato – y estoy hablando de historia, de carne y

sangre, de gente – en escrituras, tristes piedras, gloriosas, para mi pobre alquimia, otros lo dirán (entrevista publicada en «Brecha», 2-02-07, Montevideo).

Aquí Edda Fabbri abre cuestiones insoslayables en lo que respecto a la memoria, y es la relación a la verdad, o mejor dicho al «decir verdadero», como lo plantean Michel Foucault y Lacan. Una verdad que el sujeto construye con algo que vivió. No es un reflejo, ni es todo. Como la mano no atrapa el agua del río que fluye aunque esté inmersa en ella. Lacan ha señalado esta estructura de anillo, topológicamente llamada toro, como propia del decir humano, siempre con un vacío central, la de aquello que «no cesa de no escribirse», decía. La muerte, el goce, la angustia. Sólo algunas huellas indican la dirección de experiencias que escapan al cifrado y de las que sin embargo no cesamos de hablar.

3 Olvido, censura y secreto

Rafael Con respecto a lo que indicas al final sobre el «decir verdadero» como lo plantea Michel Foucault en su curso sobre la *parrhesía* (Foucault, 1983), creo que es importante ver este tema tomando como contraste la tradición oriental, y en especial la de la China clásica, del «decir indirecto» como lo investiga François Julien (1995) haciendo especial referencia al sabio taoísta Dshuang Dsi (365-290 AC). En otra ocasión he tratado de mostrar la relevancia de esta contraposición entre «decir directo» y «decir indirecto» para la configuración de distintos tipos de sociedades de la información (Rafael Capurro, 2006). Lo que dice Lacan sobre la relación entre la mano y el agua del río expresa la relación taoísta con la naturaleza como un proceso («dao») en el que estamos inmersos y que «alimenta la vida» como dice Jullien (Jullien, 2005). El «vacío central» es justamente lo que no podemos decir directamente, y que como tal queda secreto pero manifestándose al mismo tiempo en experiencias aparentemente tan contradictorias como el goce y la angustia. El «decir indirecto» corresponde a lo que aludes al comienzo cuando hablas de la «polifonía semántica» como algo específico del hablar humano.

Los distintos tipos de rigidez y de variabilidad en el caso de la codificación computacional o en las estructuras genéticas es un tema en el que recién estamos entrando cuando intentamos por ejemplo interpretar los procesos biológicos con categorías de comunicación de mensajes o de trasmisión de información codificada. La variabilidad semántica del lenguaje humano es evidentemente de otro carácter que la que tiene lugar a niveles de procesos biológicos o en el caso de animales no humanos. Es como si en el caso humano la evolución hubiera dado un salto genético habiendo un vacío en el proceso de codificación y decodificación el cual paradójicamente no es decible con el código que lo posibilita. Si no existiera este vacío no nos sería posible hablar sobre dicho código atribuyendo a signos aparentemente fijos un sentido «loco».

Como tú dices, es importante hacer una diferencia entre lo que no se puede decir y permanece secreto pero que va pasando por los diversos significantes o en

la manera del «decir indirecto» y el concepto de secreto asociado a la censura. Además está también el concepto de privacidad tanto en el sentido de poder disponer libremente sobre lo que quiero decir a otros como el de impedir a que otros entren en el espacio privado. Cuando los filósofos de la ilustración hablan de libertad de censura y en el siglo XIX de libertad de prensa se refieren, como tú dices, al concepto de secreto como algo impuesto por un poder que me obliga a no poder comunicar algo que querría que otros supieran. La necesidad social de poder comunicar todo a todos surge como utopía informacional en este contexto. Pero al mismo tiempo hay límites de este deseo social que se manifiestan por ejemplo en la necesidad de mantener secretos diversos tipos de conocimientos como los llamados secretos de estado o también los secretos de una empresa que protege su saber frente a la posibilidad de que sus productos sean copiados por los competidores.

En estos y otros casos ubicamos el concepto de secreto en el ámbito de poder el cual también pone límites (variables) a la utopía del poder comunicar todo a todos. Creo que estos límites no son sólo un problema de censura sino también que están dados por el carácter esencialmente limitado de la comunicación humana. Traducido en términos de la teoría de sistemas del sociólogo Niklas Luhmann esto quiere decir que todo sistema psíquico o social es necesariamente limitado en cuando hace una diferencia entre un mensaje como oferta de sentido («Mitteilung»), la selección de sentido que tiene lugar («Information») y el intergrar dicha selección en la comprensión del sistema («Verstehen»). Estos tres momentos constituyen, según Luhmann, el concepto de comunicación. Todo sistema opera entonces en base a un saber que sólo le es posible comunicar en forma limitada, habiendo siempre un desequilibrio entre la oferta de sentido y la selección. En el contexto que discutimos ahora podríamos decir que toda información entendida como selección de sentidos posibles de un mensaje implica una relación a lo que queda como no elegido y por tanto oculto o secreto aunque potencialmente capaz de ser comunicado en la medida en que el proceso continúe, naturalmente sin posibilidad de una comunicación de todo a todos.

Por otro lado el desarrollo actual de la red muestra la inmensa atracción de esa máxima ética: «¡Comunica todo a todos!» que se transforma en un imperativo moral y conduce al desarrollo de los movimientos sociales en la red discutidos hoy bajo el término de Web 2.0. Dichos movimientos que comenzaron con listas de mensajes y *chats* se transforman ahora en grupos de todo tipo en el que los integrantes se reúnen en torno a un interés común, intercambiando todo tipo de mensajes multimediales en torno a un *blog*, construyendo un *wiki*, o intercambiando videos en *YouTube*. Esto se expresa también en el campo de movimientos políticos de todo tipo y color así como grupos al margen o en contra de la legalidad como son por ejemplo los de pornografía infantil.

Creo que tendríamos que profundizar la relación entre secreto y memoria tomando como hilo conductor los tres sentidos de secreto que vamos elaborando, es decir:

- 1) secreto como dimensión de lo decible sólo indirectamente,
- 2) secreto como lo reprimido por procesos de censura y
- 3) secreto como lo que pertenece al campo privado.

Esta diferenciación tiene tal vez la desventaja de ensanchar demasiado el contenido intencional del concepto de secreto, sobre todo en el caso de la tercera definición que tiene relación con lo íntimo y confidencial. En Alemania se discute actualmente el caso de un periodista que hizo público un escándalo valiéndose de informaciones secretas en el sentido legal de secreto de estado ¿Tiene el estado derecho a obligar al periodista a denunciar a su informante? La *Corte Constitucional Alemana* («Bundesverfassungsgericht») se pronunció a favor del periodista impidiendo que al estado le sea permitido allanar el escritorio del periodista u obligarlo a delatar a su informante. La posibilidad de allanamiento se da sólo en caso que haya hechos específicos que indiquen que la persona que tiene conocimiento de dichos secretos haya voluntariamente querido hacerlos públicos. Naturalmente que el juicio de si se da esta situación o no queda a su vez a cargo de un juez. Pero en principio lo confidencial permanece confidencial posibilitando que algo secreto pero de interés público se haga público. La libertad de prensa no es menos esencial a la democracia que la protección de los secretos de estado. Ambos derechos se condicionan y limitan mutuamente. Este ejemplo muestra también lo que puede suceder cuando el estado guarda sus secretos de tal modo que un decir verdadero como el de Edda Fabbri sólo sale a la luz cuando el poder estatal es limitado.

En este punto sería interesante introducir una reflexión sobre la diferencia entre memoria individual, memoria colectiva y memoria cultural como lo ha trabajado Aleida Assmann (A. Assmann, 1999) y su esposo el egiptólogo Jan Assmann quien ha hecho estudios profundos sobre lo que podríamos llamar la sociedad de la información en el Egipto faraónico (J. Assmann, 1991). La memoria individual la describe Aleida Assmann como abarcando la memoria episódica, la semántica y la motórica. La memoria colectiva se refiere a experiencias de una comunidad. Esta última fue analizada extensamente por Maurice Halbwachs (1925/1985). Una diferencia interesante es la que introducen Aleida y Jan Assmann con el concepto de memoria cultural la cual está basada no en el proceso limitado de recuerdo de una comunidad y una generación sino que se extiende a largos períodos y se sostiene en base a medios e instituciones, especialmente en forma de ritos, edificios, monumentos dándose tanto en culturas orales como escritas, cuyo estudio Régis Debray llama «mediología» (Debray, 2000). Naturalmente que el proceso de memoria va unido al del olvido ya que, como lo veíamos en el caso del concepto de comunicación elaborado por la teoría luhmanniana, toda memoria es producto de una selección de acuerdo a criterios del presente. En el caso que dicha selección se base en una censura debido a una supuesta culpa relacionada con lo acontecido, hablamos de represión («Verdrängung») (A. Assmann, 1999).

El conservar un secreto («Geheimhaltung») es, como lo indica Hemma Boneberg (1999) una estrategia de la evolución en el sentido de una máscara o un

camuflaje que impide que los competidores en el campo de la alimentación o la reproducción puedan sacar provecho del otro. En el humano se produce un proceso de segundo grado para conservar un secreto en base a signos que representan lo ausente en lo presente, haciéndolo al mismo tiempo patente. En otras palabras un signo secreto patente está codificado en forma doble. Boneberg nombra a las siguientes estrategias para conservar un secreto en forma «esotérica» y «exotérica» las cuales provocan la curiosidad y el deseo de quienes están excluidos, dando lugar a un proceso de des- y encubrimiento:

- la doble codificación semántica en palabra e imagen la cual hace posible dividir a la realidad entre una realidad visible y una invisible,
- las iniciaciones e introducciones,
- los soportes informacionales no controlables tales como sueños, visiones, oráculos y todo el campo del ocultismo y lo esotérico,
- historias no comprobables,
- rituales mágicos,
- cultos secretos,
- estructuras jerárquicas,
- transformación de lo desconocido a innombrado como «secreto»,
- autoreferencias.

Boneberg contrapone a estas formas un tipo autoreflexivo de mantener secreto que «sabe lo que hace» en tanto transpone el proceso de ocultamiento y desocultamiento al plano individual (Boneberg, 1999: 462). Estamos en el campo del saber y querer callarse en determinadas situaciones. Lo cual nos lleva una vez más a las preguntas de ¿quién dice o no que cosa a quien, en qué situación, con que razones etc.? De acuerdo a Jan Assmann, la sociedad de la información en el Egipto antiguo vivía bajo el «horror de olvidar» o bajo el imperativo «¡tú no debes olvidar!» (Assmann, 1991: 182, 193). Era la casta de los sacerdotes y la institución del templo como libro o memoria la que hacía posible la diferencia entre los incluidos y los excluidos. Podríamos discutir la tesis que secreto y memoria, vistos en esta perspectiva amplia semántica e histórica, son algo específicamente humano en tanto que en ellos se juega un proceso de velamiento y develamiento de segundo grado, es decir codificado y reflexionado lingüísticamente.

Raquel Retomo algunas de tus incursiones: «es importante – dices – hacer una diferencia entre lo que no se puede decir y permanece secreto pero que va pasando por los diversos significantes o en la manera del «decir indirecto» y el concepto de secreto asociado a la censura». Sí, acuerdo contigo y agrego una complejidad más: lo que permanece secreto es algo que se supone inscripto en algún sistema de escritura o codificación. Esto es a diferenciar de aquello que se experimenta y no tiene inscripción. Hay experiencias centrales que no pueden decirse, y no por ser secretas ni por estar reprimidas, sino porque no hay manera de inscribirlas: supongo que a ello alude Wittgenstein al final del «Tractatus». Quedar

mudos ante la muerte no es quedar con un secreto, ni ante algo reprimido sino ante la imposibilidad de decir. Todo lo que allí se diga no anulará ese vacío, el decir indirecto le hará borde pero no creo que pueda llamarse a eso que no se puede decir un secreto, salvo en forma metafórica. Creo que estamos, como decía Wittgenstein, dándonos de cabeza contra los muros del lenguaje. Esto da el marco del decir. Su límite.

Rescato contigo el valor del decir indirecto y recordé a propósito el libro de Leo Strauss sobre «La persecución y el arte de escribir», en el que analiza los procedimientos alusivos de Maimónides para hacerse entender por quienes quería hacerse entender y quedar opaco para los demás (Strauss, 1989). Quienes hemos vivido situaciones de persecución política sabemos que la alusión se vuelve en esas circunstancias un refinado método de astucias para hacer llegar un mensaje a ciertos destinatarios y no a otros.

El darle la palabra a un analizante, supone darle un lugar a una verdad que está ahí, sin que sepamos qué dice como algo «casi-inolvidable» (Allouch, 1998) para que al fin pueda descansar en paz. Cuando Freud habla de la represión, fundamentalmente habla del retorno de lo reprimido, por ejemplo en los síntomas. Vale decir que en lo reprimido puja por hacerse saber, una cierta verdad del sujeto. En este sentido el retorno de lo reprimido indica algo que no puede olvidarse. Hay como un exceso. Los griegos, según Marcel Destienne, distinguían un buen olvido de un mal olvido. Un buen olvido, para calmarnos del dolor, «*Lethé* acompaña a *Eros* y al dulce placer de las mujeres» y un olvido tanático, olvido negro, mortífero.

El mensaje críptico a leer en sueños y síntomas no debiera instalarse como un imperativo de recordar ni de abolir el secreto, lo que sólo serían nuevas imposiciones superyoicas: «Hay que decirlo todo, recordarlo y confesarlo todo». Si así ubica el analista la regla de juego, bien merece las críticas de Foucault cuando observa la puesta en funcionamiento en el siglo XIX del dispositivo de la sexualidad como dispositivo de confesión y cuando considera que el psicoanálisis sería su última producción. Pero si como psicoanalista hago mía la crítica foucaultiana, diré que se trata en la experiencia del análisis de esos juegos de verdad que el mismo Foucault señala y en parte toma de Wittgenstein. Esos juegos en el análisis tienen reglas, que no son de revelar lo secreto ni de ser sinceros, sino de decir las ocurrencias del momento. Ese juego, señala Jean Allouch (1998), abre también la puerta al engaño, a la imaginación, a los recuerdos, etc.

Creo que recortamos así una pregunta acerca del estatuto del secreto, ya sea individual, familiar, político, militar, industrial, etc. Hay archivos secretos. Aquellos a los que no se llega fácil (Derrida, 1995). También los archivos se depositan allí donde la memoria falla. Estos no exigen el secreto. Lo secreto es activamente puesto aparte por alguien. Es un dispositivo de exclusión. Cuando alguien habla y se le hace presente un secreto que no quiere decir, lo que ocurre a menudo es que enmudece, pues todo su flujo asociativo queda enlazado a ese secreto. Por eso en un análisis el secreto trampea la regla de juego. «Diga lo que se le ocurra».

Ahora y con estos rodeos llego a tu propuesta: «Creo que tendríamos que profundizar la relación entre secreto y memoria tomando como hilo conductor los tres sentidos de secreto que vamos elaborando, es decir:

- 1) secreto como dimensión de lo decible sólo indirectamente,
- 2) secreto como lo reprimido por procesos de censura y
- 3) secreto como lo que pertenece al campo privado».

Esta diferenciación tiene tal vez la desventaja de ensanchar demasiado el contenido intencional del concepto de secreto, sobre todo en el caso de la tercera definición que tiene relación con lo íntimo y confidencial».

Y llego a la conclusión que está 1. el decir indirecto; 2. el retorno de lo reprimido 3. y el secreto que se instaura en la esfera pública o privada. Como verás me inclino a no seguirte en esa ampliación del concepto de secreto.

Quisiera detenerme por último en la censura tal como se instaura en la esfera pública, por ejemplo, la censura de lo que se escribe. La censura aparece como un movimiento de tachadura que deja ver aunque más no sea por los blancos que instaura en los periódicos como señalaba Freud, una operación en la que algo es puesto afuera. Freud no identifica censura y represión.

Respecto al meollo del asunto quiero enfatizar desde el punto de vista en que estoy colocada 1. la riqueza y complejidad de las relaciones del hablante a la lengua que lo habita y el riesgo de reducir esa complejidad.

2. Una forma de incurrir en ese riesgo sería alimentar la utopía de que todo puede decirse en la red, y en los encuentros virtuales. Rescatar pues el decir de los cuerpos vivos y presentes que disponen también de esta vía para entrar en comunicación.

3. Respecto a la relación memoria secreto: creo que acentuaría su estrecha conexión con los poderes en juego cada vez, que se traman con los saberes de la época. Los historiadores están concernidos en forma particular por esta cuestión de lo que se selecciona y se silencia al hacer historia, así como cada persona cuando historiza tramos de su vida. Pero lo que se silencia no necesariamente se convierte en secreto.

4 Memoria y secreto

Rafael Concuero contigo en que es más correcto definir al término secreto como algo que se instaura en el interfaz de lo que en una sociedad se considera como privado y público, siendo estas categorías de segundo orden, es decir que no son propiedades de algo (un texto, una foto, un evento de cualquier tipo) sino algo que se les atribuye en un juego social. La diferencia entre lo privado y lo secreto hace relación a algo que se quiere activamente impedir que otros tengan noticia. En un sentido todavía más estricto podríamos añadir que la razón de mantener algo secreto es que su conocimiento por terceras partes puede ser de daño (directa o indirectamente) para quien lo custodia. Además podríamos dis-

tinguir tipos de secretos de acuerdo a su contenido y el estatuto de la persona o el grupo que lo custodia, como ser por ejemplo el secreto de estado. Finalmente habría que analizar no sólo la relación entre secreto y lenguaje sino también la atribución de la característica de secreto a todo tipo de objetos y de relaciones entre los mismos. Todo un cosmos que ensancha lo que se suele llamar criptología, un término que relaciona lo oculto (*kryptós*) con el lenguaje (*lógos*) y alude a las técnicas para ocultarlo.

El campo semántico del idioma griego ofrece términos muy cargados de historia como el de misterio (*mystérion*) y místico (*mystikós*) que alude a algo que se cierra, como por ejemplo cerrar los ojos, así como al silencio (*sigé*) relacionado con cerrar la boca (*muán*), así como con el silencio (*hesychía*) y ek abstenerse de juicio (*epoché*), siendo estos términos utilizados en su mayoría en un contexto místico o mítico (Mortley, 1986). Lo oculto o «no-abierto» (*ádelos*) es un término relacionado con el de verdad (*alétheia*) en ek sentido de lo «des-velado». Lo indecible (*árreta*) está relacionado con lo obsceno (*apórreta*) así también como con lo que no se debe decir antes de tiempo (*aprórreta*). (Ver el comentario de (Panno, 2005: 73) al texto de Platón (Leg. 968e) así como el de (Mortley, 1986: 15) al texto de Platón (Soph. 238 C) sobre la imposibilidad de decir (*árretos*) lo que no es (*me ónta*).

El latín tiene términos como *occultus*, *abditus*, *reconditus*, *tectus*, *latens*, *arcanus*, *secretus*, *clandestinus*, *furtivus*, *tacitus*, *mysterium*, *silentium*. La red semántica tiene a su vez diversas connotaciones de acuerdo al ámbito en la que se la ubica, como ser el ámbito político, religioso, económico o el de las relaciones personales y, mas específicamente, sexuales. Con esto entramos en el campo de la vergüenza y del pudor es decir de lo que los griegos llamaban *aidós* que abarca desde lo sexual hasta lo religioso mostrando su relación y tensión.

En alemán el adjetivo *geheim*, de donde se deriva el sustantivo *Geheimnis*, un término que se usa tanto en el sentido de secreto como de misterio, tiene su raíz en el sustantivo *Heim* que significa hogar, es decir un lugar conocido y en el que uno tiene confianza. De ahí el título (antiguo) de *Geheimrat* o «consejero de confianza» así como el significado de algo que es «de mucha confianza» o secreto, siendo el «secretario» – en alemán se usa este término (*Sekretär*) desde el siglo XV, derivado del latín de la Roma imperial – alguien encargado de la correspondencia (de un príncipe) sobre la que debe guardar discreción (*consiliarius intimus* o consejero privado). También se utiliza en alemán el término *Sekret* (secreción) como *terminus technicus* en medicina en el sentido de una sustancia que es separada o segregada del organismo por una glándula o una herida.

En un artículo sobre «los límites del mostrar público» el filósofo alemán Wolfgang Wunden indica que el primer gran tratado sobre el tema de la protección del secreto fue escrito por Domingo de Soto (1494-1560) un dominico nacido en Segovia, confesor de Carlos V, teólogo en el concilio de Trento y profesor en Salamanca, titulado «De ratione tegendi et detegendi secretum» («Acerca de las razones para proteger y hacer público un secreto») (Salamanca, 1541) (Wunden, 1995). Para Domingo de Soto es un pecado mortal violar un secreto de una persona sin causa justificada pero es un pecado menor que matar y cometer adulterio pero

mayor que robar. Desde esta perspectiva Soto pone al secreto por encima del respeto a la propiedad material lo que, según Wunden, se puede explicar teniendo en cuenta la situación social de una época en que se vivía en lugares limitados con la posibilidad de control mutuo. Soto trata en especial el tema del *secretum commissum* o sea de algo que ha sido encomendado como secreto siendo así que en determinadas circunstancias la promesa de guardarlo puede y debe ser violada, como por ejemplo en caso que dicha información no dañara el buen nombre de terceros o cuando fue un deber moral el violar dicho secreto como por ejemplo cuando alguien que aspira a un puesto público para el que se requieren cualidades morales excepcionales da la impresión de ser «limpia» sin serlo. De acuerdo a Wunden el *secretum commissum* se contrapone al *secretum naturale* el cual está relacionado a la protección del buen nombre y del honor. Para guardar este secreto no es necesario contar con la promesa de otra persona. El deber de respetarlo se basa en que nadie debe daño a otra persona si razón.

De acuerdo a Wunden la concepción del derecho a un ámbito personal secreto o a lo que hoy llamamos la esfera privada es de carácter reciente, pero también un predecesor en la obra del cardenal jesuita Juan de Lugo (1583-1660) «De justitia et jure» (1642). Para Lugo los secretos privados son un bien a proteger fundado en los mandamientos de no dar falso testimonio y no robar. Es Dios mismo quien los resguarda incluso de los ángeles. El secreto es visto como un bien en sí mismo y una propiedad. Si robar algo material es pecado, cuanto más robar algo espiritual. Según Wunden, es esta la primera vez que se fundamenta una concepción de la protección del secreto independientemente de si éste causa un daño o no. Lugo menciona dos tipos de secretos. En primer lugar cuando las personas dan mucha importancia a guardar para sí mismas conocimientos de cosas de gran importancia y en segundo lugar cuando dan mucha importancia a conservar conocimientos para sí mismos que otros nos tienen. Sobre el tema de la «mucha importancia» se refiere Lugo cuando trata del secreto postal. ¿Se puede violar dicho secreto? Lugo trata dos casos en que es moralmente permitido: primero cuando se tiene conocimiento de algo malo y oculto sobre otra persona, siendo obtenido de forma correcta y en segundo lugar cuando no se lo obtiene de forma correcta por ejemplo abriendo una carta. En este último caso las razones para violar el secreto deben ser mucho mayores. En otras palabras, Lugo, por primera vez en la historia del pensamiento occidental da un valor eminente al secreto en el marco del respeto a la dignidad humana, algo que, según Wunden, se ha perdido de vista en la sociedad de los medios actual (Wunden, 1994: 178). Esta concepción de un ámbito privado perteneciente al núcleo interno del ser humano es cuestionada por Michael Nagenborg en su estudio sobre el concepto de privacidad (Nagenborg, 2005). De acuerdo a Nagenborg el derecho a la privacidad, que él ubica dentro de una «cultura de lo privado», tiene lugar sólo cuando se pueden dar razones fundadas para mantener la distancia de terceros. Privacidad significa «la posibilidad de retirarse de la sociedad por un cierto tiempo. Esto sólo es posible cuando existe la libertad para hacerlo» (Nagenborg, 2005: 205).

En el libro al que haces alusión, Derrida opone «el principio de archivo» – un término que proviene del griego *arché* es decir principio o fundamento – a lo que Freud llama el «Todestrieb» o «la pulsión de muerte». El archivo es, por un lado, algo que niega la muerte y el olvido. Los archivos son instrumentos de recuerdo, lo que los griegos llamaban *hymponnema* (Thiel, 1993), un término relacionado con «recuerdo» (*anamnesis*) en el sentido de un remedio (*pharmakon*) contra el olvido. *Hymponnema* es algo que sostiene al recuerdo, un signo casi insignificante. Platón sueña, como lo indica Detlef Thiel (1993: 201), con una memoria sin signos, es decir sin suplementos materiales como algo opuesto a ese otro sueño filosófico que sería el de una memoria materializada absoluta. La sociedad de la información digital actual tiende hacia el segundo tipo de sueño en el momento mismo en que diluye a la escritura permanente basada en la técnica de Gutenberg en una escritura virtual y, más aún, en una conjunción con la oralidad digital en la sociedad de los mensajes digitales, como si el mito egipcio del dios Theut, el inventor de la escritura como lo relata Platón en el «Phedro», se identificara finalmente con su *pendant* griego, Hermes, el mensajero de los dioses. Los archivos son instrumentos de memoria, pero también, como lo indica Derrida, la muerte es un ángel anárquico que destruye tanto al mensaje como a su archivo. La muerte es «el mal de archivo». De acuerdo a Derrida, el concepto clásico de ciencia (*epistémé, teoría*) no estaba relacionado al de archivo, sino que esta conexión resulta de la tecnología moderna la que inventa constantemente nuevos medios de archivo, pero cada uno de ellos determina la estructura de lo que es archivable y con ello también de lo que puede guardarse como secreto.

Tu dices que el secreto es «un dispositivo de exclusión» y concuerdo contigo si tomamos esta definición con toda la ambigüedad del término exclusión. En Europa y en especial en Alemania existe una legislación muy estricta en todo lo que se relacione a la protección de la privacidad de los datos personales, a su «exclusividad» por así decirlo, algo que justamente va perdiendo su sentido en el momento en que dichos datos son digitalizados, archivados y accesibles en la red digital. Este derecho a la privacidad informacional incluye tanto la parte activa de disponer libremente sobre qué datos personales quiero comunicar a otros o no, como la parte pasiva de tener conocimiento sobre qué datos los otros, y en particular el estado, obtiene y archiva sobre mí, excluyéndome de dicho conocimiento. El fundamento ético de este derecho a lo que podríamos llamar la exclusividad informacional es la autonomía del individuo tal como la concibe la filosofía occidental especialmente desde la Ilustración pero con raíces en la metafísica griega del sujeto como sustancia (*hypokéimenon*) y espíritu (*nous*) y la tradición judeocristiana del alma inmortal.

No es fácil encontrar un lugar común que acoja a esta visión del ser humano que afirma la dimensión invaluable, es decir la *dignidad* del ser humano individual, junto a, por ejemplo, la tradición budista de la «negación del sujeto» (Rafael Capurro, 2005) o tradiciones africanas con la primacía del grupo sobre el individuo (Rafael Capurro, 2007). Recién la «Declaración Universal de los Derechos Humanos» surgida luego de los horrores de la Segunda Guerra Mundial

ofrece un marco semi-legal para poder discutir teórica- y prácticamente sobre lo que significa e implica el respeto mutuo en relación a una dimensión que es en cierto sentido secreta o no-decible plenamente y las que tú te referías aludiendo a la frase de Wittgenstein «De lo que no se puede hablar, sobre eso se debe callar» («Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen») (Wittgenstein, 1984: 7) haciendo una diferencia implícita entre un «hablar de» («sprechen von»), o sea un hablar no-objetivante sobre aquello que queda oculto por no ser desvelable sino indirectamente, y un «hablar sobre» («sprechen über») a la que alude también, pero esta vez explícitamente, Heidegger (Rafael Capurro, 2006a). El lenguaje de la ética no menos que el lenguaje del amor es esencialmente un lenguaje indirecto que roza lo secreto usando máscaras o metáforas. San Juan de la Cruz escribe en la «Noche oscura» cuando el alma sale en busca del amado:

a oscuras, y segura,
por la secreta escala disfrazada,
¡oh dichosa ventura!,
a oscuras, y en celada,
estando ya mi casa sosegada (Juan de la Cruz, 1993: 28).

Con lo cual nos encontramos, por así decirlo, en el otro extremo semántico del tema del secreto comparado a su contexto social y político.

Te propongo hacer una distinción conceptual entre «sociedad de la información» y «sociedad del secreto». Llamo «sociedad de la información» aquella que está estructurada con una tendencia horizontal o democrática, mientras que la «sociedad del secreto» tiende a esquemas jerárquicos o verticales, como es el caso de sociedades fascistas del siglo pasado, la del *Ancien Régime* francés así como las sociedades medievales y las de la antigüedad con excepción (relativa) de la democracia griega y sus sucesoras, en especial las democracias modernas. En las sociedades del secreto tiende a eliminarse el dominio privado o este vale sólo para una persona, un partido, una casta... que guarda secreto su saber sobre el resto de la sociedad, no permitiendo que nadie tenga un lugar no accesible a su poder. Estamos en el esquema panóptico descrito por Michel Foucault (Foucault, 1975).

Las sociedades democráticas se caracterizan por tener un dispositivo para descubrir algo (supuestamente) ilegal que alguien intenta ocultar – este es el sentido de la libertad de prensa como un cuarto poder político – y otro dispositivo, el de la protección de datos personales, que impide que el estado o grupos sociales, se sirvan de informaciones ilegalmente o sin el consentimiento adecuado. A fines del siglo XX la libertad de prensa tiende a abusar de su poder no sólo como instrumento político sino también sobrepasando los límites de la privacidad en busca de escándalos que le procuren un mayor rendimiento económico. El estado, a su vez, se sirve cada vez más de la red digital mundial y de todo tipo de instrumentos de observación y control, para, en los mejores casos, aumentar la seguridad social al costo de las libertades individuales. Esta tendencia se acelera sobre todo después de los acontecimientos del 11 de setiembre de 2001 en Estados Unidos y

la consecuente lucha contra el terrorismo. Pasamos entonces de la democracia basada en la libertad de prensa y la abolición de la censura, sobre todo en relación a los libros y demás productos de la era de Gutenberg, por la mediocracia del siglo XX hasta llegar a la «netocracia» (*netocracy*), o poder de la red, de fines del siglo pasado y comienzos del siglo XXI. Lo curioso es que la pérdida del sentido de lo privado no sólo no es vista a menudo como algo negativo, sino que gran número de personas ponen libremente en la red aquello que antes se consideraba como privado y en muchos casos, sobre todo en el plano sexual, como secreto o íntimo. El exhibicionismo pasa a ser un valor social y la red digital se transforma cada vez más un medio de exhibicionismo.

Pienso que toda sociedad humana funciona con el código desvelar/ocultar y que dicho código es un «concepto de la reflexión» («Reflexionsbegriff») como los llama Kant, en contraposición a conceptos que expresan cualidades de objetos. Los conceptos de la reflexión se refieren a relaciones entre las representaciones y ellas (las relaciones) son objeto de comparaciones y juicios. Kant llama «amfibolía» (literalmente: colocarse en dos lados) al falso uso empírico de dichos conceptos, como si ellos se refieran a cualidades de las cosas (sensibles), siendo así que son de carácter «transcendental» o inteligible, dándose una equivocación de niveles. En otras palabras, la oposición entre lo público y lo privado, o entre lo abierto y lo oculto o secreto, se refiere a modos de ver y enjuiciar relaciones y dispositivos sociales en el lenguaje. La base sobre la que descansa este código desvelar/ocultar es la memoria, tanto individual como colectiva. La cual a su vez se sirve del dispositivo del olvido y del recuerdo para frenar y reprimir o para acelerar, como catalizador, los cambios sociales y en especial las reglas morales vigentes. Vista así, la ética, como la concibe Michel Foucault en sus clases sobre la *parrhesía* citadas anteriormente, es un dispositivo catalizador o un síntoma del desacuerdo entre una interpretación fija, en el sentido de «cualidad de objeto», de lo que se ve como moralmente permitido de ser ocultado o descubierto. En muchos casos se produce un efecto social «amfibólico» del cual se sirven abundantemente los medios de masas en tanto que actúan como altoparlantes de la moral vigente o de lo que se considera como «políticamente correcto».

Una tarea esencial de la ética de la información en un mundo globalizado digitalmente es justamente la de «descubrir» o cuestionar dichas amfibolías y crear un espacio abierto de reflexión donde se pueda debatir sobre los límites entre secreto y desvelamiento, teniendo en cuenta que en la interpretación y aplicación de este código se juega algo específicamente humano. Una sociedad sin posibilidad de secreto es, vista así, tan inhumana como una sociedad donde todos creen que pueden, e incluso que deben, decir todo a todos. Esto es otra forma de expresar la tensión entre memoria y olvido teniendo en cuenta tanto la base biológica de estos fenómenos como también, como lo indicábamos anteriormente, lo que Jan Assmann llama la «memoria cultural» de una sociedad, es decir los procesos de selección y retención objetivada o mediática que permiten que una sociedad cree su identidad y la modifique.

Recientemente los biólogos han encontrado – tratando a ratas con electros-hocks – que existe un mecanismo a nivel molecular para almacenar recuerdos individuales siendo posible borrarlos con una sustancia química (Eichinger, 2007), ¿un sueño y una pesadilla, no? Ya los egipcios pensaban que borrando la cartucha de un faraón se borraba su memoria *y con ella* su existencia misma. Para los egipcios ser era sinónimo a aparecer, siendo esencial entonces inventar dispositivos que hicieran posible un aparecer casi sempiterno en un mundo oculto, divino y celestial. La sociedad secular en la que vivimos quiere decir, comunicar y conservar todo en la esfera digital viéndose sorprendida por las paradojas de este proyecto. Yo llamo a este proyecto que absolutiza la perspectiva digital como la única válida para interpretar al ser de los entes *metafísica digital* y la distingo de una *ontología digital* (Rafael Capurro, 2006b). Esta relativización de la perspectiva digital haciendo referencia a las diferencias cualitativas de los otros medios la expreso con una fórmula en latín: «*totum sed non totaliter*». Es decir, en cada medio se puede decir todo pero no desde todas las perspectivas mediáticas al mismo tiempo, debido a sus diferencias cualitativas ineludibles (Rafael Capurro, 2006).

Los *blogs* y los *wikis* así como otros tipos de foros digitales de intercambio en todos los campos imaginables y abarcando tanto a grandes comunidades de millones de clientes hasta grupos selectos son índices de un cambio de las categorías de secreto y desvelamiento que cuestionan muchas delimitaciones y reglas morales y legales vigentes en comunidades, culturas y estructuras políticas así como complejos mediáticos de difusión vertical de mensajes, cuyas consecuencias positivas y negativas a distintos niveles recién empezamos a percibir y a pensar.

Raquel Casi me quedaría callada después de tu excelente desarrollo pero en el mail que me dirigías acompañando este texto pasó algo que me parece importante hacer público. Me escribes que leíste en el último número del *Magazine littéraire* (Geffroy, 2007) dedicado a «les écritures du moi, autobiographie, journal intime, autofiction» una expresión paradójica «journal extime». Esa expresión operó como una llave, una clave olvidada. ¿Cómo no había recordado ese término central que inventa Lacan para designar el estatuto particular que cobra a veces el decir o el hacer público?

Voy a situar ese término para luego responder a esa pregunta. En su seminario sobre «La ética del psicoanálisis» (1960) Lacan se encuentra hablando del arte, en particular de las anamorfosis, y alude a las pinturas rupestres de las cuevas de Altamira: esa cueva en donde sorprendentes imágenes fueron dejadas allí como pruebas objetivas del ejercicio artístico en un pasado remoto, pero pruebas subjetivas también pues a través del tiempo nosotros, al contemplarlas, somos puestos a prueba en ese encuentro. Ellas nos remiten al ejercicio de creación que se organiza en torno a un vacío, delimitado, el de una pared, el de una página en blanco, el de una pantalla. Ese lugar vacío, presentificado por la caverna (de Altamira, de Platón, de nuestras pantallas) opera, según Lacan como lugar central desde donde opera la creación a la que califica como «esa exterioridad íntima, extimidad, que es la Cosa» (1960) en cuya cercanía algo se produce.

La Cosa, con acentos kantianos, remite a Freud cuando en sus primeros escritos, que Lacan trabajaba en ese año, describe, en las experiencias iniciales del encuentro con el prójimo, la presencia de dos componentes, aquel que se ofrece al discernimiento y el que permanece como Cosa que escapa al sujeto, «das Ding», dice Freud.

En 1969, Lacan retoma el término, «éximo» y precisa, «lo que nos está más próximo, siéndonos a la vez exterior» («ce qui nous est le plus prochain tout en nous étant extérieur»). El espacio de la exterioridad-interioridad que la caverna abriga, la extimidad, muestra que la topología para pensar la relación del sujeto con el campo del Otro no puede recurrir ya a la simplificación de un adentro y un afuera. De ahí todas las búsquedas en esta dirección efectuadas por Lacan a partir de esos años.

Retornando al e-mail que me enviaste: al leerlo en mi pantalla una palabra resonó y despertó lo mío que necesitaba ese recorrido éximo para reaparecer. Reconocerlo, en este caso era fácil, no siempre lo es, y hacer con ello algo nuevo. Este pasaje por el campo del Otro permite encontrar lo que ya no merece ser llamado «propio», pero que permite al sujeto subjetivarse allí.

5 Conclusión

Rafael Un hermoso ejemplo de memoria a través del otro y también a través de la pantalla digital y global que llamamos internet. La red digital mundial es algo así como un modo óptico del «ser-en-el-mundo» (M. Heidegger) en un medio que nos abarca pero sin ser una transcendencia metafísica. Se trata de «das Ding» o de una «cosa» que escapa exteriormente al sujeto y que sólo podemos observar desde ángulos determinados. La red digital es al mismo tiempo olvido y memoria. Una búsqueda banal con *Google* nos muestra claramente el alcance y los límites de lo que podemos recuperar y olvidar en base a los programas de búsqueda cuyos algoritmos, en su mayoría secretos, se basan en reglas de ex- e inclusión, sin ser necesariamente instrumentos de censura, pero sí de selección. Buscando los tres términos «secreto, sociedad, información» *Google* encuentra unos 1,2 millones de *hits*. El subjetivarse en y a través de la red en las diversas formas posibilidades por los nuevos dispositivos del Web 2.0 y su intersección con los móviles celulares así como con todo tipo de comunicación digital que *enreda* al cuerpo humano individual con su entorno social, político y ecológico, implica entrar en este juego de memoria y olvido digital con todas las ambigüedades, promesas, desilusiones, y peligros totalitarios que este medio hace posible siendo muchas veces difícil trazar la línea entre un estado democrático que intenta proteger a sus ciudadanos reduciendo su privacidad y opacidad en base a técnicas digitales de observación y control que pueden desembocar casi si percibirlo en una sociedad de control.

Visto así, el tema del secreto entendido como algo que el sujeto no desea que llegue a ser un conocimiento público, se vuelve paradójicamente un asunto de capital importancia para una sociedad democrática. El derecho a la privacidad se

puede entender entonces no sólo como el derecho a impedir que el estado entre en el recinto del sujeto, sino también en el sentido de que el sujeto tiene derecho a decidir que información que le incumbe, a distintos niveles y en relación a distintas prácticas, va a ser abierta al público con su consentimiento. En Alemania existe este derecho bajo el término de la «autodeterminación informacional» («informationelle Selbstbestimmung») (Rafael Capurro, 2005). Dos recientes informes, uno de la UNESCO con el título «Ethical Implications of Emerging Technologies: A Survey» (Rundle/Conley, 2007) y el otro de la Royal Academy of Engineering «Dilemmas of Privacy and Surveillance. Challenges of Technological Change» (The Royal Academy of Engineering, 2007) analizan en forma muy detallada esta temática.

Recordemos también que es justamente la red digital mundial la que provoca la crisis de aquellos regímenes modernos como son las patentes y el derecho de autor que fueron creados justamente para evitar los conocimientos secretos, proporcionando la protección legal a los inventores, autores y creadores artísticos. Tanto la ciencia como la economía modernas no pueden avanzar si no se comunican públicamente los conocimientos. Pero, al mismo tiempo, dicha comunicación no es ni absoluta ni está desprovista de dispositivos de seguridad con los cuales se crean diversas formas de privacidad y límites de acceso. Ninguna empresa, no menos que el estado, pueden prescindir de plantearse la pregunta por el límite entre lo público y lo privado incluyendo lo estrictamente confidencial o secreto. Son innumerables los casos en los que se pueden observar la ambigüedad de dichas delimitaciones, como ser por ejemplo el no publicar resultados negativos en el caso de una investigación científica cuyo conocimiento pueda llevar a cuestionar un proyecto o un producto, como tú lo indicabas ya al comienzo de este diálogo, así como también las innumerables formas de re-escribir el pasado de un país o de una empresa o de una persona... de tal manera que sólo se recuerde aquello que es conveniente a quienes detentan el poder.

Podemos decir entonces que la dimensión de lo secreto como límite de algo segregado, es inseparable de lo abierto o público de tal modo que el código secreto/público que se entrecruza con el de memoria/olvido es algo que caracteriza a toda sociedad humana en cuanto esta se constituye en el lenguaje. En este diálogo hemos intentado mostrar, de forma muy sintética y a menudo tangencial, cómo dichos códigos se juegan entrecruzándose a nivel del individuo en el psicoanálisis y a nivel de la sociedad en el medio digital. Tú indicabas al comienzo la ambivalencia del medio digital que paga sus posibilidades de comunicación global al costo de un empobrecimiento de las numerosas dimensiones de la comunicación humana. Pero también podemos decir que la red digital ofrece nuevas posibilidades de interacción social casi inimaginables hace, digamos, unos cincuenta años. Estas posibilidades implican también una reinterpretación de los códigos que mencionaba recién.

¿Qué significa vivir en una sociedad en la que la información no se caracteriza por su escasez sino por su sobreabundancia? ¿Cómo actuar frente a una cacofonía de mensajes que no vienen ya solamente desde los grandes centros de

producción y distribución como lo fueron y lo son la televisión y la radio, sino potencialmente desde todas partes, ya que en principio todo receptor de la red digital es un emisor potencial y cada vez más uno real? ¿De qué forma va a influenciar esta constitución o construcción socio-digital del sujeto del siglo XXI en su inconsciente y por tanto en la práctica del psicoanálisis? ¿Cómo se va a crear una memoria cultural digital sostenible a nivel local (nacional, regional) y global? ¿Cuáles va a ser las formas positivas y negativas a nivel individual y social de la preservación de lo privado y de su forma mas estricta y ambigua, el secreto? Si definimos al secreto como «un dispositivo de exclusión» ¿cuáles van a ser los dispositivos que permitan una opción para el mantenimiento o la abolición de dicha exclusión?

Los dispositivos democráticos, tales como la libertad de prensa, son sobrepasados en cierta manera, por lo que se suele llamar la libertad de acceso a la red digital. Pero esta funciona, para decirlo en términos kantianos, como una idea regulativa o una utopía de un mundo en el que todos los seres humanos estén conectados creando algo así como una «noosfera» (Teilhard de Chardin) tecnológica. Estas y otras visiones abundan en un discurso que se autodefine a veces como «transhumano» y que parece llenar un hueco de lo real que hasta ahora era el ámbito de las religiones. Yo llamo a dichas visiones *cybergnosis*. En contraposición, estamos confrontados a un mundo cada vez más caótico y complejo, tanto en sus conflictos políticos, económicos e interculturales como en sus dimensiones ecológicas, frente a las cuales la red digital tiene que ser vista no como un lugar separado o independiente, en ese sentido también «secreto», como se lo pensó a fines del siglo pasado, sino como un lugar ambiguo por estar entrecruzado por la estructura de lo abierto y lo cerrado tal como se manifiesta en el lenguaje y que es propia de lo humano. Podemos decir entonces, que dicha estructura determina y condiciona a la red digital mundial pero también viceversa, el sujeto de dicha determinación que se abre y al mismo tiempo busca la protección de su privacidad, se transforma y reinscribe en en la red digital, haciendo un nuevo juego de existencia.

Creo que podemos resumir el tema que hemos tratado constatando la ambigüedad del secreto como dispositivo de exclusión. Por un lado vemos claramente que a nivel político hay muchas veces grandes intereses de no desvelar un pasado relacionado por ejemplo con heridas provocadas por regímenes de dictadura. El secreto como dispositivo de represión en la memoria social tiene en este caso un carácter de censura y bloqueo de un proceso de recuperación de una identidad lesionada o de una herida abierta que no se quiere reconocer como tal. Pero por otro lado tenemos aspectos de la vida diaria que todos pensamos que deben ser protegidos y guardados en forma secreta dado que en caso contrario se produce una situación de peligro. Esto se ve claramente en la esfera digital cuando pensamos en datos de carácter personal y que afectan el fundamento de la vida como ser, por poner un ejemplo, la cuenta corriente o el número de una tarjeta de crédito. Los intentos de fraude digital en estos y otros campos son legión. A este tipo de estafas en la red se les llama en inglés *scam* y son también conocidas como

estafa o *timo nigeriano* o timo 419 que hace alusión a un artículo del código penal de Nigeria desde donde se originaron los primeros intentos de estafas. Naturalmente que hay un anti-movimiento llamado «*scam baiting*» («*scam*» significa estafa y «*bait*» significa cebo o carnada) que consiste en tratar de descubrir al estafador, es decir de evitar que permanezca secreto. Aquí vemos claramente la ambigüedad de la que recién hablábamos. Si tenemos en cuenta que los fraudes o «*scams*» se distribuyen sobre todo por correo electrónico como SPAM, o sea por un medio que forma parte del *secreto postal*, vemos nuevamente los problemas en que está ubicado hoy, en la sociedad de la información, el tema que tratamos. La constitución alemana («*Grundgesetz*») declara al secreto postal como un derecho fundamental y no menos lo hace la *Declaración Universal de Derechos Humanos* en el artículo 12 que dice:

Nadie será objeto de injerencias arbitrarias en su vida privada, su familia, su domicilio o su correspondencia, ni de ataques a su honra o a su reputación. Toda persona tiene derecho a la protección de la ley contra tales injerencias o ataques.

Naturalmente que hay que ver este derecho en conjunción, por ejemplo, con la libertad de prensa. Está claro también que la protección de la correspondencia privada establece una relación de secreto frente a la inferencia del estado que no es igual, por ejemplo, a la del intento del estado a mantener secretos recuerdos sociales que puedan poner en peligro a poderes vigentes. Hay aquí una relación entre secreto y tiempo que sería importante profundizar en el marco de una antropología cultural y filosófica. Antes de terminar quisiera llamar la atención a otro campo que, junto con el campo económico de las tarjetas de crédito a las que hacía alusión, va probablemente a influenciar la vida de la sociedad de la información – sería mejor decir «sociedades de la información» ya que toda sociedad humana se forma en torno a la transmisión y la memoria del conocimiento en un sentido amplio de esta palabra, incluyendo maneras de pensar y concebir la realidad, ritos y valores, etc. – en el futuro a diversos niveles. Me refiero al genoma humano.

Una empresa norteamericana llamada *454 Life Sciences* en Bradford, Connecticut (<http://www.454.com>) se ha propuesto secuenciar y publicar el genoma de determinados individuos, siendo el primero James Watson, co-descubridor del DNS y Premio Nobel de Medicina 1962. La pregunta que surge en caso de una divulgación generalizada de este proyecto es: ¿qué tipo de información genética pertenece a la esfera privada, es decir, que ha de ser considerada como digna de protección y por tanto no menos secreta, que, digamos, el código de una tarjeta de crédito o la cuenta bancaria? Una noticia publicada recientemente en la prensa alemana y que reproduce en forma sintética un artículo en la renombrada revista *Science* (Marshall, 2007) se indica que Watson está de acuerdo con dicha publicación de su genoma a condición de que el gene ApoE, en el cual se puede identificar un riesgo de Alzheimer, sea borrado. Una razón importante para que esta información sea mantenida secreta es sin lugar a dudas la posible consecuencia negativa que ella tendría para los hijos de Watson en caso que se hiciera pública.

Lo que caracteriza a la problemática del secreto en la sociedad de la información digital es un *cambio topológico* del secreto como algo relacionado al individuo humano en su *concreción corporal y psíquica*, a algo relacionado con la exterioridad de su intimidad individual y/o social en *aparatos de memoria digital* como son el *laptop* y el celular. Los debates actuales sobre las posibles formas de observación e intrusión estatal secreta con la fundamentación de la seguridad pública frente a la amenaza del terrorismo son un indicio claro de este cambio topológico. En otras palabras, cuando hablamos de secreto y memoria en el contexto actual de la sociedad de la información digital abarcando desde los secretos individuales, pasando por los secretos empresariales hasta los secretos de estado, nos estamos refiriendo sobre todo a los aparatos digitales en los cuales dichos secretos están almacenados siendo protegidos por leyes fundamentales y específicas.

El debate que se abre es entonces el de determinar cuáles son los límites éticos y legales de dicha protección en circunstancias concretas, es decir, de determinar cuándo se pasa a borrar la diferencia entre lo secreto y lo público de tal manera que el espejismo de una sociedad abierta que no admita ningún tipo de protección a la privacidad – el creer que todos pueden decir todo a todos y que todos pueden tener acceso a todo sin ningún tipo de respeto a, por ejemplo, los derechos de propiedad intelectual – no es sino el reverso de una sociedad fascista en la que sólo un grupo de personas se adjudica el derecho a hurgar en la memoria corporal y/o digital de los ciudadanos sin marco legal que los proteja tanto de la arbitrariedad estatal como del espionaje e intromisión sin su consentimiento. Pienso que la solución a este problema de la diferencia entre lo público y lo secreto (incluyendo lo privado) no ha de buscarse en un intento de creer que se pueda fijar definitivamente una línea de demarcación sino en mantener abierta la discusión política y académica que observe las razones por las cuales en determinadas situaciones sea conveniente mover la demarcación en uno u otro sentido. Lo básico en una sociedad democrática es que dicho debate sea público.

Raquel En estas contradicciones del mundo actual que justamente tu señalas no siempre es fácil navegar. Quiero evocar al respecto la figura de Alan Turing (1912-1954) que puede ser considerado uno de los padres de la Inteligencia Artificial y cuya vida se trama dramáticamente con el tema que nos convoca. Durante la segunda guerra mundial Turing formó parte del equipo de inteligencia que diseñó en Inglaterra una máquina llamada la «Bomba» con la finalidad de explorar las combinaciones posibles generadas por la máquina codificadora alemana «Enigma». Trabajó después en la Universidad de Manchester y en el programa MADAM (Manchester Automatic Digital Machine) que resultó ser el equipo de computación de mayor memoria construido hasta entonces. Pero su trabajo de descifrador de enigmas se acompañó después de la guerra de un descuido que le fue fatal. Turing denunció en la policía local un robo del que fue víctima, efectuado por un partenaire casual con el que había compartido la noche. Creyó que su homosexualidad podía ser pública y no midió las consecuencias sociales de sus declaraciones. Fue condenado a causa de su homosexualidad a un tratamiento o

tortura, médico-farmacéutica equivalente a la castración. Turing se suicidó en 1954, comiendo una manzana envenenada. Se dice que la manzana de Apple lo recuerda con un guiño. Esto para acentuar que el juego de las contradicciones en las que vivimos es un juego que a veces se torna peligroso y no puede ser jugado de modo ingenuo. El otro punto con el que quiero terminar para abrir a un diálogo más amplio es el de subrayar que estar aquí reunidos para debatir sobre estos temas, marca como acontecimiento el límite de los espacios virtuales y el irremplazable lugar de encuentro de los cuerpos vivos que se regocijan en el hablar y el escucharse unos a otros.

Rafael Y también son claros los límites de los encuentros corporales sobre todo viendo las posibilidades del intercambio de información digital como lo hemos venido haciendo en este diálogo transatlántico. Creo que el ensamblaje entre los mensajes digitales y el encuentro faz a faz es algo que caracteriza a las sociedades de la información en este siglo. Es justamente este ensamblaje el que crea nuevos desafíos éticos con respecto a la delimitación entre informaciones públicas e informaciones secretas sobre todo si recordamos que el adjetivo «secreto» no es algo inherente a una información sino una adjudicación a una relación siendo «información» a su vez una categoría de segundo orden es decir dependiente del sujeto o sistema que la percibe como tal (Capurro/Hjørland, 2003). Las diversas paradojas de la sociedad de la información a las que nos hemos referido podrían sintetizarse con el término de *paradoja de Google*: la buscadora quiere hacer accesible a todos, ella sola, toda la información digital manteniendo secreto su algoritmo.

6 Bibliografía

- ALLOUCH, Jean (1998) – *Le sexe de la vérité*. Paris: Cahiers de l'Unebévúe, Epel.
- ASSMANN, Aleida (1999) – «Erinnerung/Gedächtnis», In Christoph Auffarth, Jutta Bernard, Hubert Mohr (eds.) – *Metzler Lexikon Religion*, vol. 1, 280-287, Stuttgart: Metzler.
- ASSMANN, Jan (1991) – *Das kulturelle Gedächtnis*, München: C. H. Beck.
- ASSMANN, Aleida; ASSMANN, Jan (ed.) (1997) – *Schleier und Schwelle I: Geheimnis und Öffentlichkeit*. München: C. H. Beck.
- BONEBERG, Hemma (1999) – «Geheimhaltung», in Christoph Auffarth, Jutta Bernard, Hubert Mohr (ed.) – *Metzler Lexikon Religion*, vol. 1, 460-462, Stuttgart: Metzler.
- CAPURRO, Rafael (2000) – *Perspectivas de una cultura digital en Latinoamérica*.
Online: <http://www.capurro.de/bogota.html>
- CAPURRO, Rafael (2005) – «Privacy. An intercultural perspective», in *Ethics and Information Technology* (7), 37-47.
Online: <http://www.capurro.de/privacy.html>
- CAPURRO, Rafael (2006) – Ethik der Informationsgesellschaft. Ein interkultureller Versuch.
Online: <http://www.capurro.de/parrhesia.html>
- CAPURRO, Rafael (2006a) – «Hablar de amor», in *Revista Litoral*, n.º 37: Almar, EPEELE, Maio 2006, 183-201.
Online: http://www.capurro.de/hablar_de_amor.html
- CAPURRO (2006b) – «Towards an Ontological Foundation of Information Ethics», in *Ethics and Information Technology*, vol. 8, n.º 4, 2006, 157-186.
Online: <http://www.capurro.de/oxford.html>

- CAPURRO, Rafael (2007) – «Information Ethics fom and from Africa», in *International Review of Information Ethics* (IRIE): <http://www.i-r-i-e.net> (7/2007).
Online: <http://www.capurro.de/africa.html>
- CAPURRO, Rafael; Hjørland, Birger (2003) – «The Concept of Information», in *Annual Review of Information Science and Technology* (ARIST), Ed. Blaise Cronin, vol. 37, 343-411.
Online: <http://www.capurro.de/infoconcept.html>
- DEBRAY, Régis (2000) – *Introduction à la Médiologie*. Paris: Presses Universitaires de France.
Declaración Universal de Derechos Humanos.
Online: <http://www.unhchr.ch/udhr/lang/spn.htm>
- EICHINGER, Nora (2007) – «Der Albtraum-Killer. Chemischer Wirkstoff löscht Einzelheiten aus dem Gedächtnis», 16, in *Süddeutsche Zeitung*, 16 de Março.
- FABRI, Edda (2007) – Entrevista publicada em «Brecha», Montevideo, 02.02.2007.
- FOUCAULT, Michel (1983) – «Discourse and Truth: the Problematicization of Parrhesia».
Online: <http://foucault.info/documents/parrhesia>
- FOUCAULT, Michel (1975) – «Surveiller et punir». Paris: Gallimard.
- GEFFROY, Lucie (2007) – «Blogs d'écrivains, au-delà de l'intime», in *Magazine littéraire*, n.º 11, Março-Abril 2007, 27.
- DERRIDA, Jacques (1995) – «Mal d'archive», Paris: Galilée.
- DETIENNE, Marcel (1994) – «Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque». Paris: Pocket.
- FREUD, Sigmund (1974) – «Das Unbehagen in der Kultur», in *ibid.: Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion*, Studienausgabe Band IX, 191-270, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- FREUD, Sigmund (1914) – *Recordar, repetir, reelaborar*, t. XII, 1985, Buenos Aires: Amorrortu.
- FREUD, Sigmund (1985) – *Proyecto de una psicología para neurólogos*, t. I, Buenos Aires: Amorrortu.
- FREUD, Sigmund; FLIESS (1986) – *Briefe an Wilhelm Fliess*, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- FREUD, Sigmund (1989) – «Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1916-1917)», in *ibid. Studienausgabe*, vol. I (ed. Alexander Mitscherlich, Angela Richards, James Strachey), Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland.
Online: <http://www.bundestag.de/parlament/funktion/gesetze/grundgesetz/index.html>
- HALBWACHS, Maurice (1985) – *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- JUAN DE LA CRUZ (1993) – «Noche oscura», in *ibid. Obras Completas*, Madrid: Editorial de espiritualidad.
- JULLIEN, François (1995) – «Le détour et l'accès. Stratégies du sens en Chine», in *Grèce*, Paris: Seuil.
- JULLIEN, François (2005) – *Nourrir sa vie. À l'écart du bonheur*, Paris: Seuil.
- LACAN, Jacques (1966) – *Ecrits*, Paris: Seuil.
- LACAN, Jacques (1966) – «La lettre volée» en *Ecrits*, Paris: Seuil.
- LACAN, Jacques (1964) – *Les Quatre concepts fondamentaux*, Seminário XI, Paris: Seuil.
- LACAN, Jacques (1986) – *Le Séminaire, VII, L'éthique de la psychanalyse* (1960), Cap. XI, Paris: Seuil.
- LACAN, Jacques (1969) – *Séminaire «D'un Autre à l'autre»* (inédito, 26.03.69).
- LUHMANN, Niklas (1984) – *Soziale Systeme*. Frankfurt am Main; Suhrkamp.
«L'Unebvue, revue de psychanalyse» (2004), n.º 21. Paris: Epel.
- MARSHALL, Eliot (2007) – *Das Privat-Genom. Probleme, die auftreten, wenn man sein Erbgut entziffern lässt*, *Süddeutsche Zeitung*, n.º 79, 3 de Abril, 16.
- MORTLEY, Raoul (1986) – «From Word to Silence», 1. The Rise and Fall of Logos, Cap. VI: *The Silence Beyond Names*.

- Online: http://epublications.bond.edu.au/cgi/viewcontent.cgi?article=1006&context=word_to_silence_I
- NAGENBORG, Michael (2005) – *Das Private unter den Rahmenbedingungen der IuK-Technologie*. Ein Beitrag zur Informationsethik. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- ORTEGA y GASSET, José (1962) – *Misión del bibliotecario*. Madrid: Revista de Occidente.
- PANNO, Giovanni (2005) – *Gesetz und Andersheit in Platons Nomoi* (Inaugural-Dissertation, Tübingen).
 Online: http://tobias-lib.uni-tuebingen.de/volltexte/2007/2804/pdf/Panno_Nomoi_Diss.pdf
- RUNDLE, Mary; Conley, Chris (2007) – *Ethical Implications of Emerging Technologies*. UNESCO, Paris.
 Online: <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001499/149992E.pdf>
- SIMMEL, Georg (1995) – «Das Geheimnis und die geheime Gesellschaft, in *ibid.*: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Frankfurt am Main: GA 1995, Bd. 11, 383-455.
 Online: <http://socio.ch/sim/unt5a.htm>
- STRAUSS, Leo (1989) – *La persécution et l'art d'écrire*. Paris: Presses Pocket (orig. 1952).
- The Royal Academy of Engineering (2007) – *Dilemmas of Privacy and Surveillance. Challenges of Technological Change*.
 Online: <http://www.raeng.org.uk/policy/reports/default.htm>
- THIEL, Detlef (1993) – *Platons Hypomnemata. Die Genese des Platonismus aus dem Gedächtnis der Schrift*. Freiburg/München: Alber.
- WESTERBARKEY, Joachim (1991) – *Das Geheimnis. Zur funktionalen Ambivalenz von Kommunikationsstrukturen*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1984) – *Tractatus logico-philosophicus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- WUNDEN, Wolfgang (1994) – Grenzen öffentlichen Zeigens. Privatheit als Element einer Kultur der Öffentlichkeit in *ibid.* (ed.): *Öffentlichkeit und Kommunikationskultur*, Beiträge zur Medienethik, Bd. 2, 165-179, Hamburg/Stuttgart: Steinkopf Verlag.

