

JUEGO DE ARTIFICIO (*MEDIA RÉPLICA A BUSTAMANTE*)

JOSÉ A. MARÍN-CASANOVA

Departamento de Metafísica y Corrientes Actuales de la Filosofía
Universidad de Sevilla

El texto de Bustamante es un documento de interés que merece ser replicado. Replicado no en el sentido de presentar en su contra argumentos más verdaderos para rebatir los suyos, sino en el de prolongar su propio esfuerzo de reflexión. Eso es lo que pretendo llevar a cabo aquí, aprovechar la inercia de ese empeño intelectual para expandir un poco más su alcance. En "Dilemas éticos en la sociedad de la información: apuntes para una discusión" se plantea sagazmente buena parte de la serie de problemas de índole moral que el desarrollo de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación o TIC ha suscitado. Pero más allá de la acertada descripción de las cuestiones y de cierta casuística, que de extenderla en seguida nos llevaría al casi inagotable campo de la ética aplicada, el autor dice algo que la brillantez de su exposición puede llegar a cegar. En efecto, aun cuando una primera lectura nos haga reparar en problemas concretos y en curiosas paradojas haciéndonos pasar con no poca facilidad del ansia a la sonrisa, una segunda lectura, más atenta y detenida, nos revela algo, por otro lado explícitamente declarado por el autor en sus palabras preliminares, que permea el texto y que supone una subversión de la imagen más tradicional de la tecnología. Frente a la visión instrumentalista de la técnica, que la considera *como un conjunto de sofisticados instrumentos, es decir, como medios que pueden ser utilizados para diferentes fines, en función de los cuales adquieren un valor determinado*, el autor repara –y no deja de aludir a ello en ningún epígrafe– en la capacidad de las TIC como metáforas para la comprensión del hombre y la sociedad. No sé hasta qué punto es deliberado este subtexto en Bustamante, pero yo, en cualquier caso, lo que me propongo es radicalizarlo para prestar un nuevo ámbito de audición a sus palabras, y así irisar un poco más el cielo de su trabajo.

Será incluso en el territorio de la metáfora donde habrá que encontrar implícitamente lo que haya que criticarle, pues en ocasiones olvida quizá o acaso no llega a apurar todo el rendimiento que su intuición básica, con la que estoy plenamente de acuerdo, pudiera proporcionarle. De modo que en lo que sigue me propongo hacer primero una especie de elogio del artificio, cuya inspiración motriz es la técnica como ortopedia, para luego y, en consecuencia, reparar en que si hay que abandonar la comprensión instrumentalista del fenómeno técnico y tecnológico, no menos es preciso abandonar la interpretación instrumentalista de la metáfora. De manera que si bien es cierto que el ver lo técnico como surtidor de metáforas nos permite ir más allá de la técnica como adjetivo, más allá todavía de lo que teoriza Bustamante hay que superar la comprensión adjetiva de la metáfora para que ya nunca más nos parezca precisamente una *contradictio in adjecto* un pensamiento metafórico. O dicho de otro modo: si en el texto que provoca éste lo relevante es señalar dilemas éticos de los *media*, aquí el objetivo es mostrar la otra mitad, dilemas paralelos de tipo ontológico (y al mismo tiempo gnoseológico) y que tal vez convenga tener en cuenta para que el peralte de los éticos sea aún más elevado. Me parece que este *juego interactivo*, que a la larga nos llevará a cuestionar la noción misma de realidad y de racionalidad, puede ofrecer al menos media réplica al ensayo de Bustamante, una "redescripción", que lo tome más en serio que el sencillo entresacar renglones que execrar, o peor aún, exaltar.

I

La técnica no puede concebirse como mero instrumento del hombre al servicio del hombre, porque no hay hombre sin técnica: la técnica es prolongación natural del hombre, gigantesca ortopedia *sine qua non*, *sine qua non est homo...* Ya Ortega hablaba de —es el título de una conferencia impartida en Alemania— "el mito del hombre allende la técnica". Ahora bien, Ortega aplica el título al caso hipotético del homínido que se encuentra justo en el momento previo a su evolución hacia la condición humana. Como se trata de una hipótesis, la cual imagina el desarrollo del cerebro a partir de la contracción de malaria en el ambiente infesto del lago, la del grado cero de hominización, se habla del mito del hombre allende la técnica (aun cuando tal vez habría sido más ajustado decir "aquende"). Ése es el sentido de semejante rótulo. Yo, sin embargo, me dispongo, aun cuando sin con-

tradecir la tesis ortopédica, a defender que justamente hablar del hombre allende la técnica es un mito. Quiero poner en entredicho el mito del hombre allende la técnica, pues no hay hombre si no hay técnica. Esto es lo que voy a defender y que vuelvo a decir de otro modo, pero de modo asimismo dogmático: el hombre no tiene naturaleza, tiene técnica.

Antes de argumentar esta tesis, quiero hacer más explícito su contenido. Lo que sostengo es que la técnica no sólo es rasgo necesario de lo humano, algo que el hombre tiene, sino que el hombre es: el hombre es técnica. No se trata, así pues, de un adjetivo que adorna al hombre, sino que es el sustantivo que define al hombre, su heterónimo, otro nombre de lo mismo, de sí mismo. De manera que la técnica no es una circunstancia más que envuelve al humano entre otras envoltorias posibles, y no sólo es su segunda naturaleza, aquello que media entre la naturaleza y él mismo, sino que es su "primera naturaleza". No ya por situación, ni disposición, sino justo por su *constitución* el ser humano es un ser técnico. El hombre es naturalmente técnico. El propio Ortega considera que la enfermedad que contrajo el primer hombre —quizá esto sea lo que nos quede de cierto de la doctrina del pecado original— hizo de él un *ser innatural*. La infección de malaria dio lugar a una producción febril de figuras imaginarias. Así nació el hombre como *animal fantástico*. La enfermedad le impide al humano pertenecer al mundo originario y espontáneo que llamamos "naturaleza", siendo como es una parte de ella. Inserto en la naturaleza, el animal humano es un extraño a la naturaleza, que además surge de un extrañamiento. De un *extrañamiento* que es un *ensimismamiento*, pues tiene que inventarse su naturaleza, fabricarse un mundo de dentro, ingeniarse su ser. Y eso es la técnica, la capacidad de *suplir la minusvalía* humana, proporcionado el suplemento de ser del que, inválidos natos, carecemos. Y eso es la técnica, el artificio esencial del hombre, del hombre en el doble sentido del genitivo. En el sentido subjetivo —lo que ninguno negará—: la técnica es producto humano, efecto del hombre, la técnica es humana; pero también en el sentido objetivo —lo que alguno negará— el hombre es producto técnico, efecto de la técnica, el hombre es técnico. No sólo el artificio es humano. Es que el hombre es artificial. Y si el artificio es humano y el humano es artificio, entonces el hombre, tránsfuga de la naturaleza, es el ingeniero de sí mismo.

Por eso he indicado al comienzo que iba a emprender una especie de elogio del artificio, un elogio que es necesario hacer, pero que

una vez hecho, una vez reconocido y aceptado que no hay vida nuestra sin instrumento (y que entonces el instrumento no es meramente instrumental), tal elogio tendría el mismo sentido que el elogio del páncreas, de la nariz o del riñón o de cualquier otro órgano del cuerpo humano. Esto es, ningún sentido. Por eso más que una tesis, aquí traigo una *prótesis*, que a partir de este momento voy a razonar, pues aun cuando entiendo que sería a los partidarios de la naturaleza humana a los que les correspondería el *onus probandi*, la carga de la prueba, es verdad que la opinión prevaleciente en nuestra tradición occidental, en lo que Heidegger llamara *die Metaphysik*, ha sido la contraria, la que entiende la técnica del hombre en el sentido meramente subjetivo del genitivo y sólo en este sentido subjetivo, la técnica como objeto paciente y no como sujeto agente, sentido según el cual o bien se la demonizaba (evoquemos la clásica enemiga de los dos discursos de Rousseau, en especial el primero, y su no lejano eco inyectivo en el propio Heidegger o en la Escuela de Frankfurt, incluida la denuncia ideológica de Habermas) o bien se la canonizaba (piénsese en Ihab Hassan, el teórico americano de la postmodernidad quien presenta a ésta en tanto que época de la comunicación universal como “nuevo gnosticismo”, realización del sueño de transformación de la materia en luz o espíritu, como cumplimiento del pronóstico de Marshall McLuhan sobre el “nuevo Pentecostés”) siendo responsable de lo peor o de lo mejor, como si fuera algo ajeno o exterior al ser humano, dotado de un valor propio.

Y voy a defender la racionalidad de mi prótesis, por su sencillez, por no requerir de tantas hipótesis o supuestos como la tesis rival. En efecto, la tesis contraria, la de la Metafísica, aunque yo prefiera entenderla antes como mentalidad típica de occidente, como un tipo ideal a la weberiana, no como destino del ser a la heideggeriana, viene a introducir una herida en el ser para enseguida aprestarse a suturarla. Es la herida típica de las binas filosóficas, de los binomios tradicionales: real/virtual, substancial/accidental, original/copia, esencial/accesorio, auténtico/espurio, sentido/sentidos, recto/trópico, concepto/metáfora, literal/literario, verdadero/falso, uno/múltiple, ciencia/opinión, contemplación/acción, natural/artificial. El metafísico, como dice Rorty, divide la realidad en dos divisiones, una de primera y otra de segunda. Y juzga a la segunda sojuzgándola. En efecto, la Metafísica aísla una franja de la realidad, más allá de la física, metafísica, desde la que controlar toda realidad y toda la realidad, ella proporciona la cifra que descifra el enigma de lo real. En este sentido, la Metafísica, como pen-

sara Heidegger, nace con afán de manipulación, de llevar a presencia el ser, es decir, con afán técnico. La Metafísica es técnica.

Y, sin embargo, la Metafísica no sólo ha olvidado su origen técnico, sino que —quién sabe si en un movimiento freudiano de *Verleugnung*— es concebida precisamente en contraposición a la técnica. Nuestra tradición intelectual se asienta en la contraposición entre *episteme* y *techné*, entre *scientia* y *ars*, entre las dos culturas de Snow: la de las “naturalidades” y la de las humanidades. Pero esta distinción es cuestionable que sea a su vez una distinción científica, una distinción susceptible de demostración o de evidencia. Y es que este dualismo, como el resto de los binomios metafísicos, se nos antoja no natural, sino enteramente artificial. La contraposición entre ciencia y técnica es una *contraposición técnica*. Y, por tanto, pues ello acompaña a la técnica, una contraposición no neutra o inocente, sino práctica e interesada. No voy a entrar ahora a considerar cuál pueda ser ese interés, aunque creo que es difícilmente desligable del de una clase social ociosa y dedicada a la contemplación, a imitar a los dioses, a la “theoría”. Lo que me interesa destacar es que comporta presupuestos antieconómicos, unos presupuestos de los que se puede prescindir, para, en cambio, ofrecer una explicación más sencilla.

Creo que para sostener que lo propio del ser humano, en la acepción de ser aquello más excelente que uno puede emprender, es el conocer, el conocer por conocer, frente al hacer, la contemplación frente a la acción, requiere cuando menos echar mano de dos serios supuestos previos que no hay por qué aceptar sin más, los cuales, no obstante, apenas han sido cuestionados en su legitimidad a lo largo de los dos milenios y medio de vigencia suya. Primero, que el mundo está ya hecho; y segundo, que conocer consiste en copiar o representar exactamente lo que el mundo es. En una palabra, la historia de la filosofía está recorrida por la noción de que el contenido y la forma se encuentran separados, o que, en último término, son separables, pues el fondo es independiente de la forma. He dicho “en una palabra” y lo mismo en vez de aclarar la cosa la he oscurecido un poco más. Pero no importa. Espero que al explicitar esos supuestos y qué consecuencia se deriva de ellos en la actitud hacia la vida humana estemos en condiciones de comprender *el contenido de la forma*.

La contemplación de lo natural, de lo que propiamente es, exige, en efecto, que lo contemplado sea previo al acto contemplativo. La “theoría” requiere que su objeto sea previo a ella misma. Y es que ella es una actividad, o mejor dicho, una *pasividad* consistente en la con-

templación inerte del –presupuesto– orden armónico del mundo, un orden anterior y exterior al contemplador. Lo que se contempla es la estructura “matemática”, el cosmos ideal contenido objetivamente en la naturaleza de las cosas desde la eternidad. Y de eso no entienden ni los artistas ni los artesanos, es decir, ni los poetas ni los técnicos, sino los “matemáticos”, los depositarios del conocimiento racional, los que, lejos de ser expulsados de la ciudad, componen su patriciado. La ciencia se desmarca así del mito y de la técnica, la episteme es incommensurable con la *pistis* y la *empeiria*. Lo empírico no cabe en el Empíreo.

El Empíreo es efectivamente transcendental, lo constituye la lógica pura, lo que es la mente cuando no posee contaminación empírica alguna, esto es, una retícula de relaciones matemáticas, una *mathesis universalis*. Esa lógica es todo forma, una forma independiente de todo ese contenido que gracias a ella es conocido en su verdad. Esta red lógica es un lenguaje perfecto, un lenguaje que se supone uno (universal) y terminado desde un principio (la lógica carece de historia), pues representa todo el espacio lógico posible, el universo de todo lo decible. La *mathesis* es una red que de antemano posee la forma o *fórmula* de todos sus contenidos, los cuales, por eso mismo, no la modifican en nada, se limitan a ir rellenando sus celdas preexistentes, existentes *a priori*. Cambian los contenidos del lenguaje, pero éste mantiene inalterada su pureza: jamás, como el hamletiano Horacio, ve alterada su pureza. Lo que se contempla es entonces la verdad absoluta, una verdad universal y necesaria, la verdad eterna. Y una verdad sólo puede ser eterna, si es una verdad preexistente y resistente a los que la conocen. Así es la verdad que se concibe como algo que se descubre o encuentra, la verdad a la que se accede viéndola, contemplándola, o sea, “*theoréticamente*”, pues es una verdad que está ahí, cuya contemplación depende exclusivamente de la capacidad del que esté dispuesto a verla, pues ella permanece objetivamente idéntica para todo el mundo.

Pero la verdad así concebida sólo puede ser así para un mundo ya hecho, es decir, si presuponemos un mundo hecho, creado por un ser –dios o demiurgo– personal, dotado de un lenguaje propio cuya expresión literal es precisamente el mismo mundo, el cual se recorta en hechos autosubsistentes que son expresados por la verdad que los representa en su adecuación a ellos. Es decir, estamos ante la no justificada presuposición del isomorfismo entre mente y mundo, eso sí, mundo auténtico o “natural” en función del cual hay que depurar al

meramente fáctico. Así las cosas, tenemos hechos extralingüísticos, y una conciencia extralingüística. Y esto es creer en el *dogma de la immaculada percepción*, ya que sin este dogma es imposible la "teoría", la mirada no interpretativa del referente.

En efecto, para sostener que la verdad es anterior y exterior a su expresión lingüística, es necesario, lo que no es obvio en manera alguna, presuponer una correspondencia no problemática entre la interpretación y su referente, entre la proposición y la "realidad", y así poder comprobar esa correspondencia. Con lo que, de un lado, la realidad tendría que ser estable y autosubsistente, autoidéntica, habría un referente único y unívoco, y, de otro lado, la percepción de ese referente sería directa y neutra, "objetiva", pues accedería neutralmente al propio referente. La contemplación permanecería así separada de lo contemplado y habría que admitir que tenemos lo que Berlin llamaba el "ojo metafísico", lo que Putnam denomina la "perspectiva del ojo divino". Y esto es demasiado suponer.

Ciertamente antes de suponer una realidad dotada de una estructura unificada, atemporal e inmutable, eterna, de la cual una lógica perfecta pudiera dar una descripción perfecta, inmediata y directa, no influida por la propia circunstancia de tiempo y espacio del descriptor, antes de presuponer lo que William James llamara la "edición de lujo del mundo", lo cual obliga a duplicar el mundo, poniendo tras el mundo de nuestra experiencia fáctica, un *fundamento o posibilidad* de la misma, es decir, presuponiendo una edición real, definitiva, "eternamente completa" del mundo y luego las "varias ediciones finitas, llenas de erratas, falseadas y mutiladas", antes de cargar con semejante cúmulo de presuposiciones es preferible la elección de aquella explicación que no niega tener presupuestos, pero que afirma tener menos presupuestos que la que niega tenerlos, es preferible la opción más sencilla, más simple, y más económica.

Es menos agradable, menos tonificante, menos consolador aceptar la soledad del hombre en el universo, su deficiencia congénita, su minusvalía constitutiva, su desvalimiento permanente, pero a menos que adoptemos arbitrariamente un *wishful thinking*, es mejor atenuar esa fortísima reclamación teórica de sentido enfático del universo, una petición no innata, sino inducida, una petición de principio, y abandonando el emplazamiento de privilegio del hombre en el cosmos, prescindir de la suposición de la separación entre conciencia o mente y cuerpo, paralela a la de mente y mundo, una mente y un mundo que, no obstante, se presuponían como hecho el uno para el

otro y reconocer *pragmáticamente* que lo que sea la verdad, la hacen a la vez mente y cuerpo, que, como muestra el miedo, son la misma cosa.

En efecto, se trata de reconocer lo que Hans Blumenberg ha llamado el *absolutismo de la realidad*. Lo que Blumenberg quiere designar con esa expresión es algo, por otro lado, muy viquiano, aunque depurado de cualquier providencialismo: la desconsideración y prepotencia de la realidad respecto del ser humano o, visto desde el otro lado, la soledad humana respecto de un universo *mudo* de sentido. La indiferencia de lo real ante lo humano marca su absolutez. Una absolutez que indica el carácter refractario a todo sentido, meta o propósito que posee la realidad. No cabe un fundamento en un mundo inconmensurable, mudo e indiferente como es el universo copernicano: la realidad es *absolutamente contingente*. El cosmos, presentado por la ciencia como una mezcla de helio e hidrógeno, no transmite ningún contenido significativo, ningún mensaje a la humanidad, la cual, por tanto, se encuentra presa en el cerco de la mayor de las soledades posibles. Y es la historia de la humanidad, la historia de la gente, la expresión del esfuerzo por escapar a esa espantosa soledad, por mantener a distancia la soberanía de lo real, por ponerse a salvo del absolutismo de la realidad. La técnica (como el mito, la religión o la metafísica) constituye el instrumento substantivo con el que romper esa tiranía de la naturaleza para introducir sentido en lo que de suyo no lo tiene, para hacer hablar a lo eterno silente, al avaro silencio del desierto de los espacios siderales, para construir un mundo de palabras llenando de sentido terráqueo el vacío celeste. Eso es la cultura de la técnica: la casa del hombre, su hogar en medio de lo inhóspito. La técnica es, como decía Ortega en su meditación, aunque con una punta de ingenua soberbia, la "reforma de la naturaleza", la "adaptación del medio al sujeto", el "esfuerzo para ahorrar el esfuerzo". Y es que no puedo entender la técnica, sino como la respuesta humana a la opresividad de la contingencia, cuya función es la de aliviar el terror para hacerle sentir al hombre en casa.

Así, ante la inconmensurabilidad entre el tiempo físico y el tiempo humano, ante la temporalidad cósmica que en comparación con la temporalidad vital presenta una desproporción descomunal, cifra del desamparo del hombre, habitante efímero de un planeta pasajero, cuya duración no es más que un mínimo instante para la del inmenso mar sin sentido en el que naufraga, los humanos nos rebelamos, y técnicamente nos construimos, frente al poder absoluto del tiempo cósmico.

mico, un *mundo de la vida*, el cual nos brinda una playa tranquila, campana protectora, donde, por merced de la cómoda confianza en las cosas cotidianas, se puede conseguir algo de la discreta seguridad del hogar.

Así, frente al mundo inhóspito y brutal, naturaleza fría y despiadada, la "cueva" de la técnica nos distancia de esa crueldad del afuera ofreciéndonos amparo y cobijo, calor y protección, evasión de la ofensiva y degradante realidad. La caverna técnica es sinónimo de espacio de seguridad y orientación, la metáfora de todas las costumbres, tradiciones e instituciones, es decir, de la cultura. A diferencia de los griegos, que creyeron que el origen de la forma humana de vida es la gruta, imaginemos a los hombres no surgiendo de las profundidades subterráneas, sino de los espacios abiertos, de cuyos ataques mortales huyen en pos de otra realidad, que les haga más llevadera la vida, de otra realidad a cuyo abrigo poder sacudirse el mundo al mundo exterior y, en el límite, al propio mundo exterior, suplantando entonces la realidad ajena por una realidad propia, la "troglodita".

Una realidad propia, una realidad "verdadera", verdaderamente humana, donde se considera verdadero a lo más conveniente, sí, lo repito, lo más conveniente, lo más beneficioso para nuestras vidas. La verdad "cavernícola" viene a ser una especie de lo bueno, lo que para nosotros es mejor creer, por parafrasear a James, que nos previno de la verdad "celeste", que no sirve para nada, y que nos enseñó que la verdad, como Vico proféticamente fabuló, no se descubre, sino que se hace: *verum ipsum factum*. El hecho no es verdadero, simplemente es. Es la verdad la que es hecho, la que es hecha; la que es hecha como aquello que nos permite integrar las nuevas experiencias en las pasadas, las experiencias con las que vamos logrando la unión del mundo, aunque siempre permanezca múltiple, plural, porque no hay conexión que no sea parcial o que no falle. El conocimiento se presenta así como un tipo más de acción, como un conjunto de instrumentos, como una herramienta, una técnica con la que no copiar una realidad de la que no nos podemos salir, en la que estamos necesariamente atrapados, sino para establecer una serie de *relaciones* con el mundo, con ese mundo inestable y plural, que sólo conocemos *tangencialmente*, mediante metáforas: la referencia humana a la realidad es indirecta, prolija, diferida, selectiva y, por encima de todo, metafórica. Por medio de la técnica, una técnica que es a lo material lo que la metáfora a lo intelectual, una técnica que es a la metáfora lo que el concepto a la ciencia, no retratamos el mundo, ni en ardoroso amor a la

verdad lo poseemos “teóricamente”, sino que nos distanciamos de él, nos protegemos de él, pues antes que el amor (y que la curiosidad o la admiración) estuvo *el terror y el temor*. Y el temblor (lo sagrado se venera temblando). Y al igual que, así lo recuerda Odo Marquard; el mito, con sus muchos dioses, repartió el poder para relativizarlo, la *razón técnica*, razón mítica, razón fabulosa, se abre camino no como capricho casual, sino impulsada por una necesidad acuciante, por el hostigamiento de la faz absoluta que revela la realidad contra la que ella se rebela. Ésa es la razón del mito o de la técnica: intentar romper con la dependencia absoluta de la naturaleza. La razón técnica no es un poder anónimo, sino un desarrollo fabuloso del espíritu racional al mítico servicio de la *supervivencia* humana —éste es el valor, no el conocimiento—, para seguir manteniendo a distancia, no para dominar —la realidad nunca se deja dominar, *velis nolis*, hay que obedecerla siempre—, el poder absoluto de la realidad y así disipar su horror, creando un mundo sólito, de violencia domesticada, de desnudez vestida, un mundo humano, un mundo nuestro, nuestro mundo.

II

Y si esto es así, si la realidad o naturaleza es indiferente a nuestros valores, si el valor es cosa humana, siendo el hombre a su vez no una conciencia originaria, fundante o constituyente, sino, antes bien, resultado naturalmente técnico, artificio, si, en consecuencia, la distinción entre ciencia y técnica es artificial, también es artificial la distinción entre lo natural y lo artificial: toda realidad humana es realidad virtual. Esto ha de derivarse de todo lo que antes se ha estado señalando. Sólo desde una posición clásica, “objetivista”, que presuponga que hay un significado al margen de la intervención humana, un significado descarnado, independiente de nuestra categorización o recorte de lo real, propiedad de los objetos considerados en sí mismos, esto es, como algo objetivo, independiente de su uso, puede sostenerse que entonces afirmar que todo lo humano es virtual supone “caer” en un “subjetivismo relativista” y éticamente en el cinismo del “todo vale”. Pero es que uno sólo puede ser “subjetivista” si implícitamente acepta las reglas de juego del “objetivismo”, aun cuando sea con el subversivo propósito de quebrantarlas, las requiere como el pecador morbosos que perdería el placer que le proporciona su culpa si recusase la tipificación de su conducta como pecaminosa. Ciertamente, el subjetivismo se ve como alternativa al realismo, una alternativa vin-

dicativa de los elementos reprimidos por la objetividad, en tanto que apología de la emoción, la pasión, la voluntad, el instinto, y qué sé yo mientras sea “irracional”. Ahora bien, formal o estructuralmente obedece a la misma lógica metafísica del objetivismo, sólo cambia –lo que, por otro lado, pero no el que aquí interesa, no es poco– la valoración del contenido. En efecto, la posición “romántica” como también podemos recalificar al subjetivismo, aun cuando valora positivamente todo lo que denosta el “realismo”, implícitamente está aceptando el recorte racionalista de la razón, el reduccionismo de lo racional a lo “objetivo”, le está dando en su reivindicación de la sinrazón –he ahí la tosquedad de todo *esprit de finesse*– toda la razón al realismo racionalista, al objetivismo.

El *mito retórico-hermenéutico* –o postmoderno, si se desea, con el fin de entendernos, seguir empleando el término pese a su prostitución–, por el contrario, en lugar de alinearse en uno de los flancos de la cesura metafísica ora en el de lo real, lo natural, lo único, lo literal, lo conceptual, lo lógico... ora en el de lo virtual, lo artificial, lo múltiple, lo literario, lo metafórico, lo mítico..., como llevan a cabo respectivamente tanto el mito objetivista cuanto el subjetivista, lo que hace es denunciar el carácter monodimensional, monológico, monomítico de esos dos mitos tradicionales, el clásico (hipertrofiado en su mojon ilustrado) y el romántico, y, por tanto, ir más allá de la cesura misma, no reconocerla como “real”. No se trata, así pues, de invertir los términos del binomio metafísico, de poner ahora en el lado de lo real, de lo natural, de lo único, de lo literal, de lo conceptual, de lo lógico, lo artificial, lo múltiple, lo literario, lo metafórico, lo mítico... sino de caer en la cuenta de que, desaparecida la noción de “real”, también desaparece la de lo “virtual”: no es que lo virtual derroque a lo real, sino que sin un real respecto del que serlo lo virtual deja de ser lo *meramente* virtual.

Cuando se afirma que toda realidad humana es virtual, nos traiciona el lenguaje, un lenguaje que no puede desprenderse sin más del lastre milenario de la tradición metafísica, pero ha de repararse en que no se trata de desplazar y sustituir lisa y llanamente el lugar de lo real por el de lo virtual (o paralelamente de reemplazar la razón por la sinrazón), sino de asumir que en las cosas humanas desde siempre lo real era virtual porque lo virtual era real, que ambos términos eran lo “mismo” (en este sentido el transhumano del que se habla hogaño no es tanto algo porvenir, sino que siempre fuimos transhumanos). Por supuesto que sigue siendo psicológica y *moralmente* necesario, una

necesidad de la vida, acaso el único transcendental verdadero, distinguir planos que se corresponden con lo que en la tradición era la distinción real/virtual, pero ahora sabemos que esa distinción no es fuerte sino constitutivamente débil (no es "real", sino "virtual"), que por lo demás en esa su debilidad artificial reside su fortaleza: justa y paradójicamente lo que otorga valor a los valores es su falta de "valor" natural, su realidad puesta.

Creo que este planteamiento se entenderá mejor si dedicamos un breve espacio a reflexionar sobre la metáfora en Occidente. Ésta tradicionalmente se ha concebido como —he ahí el calificativo de Genette— "metáfora restringida", como un elemento de adorno, algo decorativo, nunca substantivo, mera cuestión de lenguaje, nunca de pensamiento. Esto era algo que implícita o incluso explícitamente asumían las poéticas clásicas. Lo metafórico se sobreponía a lo conceptual para restarle sequedad y dureza, pero sin penetrar jamás en su núcleo. Toda metáfora en último término podía ser traducida a concepto. Es más, pasada la eventual emoción estética, lo valioso de lo literario era su filtrado racional, su destilado literal. La noción de metáfora ha girado efectivamente en torno a la noción de "sustitución", mera figura (forma sin contenido), algo no significativo o de significación vicaria que alcanza su pleno significado cuando es reemplazado por su concepto propio, cuando se decanta su referente real. Pero esta interpretación clásica de la metáfora es posible sólo si concebimos la semántica como aparte de la sintaxis y de la pragmática, si presuponemos la visión metafísica objetivista (o su trasunto subjetivista). Ahora bien, por lo que hemos estado observando en el apartado anterior hemos de reconocer que la experiencia de la realidad no está exenta de una metafórica propia, que en nuestra experiencia los conceptos con que categorizamos están estructurados metafóricamente y de consuno la propia experiencia. Y si no lo reconocemos, pues también, ya que al asumir los presupuestos antes denunciados, y que dichos ahora de otra manera consisten en partir impremeditadamente de que los significados son objetivos, de que son objetos recibidos en las expresiones lingüísticas, las cuales son así pasivos recipientes, recipientes para los activos significados, ahí estaría latiendo ya toda una metafórica oculta. Otra cosa es que al estar las metáforas ontológicas tan incardinadas en nuestra cultura (monedas gastadas que han perdido con el uso su cuño metafórico son los conceptos, decía Nietzsche) no las percibamos como tales metáforas, sino como conceptos, como categorías "naturales" (al igual que nos quedamos tranquilos cuando se nos traduce a pesetas el valor en euros de un bien, como si el montante en pesetas ya indicase algo definitiva y cuánta-

druplemente real, no otro término de estación, sino la estación término del tren conversor). No estoy tratando de que cambiemos sin más –por usar la expresión de Lakoff y Johnson– las metáforas mediante las que vivimos, sino de incidir precisamente en eso mismo: que vivimos mediante metáforas. Es decir y una vez más, que nuestro pensamiento está estructurado metafóricamente, que no hay experiencia humana al margen de las metáforas. Y que, por tanto, las metáforas están a la base de cualquier operación de significado, de toda comprensión. Creer que hay *un* referente (realidad, naturaleza, unidad, literalidad, concepto, lógica) independiente de nuestras experiencias al que podemos acceder en toda su pureza es justo una creencia (mayor que la fe en el patrón–oro), no algo demostrable conceptualmente, aceptable universalmente, natural, real, lógico. De nuevo quiero recalcar que esto no significa negar una “realidad” exterior, sino, antes al contrario, negar que nosotros seamos exteriores a la realidad: supongo que hay cosas y que las cosas delimitan la experiencia (las metáforas no surgen por generación espontánea, sino a partir de la interacción de nuestro cuerpo con los otros cuerpos, es decir, con el ambiente o medio físico, tienen que ver con la realidad, no puede ser menos si son “reales”, sólo quien las interprete como meramente virtuales, en términos dualistas, creará que proponemos su superposición obliteradora de lo “real”), en esto “hay que ser” objetivista, lo que ya es mucho suponer es que haya experiencia que medularmente no dependa de metáforas, de semejanzas ya no objetivas, inherentes a las cosas, sino interaccionales, esto es, basadas en otras metáforas o conceptos metafóricos. Y aquí comparecen los valores como aquellas metáforas que, en tanto que “macrogestalts” experienciales, nos dicen lo que es “real”, lo que es “bueno”, cosa la cual es de vital importancia a tenor del primer valor, el de la propia supervivencia. Y que los valores no se hallen inscritos en la naturaleza, que no sean “objetivos” supone hacerlos solidarios de la experiencia de la contingencia humana, de la caducidad y mortalidad que nos son inevitables, y eso, que ya no dependan de una perspectiva “teorética”, “matemática”, divina, es decir, su constitutiva fragilidad es lo que los hace más valiosos, lo que hace que merezca la pena defenderlos, pues no existirán sino trópicamente, en la medida en que estemos dispuestos a sostenerlos. Y si esto es así, resulta que las metáforas, además de vehículos primarios del entendimiento, son en su virtualidad creadoras de nuevos significados, de nuevas pautas vitales o valores, creadoras de realidad. De realidad humana. De realidad virtual.

Y aquí entran en juego las TIC y con antelación las ciencias mismas. Antes de ganarme el anatema de Sokal, hay que decir que las

teorías einsteiniana de la relatividad, la heisenbergiana de la incertidumbre, la gödeliana de la incompletud, si es que no apoyan, no demienten, desde luego, la debilidad de la distinción clásica, objetivista, entre real y virtual. La imposibilidad de la etiquetación de un sistema, la limitación a una transparencia parcial en lugar de global, la insuperabilidad del finitismo están suficientemente justificados. Y ¿qué decir de la teoría de las fractales de Mandelbrot, de la teoría del caos de Thom, de la teoría de las estructuras disipativas de Prigogine y de la investigación sinérgica del caos de Haken? Muestran –sin entrar en si demuestran o parten de ahí, pues no pretendo apoyar mi posición en los datos de la ciencia, sino sólo su no incompatibilidad– que, por así decirlo –permítase la osada metáfora–, la realidad presenta un perfil trópico (¡postmoderno!), es decir, que no “es” homogénea sino *heterogénea*, no armónica sino *dramática*, no unitaria, sino *plural*.

Y las nuevas tecnologías y especialmente las TIC afectan como ha sostenido, por ejemplo, Welsch, tanto a los presupuestos fácticos de la postmodernidad, como a su experiencia de la realidad (o de la irrealidad), como a su específica concepción del saber, como a su ontología. El fascinador (hiper)libro de Taylor y Saarinen *Imagologies. Media Philosophy* también es buena prueba de la convergencia entre la ontología postmoderna y la teleontología, de que ya no hay en la sociedad de la información hechos, sino factoides, de que las tecnologías son prótesis de nuestro organismo, de que lo sorprendente no es que lo real haya sido cuestionado, sino que haya permanecido tanto tiempo fuera de cuestión, de que toda realidad en tanto que mediática resulta virtual, de que en los mundos virtuales el pensamiento se hace realidad y la realidad se hace imaginaria, de que la virtualidad en realidad es irreal por ser real...

Y aquí, en lo que Baudrillard ha denominado –no sin una cresta de resentimiento metafísico– el “estadio cibernético” de la realidad o “grado xerox” de la cultura, en la era digital en que se revela la indiscernibilidad entre el original y la copia, en que coinciden el *eidos* y el *eikon*, la idea y el icono, el modelo y la *réplica*, en que se realiza lo virtual y virtualiza lo real, en que se verifica el experimento antiplatónico del transhumano, es donde se plantean los dilemas éticos de que nos habla Bustamante. No se trata de adoptar una posición tecnofílica o tecnofóbica. El mundo contemporáneo en su conjunto no puede sencillamente sobrevivir sin las nuevas tecnologías (aunque tengan potencial suficiente para acabar varias veces con el mundo). Las TIC se han convertido en un quasitrascendental y es inútil obviar esto, con-

forman ya una especie de inexcusable *petitio principii* de toda reflexión moral sobre ellas mismas, definen ya con independencia de nuestra voluntad su propio lugar de inteligencia, y pretender verlas desde fuera es una labor muy semejante a la del Barón de Münchhausen, ese que pretendía salir de la charca en que había caído tirando del caballo al no lograrlo tirando del caballo. Ahora bien, volviendo a la metáfora y a la distinción natural/artificial o real/virtual, porque el mundo real no es objetivista no hay ninguna metáfora que agote la totalidad de la visión, toda metáfora al mismo tiempo que ilumina algo (al destacar ciertas conexiones o similitudes entre las cosas) oscurece (al preterir otras conexiones posibles), y lo oscurecido requiere, en consecuencia, de una nueva metáfora, la cual a su vez precisará de otra, y así en sucesivo juego de espejos, de espejismos. Los mitos siempre se declinaron en plural. Frente al monomito, se propone el valor de la pluralidad. Y esto es algo que las nuevas tecnologías tienden a olvidar... La ética ha de asumir el reto de iluminar esa frecuente postergación, por la cual se pretende otorgar a lo tecnológico las viejas propiedades de lo "real", momento en que la *multiversidad virtual* se transforma en universalidad real, en pensamiento único. He ahí el espacio discursivo de la ética, el del recuerdo de lo elemental: que los ordenadores no tienen cuerpo, ni sufren ni temen, no pueden tener experiencias humanas, luego no pueden constituir nuestra única metáfora. Ya Heidegger recordó que la técnica no consiste en el uso mayor o menor de aparatos, sino en una *visión*. Los dilemas éticos habrá que encararlos desde esta advertencia contra la mirada exclusiva, impidiendo que la tecnología se convierta en grosero monóculo, en monstruoso cíclope que ose interrumpir la odisea humana.