

LA SUPERFICIE DIGITAL: METÁFORA, ESCATOLOGÍA Y REVOLUCIÓN

JOSÉ A. MARÍN-CASANOVA

jamarin@us.es

Unidad Asociada C.S.I.C.-U.S.*

Dpto. de Metafísica y Corrientes Actuales de la Filosofía, Ética y Filosofía
Política
Universidad de Sevilla

Resumen: En primer lugar, se ofrece una imagen de la revolución como figura secularizada de la redención y su intrínseca metáfora escatológica del tiempo: en la modernidad ya no redime la práctica religiosa, sino la praxis revolucionaria científica o política, cuyo trasfondo metafórico es vertical o analógico (metafórica de la “profundidad”). En segundo lugar, se conjetura la revolución digital como paradójica revolución histórica reveladora de la imposibilidad de la revolución: es la figura secularizada del “apocalipsis” o fin de la historia que impide toda redención en un mundo ya definitivamente artificial, cuyo trasfondo metafórico es horizontal o digital (metafórica de la “superficialidad”). En tercer lugar, se presenta la imagen del mundo digital como *superficie*.

Palabras clave: Metáfora, Escatología, revolución digital, nuevas tecnologías (NTICs), Internet, fin de la historia.

Abstract: Firstly, it is shown the image of revolution as secularized figure of the redemption and its intrinsic eschatological metaphor of time: in the modernity no longer the religious practice, but the revolutionary praxis of Science or Politics redeems, whose metaphorical background is vertical or analogical (metaphoric of “depth”). Secondly, the digital revolution is conjectured as a paradoxical historical revolution revealing the impossibility of revolution: it is the secularized figure of the “apocalypse” or end of history that already impedes any redemption in a definitively artificial world, whose metaphorical background is horizontal or digital (metaphoric of “superficiality”). Thirdly, the image of the digital world is shown as *surface*.

Keywords: Metaphor, Eschatology, digital revolution, new technologies (NTICs), Internet, end of history.

En 1979, Kuhn, el padre de las “revoluciones científicas”, publica un texto, *Metaphor in Science*¹, dedicado a mostrar la productividad teórica de la metáfora confirmando lo ya apuntado en su clásico del 62: que toda lógica de la invención científica se incardina en una matriz previa de índole no lógica, sino retórica. La articulación entre el lenguaje científico y el mundo no es científica sino metafórica. Las conexiones que establezcamos con el mundo vendrán dadas en función de la metafórica empleada. El papel de la metáfora en la teoría científica sería esencial, pues ella *decide* cómo recortar el mundo, la sección del mundo. Así, R. Boyd también en el 79, en *Metaphor and theory change: what is “Metaphor” a metaphor for?*, implica a la metáfora en el cambio teórico²: muchos logros epistemológicos se dan gracias a los

* El presente trabajo ha sido desarrollado y discutido en el marco de las actividades investigadoras de la Unidad Asociada de Investigación en *Ciencia Tecnología y Sociedad* (CSIC/Universidad de Sevilla).

¹ Cfr. H. Kuhn, “Metaphor in Science”, en A. Ortony (ed.), *Metaphor and Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 409-419.

² Cfr. R. Boyd, “Metaphor and theory change: What is “metaphor” a metaphor for?”, en A. Ortony (ed.), *op. cit.*, pp. 481-532.

“*accesos epistémicos*” abiertos por las metáforas; en la metáfora se esconde una estrategia para investigaciones futuras, pues interviene en la apertura de programas de investigación, sin que su ambigüedad sea obstáculo para constituir teorías científicas. Algunos años después, pocos, en 1986, M. Arbib y M. B. Hesse, al indagar sobre la realidad como “constructo”, afirman literalmente que “las revoluciones científicas son de hecho revoluciones metafóricas”³.

Ahora bien, el propio uso de la noción de “revolución científica” es metafórico. La única revolución natural es la de los astros, las demás revoluciones son figuradas, aunque aceptemos con naturalidad un congreso, por poner un ejemplo, sobre las revoluciones científicas. Que Kuhn se inspiró en la política para describir la historia con la metáfora de la revolución es algo de lo que todos somos sobradamente conscientes y si no reléase a Vernon en su estudio sobre la política como metáfora⁴. Pero además de la imagen política, si reparamos en el subtítulo de ese estudio, “El cardenal Newman y el catedrático Kuhn”, podemos tomar conciencia de otra imagen menos vista por los filósofos de la ciencia, y que, sin embargo, no resulta extraña al filósofo de la historia: la imagen teológica⁵. Precisamente, aquí vamos a considerar, en un primer apartado, a la revolución como figura secularizada de la redención en la que se expresa la concepción escatológica del tiempo, paradigma de la metafórica analógica, de las metáforas de “profundidad”: en los tiempos modernos el instrumento redentor ya no es la práctica religiosa, sino la praxis revolucionaria científica o política. En un segundo apartado, siguiendo con la imagen escatológica para apurar sus (paradójicas) consecuencias, vamos a conjeturar el universo digital de las NTICs, con Internet a la cabeza, como el lugar donde, alcanzado el *éschaton* de la ciencia como deriva de la metáfora bíblica del tiempo, se da una “auténtica” revolución histórica consistente en la imposibilidad de toda revolución, el “apocalipsis” o fin de la historia en el que se derrocan las metáforas verticales y se instaura la metafórica de la “horizontalidad”, de la superficie, que impide toda redención en un mundo ya definitivamente artificial⁶. En un tercer apartado, vamos a interpretar el mundo de generación neotecnológica como *superficie* enfatizando algunas de sus características mayores⁷; así, emerge a la superficie digital la imagen de

³ M. Arbib & M. Hesse, *The construction of reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 156. Puede consultarse también, por su buena documentación y apoyo para la consideración de que ciertas metáforas, lejos de ser meramente ilustrativas, constituyen la fundamentación misma de una teoría, el trabajo de D. E. Leary, “Psyche’s muse: the role of metaphor in the history of psychology”, en D. E. Leary (ed.), *Metaphors in the History of Psychology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 1-78, donde el autor estudia cómo en la historia de la ciencia las metáforas son prestadas y tomadas en préstamo mutuo por la sociedad y la ciencia.

⁴ Cfr. R. Vernon, “Politics as metaphor: Cardinal Newman and Professor Kuhn”, en G. Gutting (ed.), *Paradigms and Revolutions*, Notre Dame, Ind. & London, University of Notre Dame Press, 1980, pp. 246-267.

⁵ El ascendiente teológico de la reflexión sobre la historia ha dado lugar a una muy considerable bibliografía. Pero destaca por encima de cualquier texto el ya clásico de nuestro tiempo de Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologische Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, Kohlhammer, 1967 (segunda edición de la versión alemana del original inglés aparecido en Chicago en 1949).

⁶ Cfr. A. Dyaz, *Mundo artificial*, Madrid, Temas de Hoy, 1998.

⁷ Advirtamos de entrada que no se pretende un análisis exhaustivo y pormenorizado del teleentorno, cosa ya hecha por Javier Echeverría de un modo que difícilmente puede admitir mejora (cfr. J. Echeverría, *Los señores del aire: Telépolis y el Tercer Entorno*, Barcelona, Destino, 1999, pp. 57-147, donde el tercer entorno se presenta, en contraste con el primer y el segundo entornos, como espacio distal, reticular, informacional, representacional, artificial, multicrónico, de comprensión, de fluencia electrónica, de circulación rápida, con asentamiento en el aire, inestable, global, bisensorial, con memoria artificial externa, digital, de integración semiótica, heterogéneo, transnacional, interdependiente y de consumo), sino de comprobar cómo el modelo metafórico de la superficie resulta proficuo tanto para la generación del mundo teletecnológico cuanto para su interpretación.

un mundo diafórico, funcional, mediático, diferido, panrelacional, derivado, “impropio” y retórico.

I

No siempre ha habido historia. La historia es un producto, a su vez, histórico, un objeto cultural, no un objeto de la naturaleza. Precisamente para que comenzara la historia fue necesario desnaturalizar la naturaleza, quitarle su valor sometiendo a la historia a un tiempo del que carecían, por ejemplo, los griegos. En efecto, los griegos no tenían tiempo. No había tiempo en la espacial Grecia para la historia: los días de los menos favorecidos por la fortuna económica se dedicaban al trabajo obediente de los ciclos de la naturaleza; los de los más favorecidos, al ocio de contemplarla. Lo contemplado era una naturaleza existente desde siempre, no creada por ningún dios, pues el propio dios no era sino fuerza natural⁸. El devenir humano, inserto indisolublemente en el ciclo cósmico, cuya *theoría* era lo más excelso que se podía emprender, describía un círculo natural necesario⁹. En consecuencia, el mal (las distintas experiencias del dolor) era asimismo natural¹⁰. Al parecer no se percibía como injusticia. Para sentir la injusticia hay que percibir la desigual distribución de bienes y excelencias como no natural¹¹. Y eso sólo es posible allí donde la naturaleza toda sea fruto de una voluntad, de una autoridad, de un creador, allí donde la naturaleza sea como su Autor quiere, es decir, voluntad de Dios. Cuando la naturaleza ya no es causa primera, poder divino, sino *efecto* del poder divino, cuando es criatura, entonces puede empezar a concebirse la historia.

Ciertamente, la (noción de) historia es fruto de una gigantesca metáfora, cuya intuición le fue dada sólo al judeo-cristiano, al que creyó en un Dios Creador, la

⁸ Recuérdense las palabras de Heráclito advirtiendo que el cosmos no lo hizo ningún dios ni ningún hombre, sino que siempre fue, es y será (cfr. DK, fr. B 30). De este *kósmos* pagano será sus antípodas el *mundus* o *saeculum* cristiano (como *hominis aevum*, edad del hombre sometido a la autoridad de Dios Creador).

⁹ A la necesidad natural, a la *anánke*, está dedicada ya la primera frase de nuestra historia científica e intelectual, la celeberrima frase de Anaximandro (cfr. DK, fr. B 1).

¹⁰ En la perspectiva clásica, como es notorio, y nos recuerda el Nietzsche intérprete de la tragedia griega, con su concepto de *Pessimismus der Stärke*, el dolor se mira a la cara como algo natural, pues todo lo que nace debe morir, la culpa viene justamente de la transgresión del límite natural, de la *hybris*. En cambio, en la perspectiva religiosa sucede justo al revés, el dolor es imputable a una culpa originaria: no es el dolor el que genera el pecado, sino el pecado el dolor. Esta depotenciación del dolor del plano ontológico al plano ético puede ayudar a explicar la vertiginosa difusión del cristianismo, pues la muerte podía ser predicada entonces como innatural al hombre: al humano, según su verdadera naturaleza, no la física, sino metafísica, se le prometió ni más ni menos que la inmortalidad, la vida eterna. Y es que “el cristianismo ha alterado el alma pagana. En el momento en que el sueño de un mundo sin dolor ha aparecido, no se adapta más a este dolor, incluso si se cree que un mundo sin dolor no existirá nunca. La conciencia ha sido visitada por un sueño que ya no se cancela jamás y aunque lo crea inverosímil, quiere, sin embargo, que sea” (S. Natoli, *I nuovi pagani*, Milano, il Saggiatore, 1995).

¹¹ La *physis* no elige (cfr. J. L. Villacañas, “Kant y Weber o la disolución de la Teodicea en Ética”, en J. A. Marín-Casanova (ed.), *El fin del mal*. Teodicea y Filosofía de la historia desde el Idealismo alemán, Reflexión, revista de filosofía, 3, 1999, pp. 35-61, especialmente, pp. 35-38). A la *physis* no se le puede decir que no; el griego, que no moraliza la existencia, sólo puede decir que sí, que sí a lo que faculta todo lo que puede decirse. Sólo una naturaleza que ya no sea creadora sino creación puede ser cuestionada o negada. De hecho, la propia creación será maldita por su Creador, esto es, cargada de negatividad, por culpa del hombre (cfr. *Génesis*, 3, 17-19), y precisamente la teodicea será un argumento complejo para poder transformar un no en un sí (cfr. O. Marquard, “Schwierigkeiten beim Ja-Sagen”, en W. Oelmüller *Theodizee – Gott vor Gericht*, München, Fink, 1990, pp. 87-102).

revolucionaria metáfora vertical del tiempo histórico. Sólo una metáfora tan descomunal pudo desplazar a la también vertical metáfora griega de una naturaleza mayúscula. El tiempo bíblico es la escansión de la llamada de Dios, quien día a día va nombrando¹² todas las cosas a partir del indiferenciado magma inicial, introduciendo, a diferencia del caos originario, el orden de la Creación, el cosmos (cuya raíz etimológica, el indoeuropeo *kens*, significa “anuncio con autoridad”), creando así el tiempo de cada cosa. El tiempo pertenece a la voluntad de Dios, quien concede al hombre el último día confiándole el *dominio* de las cosas y su tiempo¹³, esto es, la técnica.

El mundo así creado como resolución de la voluntad de Dios, el nuevo límite vertical, es un cosmos que tiene un significado no cosmológico sino -por decirlo con la expresión del cardenal y catedrático Daniélou- “teándrico”¹⁴, pues es un mundo no para la visión (la vista es el sentido de lo espacial por excelencia) o *theoría* sino para la escucha u obediencia (oír y obedecer, dos acepciones de “hacer caso”, se confunden etimológicamente en la misma raíz indoeuropea *au*) de la Palabra en superlativo singular. En ese mundo no cósmico, sino histórico, ya definitivamente de acción, ha de ejecutarse la voluntad divina, que quiere el poder, el dominio o sujeción de una naturaleza que no es su propia dueña, que no se pertenece a sí misma, mas al Padre común de la naturaleza y del hombre, y al hombre mismo como antigua *imago Dei*. En la tradición cristiana al hombre no le interesa la relación con la naturaleza, de la que ha de emanciparse, por mandato divino, sino la relación con Dios¹⁵. Pero esto requiere tiempo, mucho tiempo, ese tiempo de escucha de la Palabra (el oído es el sentido de lo temporal por excelencia) es la historia.

Ahora bien, esa historia todavía no es la de la modernidad, la historia del mundo, *Weltgeschichte* o historia universal del hombre como moderno *Deus creatus*, aunque sí su metáfora inaugural¹⁶. Efectivamente, del esquema de la historia de la salvación vendrá la abrogación del mundo para hacerlo humano con procedimientos técnicos guiados políticamente, la humanización de la naturaleza, propiedad del hombre para usarla según los proyectos de la ciencia. Llama al respecto la atención el hecho de que justo lo que Aristóteles reduce al absurdo, a saber, que para considerar la política o la sabiduría como las formas más elevadas de conocimiento, habría que ubicar al hombre como la realidad principal del cosmos¹⁷, coincida precisamente con la hipótesis bíblica.

¹² Una de las ideas-fuerza del heideggeriano *Unterwegs zur Sprache* (1959) es precisamente que el nombrar no es un mero distribuir nombres, no es aplicar palabras, sino que el nombrar llama. Y llamar es convocar, evocar de la ausencia, conducir a la presencia. He aquí el poder del nombre: el lenguaje llama al mundo y a las cosas a su esencia. Es la llamada el evento de la diferencia: la diferencia lleva al mundo a su ser mundo y a las cosas a su ser cosas. Con lo que viene a resultar que, aplicado a la Creación, es la diferenciación lo que hace posible la definición, el nombre de-fine, separa de la indiferencia a la cosa, y al nombrar la cosa, nombra a la voluntad que la ha diferenciado.

¹³ Cfr. *Génesis*, 1, 28.

¹⁴ Cfr. J. Daniélou, *Essai sur le Mystère de l'Histoire*, Paris, Seuil, 1953.

¹⁵ Lo que ejemplifica máximamente la contraposición agustiniana entre *amare mundum* y *cognoscere Deum*, pues el mundo de significado antropoteológico, histórico, no es de suyo, como el cosmológico clásico, *theïon kai hólon* (cfr. DK, fr. B 50), sino que la totalidad se fragmenta y el mundo (la ciudad terrestre, la Tierra), cargado de la negatividad debida a la maldición divina por el pecado original, se contraponen a lo divino (la ciudad de Dios, el Cielo). Puede consultarse sobre el contraste entre lo terrenal y lo celestial la obra de G. Marramao, *Cielo y Tierra*. Genealogía de la secularización, Barcelona, Paidós, 1998.

¹⁶ La partida de nacimiento de la noción moderna de historia, la “Historia universal” como nombre colectivo singular, podemos fecharla en el veintiséis de mayo de 1789, cuando Shiller pronuncia su *Antrittsvorlesung* en Jena titulada *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?* (cfr. J. A. Marin, El crepúsculo de la historia en el horizonte de la (post-)modernidad, *Er*. Revista de filosofía, 21, 1996, pp. 9-37).

¹⁷ Es absurda la centralidad del hombre cuando hay realidades de naturaleza más divina que la del hombre

Tal (y tan “ridícula”) hipótesis viene generada por la metáfora religiosa del tiempo como proyección de lo por venir. Se trata de una “metáfora de la profundidad” que inaugura la perspectiva escatológica, desconocida por el griego contemplador, del *futuro absoluto*. Aparece así la historia como *procursus* que culmina en el “apocalipsis” o desvelamiento del sentido profundo de todo lo acontecido. Así es, si el griego seguía el tiempo de la naturaleza, según el cual *nihil novum sub sole*, y su *historeîn* era *autopsia*, crónica o testimonio de lo visto por uno mismo o por fiables testigos siempre visuales, una historia en todo momento referida al presente o al pasado como origen permanente, *arjé* o fundamento natural, la metáfora judeo-cristiana, que revoluciona la percepción del tiempo, hace que la historia sea presidida por el futuro, un futuro pensado como novedad absoluta, un futuro absoluto que irradia la vertical esperanza en un sentido último de la historia.

Ese sentido último es el fin de la historia entendido no sólo como final de la historia sino a la vez como finalidad de la historia, una finalidad que no puede darse donde el tiempo retorna cíclicamente, sino que requiere de un momento final, o *terminus ad quem* apocalíptico. El apocalipsis como cumplimiento de la revelación de la Palabra invisible, como acción de desvelamiento del sentido oculto inscrito desde el comienzo (la raíz indoeuropea *kel* indica lo celado, lo velado: *apo-kalypto* significa desocultar, des-velar lo oculto), a diferencia de la contemplación de lo visible que es instantánea, pide tiempo, un tiempo lineal, que apunta verticalmente al *éschaton*. El *éschaton*, el día postrero, da profundidad a la historia, pues es en su significado original, lo “lejano” en el espacio y lo “último” en el tiempo. La escatología se convierte así en paradigma de la optimista metáfora “vertical” que ha dominado el imaginario europeo. La historia tiene un fin, su fin, alcanzar la meta final, donde los tiempos se consuman y el mal queda redimido lográndose la salvación (de quien se ha hecho acreedor a ella: la “vanguardia” de los justos). Las metáforas verticales han mantenido en Occidente la confianza en que lo que ocurre tanto individual como colectivamente tiene un sentido más allá de la resbalosa fugacidad de los días, un sentido profundo donde la existencia recuperará su esencia o el hecho su valor. La metafórica de la profundidad ha acompañado de esta manera toda la trayectoria metafísica europea.

La propia ciencia moderna posee elementos que permiten su interpretación como secularización de esa profunda metáfora escatológica. Ya no hay un evento salvífico, claro es, pero el pasado sigue siendo *preparación* para un futuro que es *cumplimiento*: el pleno dominio de la naturaleza, la cual no tiene sentido en sí, sino dentro del *proyecto* científico. La musculatura teológica se debilita, al menos en cuanto queda a expensas de una fe de la que se separa la razón científica, pero el esqueleto y la nervadura de planta teológica se mantienen. Sin entrar en la conocida polémica entre Löwith y Blumenberg, es decir, sin pronunciarnos sobre si la secularización resta originalidad a la modernidad o si, por el contrario, permite a la humanidad su autoafirmación frente a un *Deus absconditus* medieval, de lo que es imposible dudar es del hecho de la secularización misma¹⁸. Sea para continuar la obra divina por otros medios o para establecer la

como los cuerpos celestes (cfr. *Ética a Nicómaco*, VI, 1141a-b). Paradójicamente, Bacon, quien inscribe su proyecto neocientífico, de consecuencias a la larga tan connotadamente androcéntricas, dentro del proyecto teológico veterotestamentario del dominio, acusará, como se sabe, a Aristóteles (parangonado al Anticristo en el *De dignitate et augmentis scientiarum* de 1623) y a Platón, a los “antiguos”, de soberbios (ya en la *Redargutio philosophiarum* de 1608) por olvidar a Dios con sus silogismos deductivos, cuando a Dios se le recuerda comprobando sus huellas en la naturaleza (aparte de su obra capital, del *Novum Organum*, de 1620, la embestida más feroz la había propinado ya hacia 1602-1603, en su *Temporis partus masculus*).

¹⁸ Blumenberg es firme partidario de la “legitimidad de la modernidad”, de su originalidad propia que reside en la autoafirmación (*Selbstbehauptung*) de la humanidad, autónoma y basada en la racionalidad

autonomía del hombre, el caso es que en los tiempos modernos la religión comienza a venir a menos a la par que se extiende la ciencia y que, esto no obstante, la ciencia mantiene la noción de sentido, el esquema de la verticalidad de la religión precedente. La ciencia va más allá de las apariencias hasta encontrar la forma o fórmula que da cuenta de ellas y las salva. La ciencia nos salva del mal de la ignorancia (la “autoculpable minoría de edad”, que diría Kant, cuya redentora salida es la Ilustración) y de los muchos males a él anejos.

En efecto, la historia de la salvación continúa en la modernidad metamorfoseada en “teoría del progreso”: un progreso en tiempo continuo, en el caso de la utopía, donde el mal es el pasado y la ciencia su redención; un progreso en tiempo discontinuo, como *otro* tiempo, en el caso de la revolución¹⁹, donde el fin es la explosión-disolución del mal que queda redimido con la revelación de un mundo nuevo²⁰. Y es que la secularización de Occidente no es quizá otra cosa que la mundanización de la concepción cristiana de la historia, una escatología donde el hombre expía su culpa original y supera la maldición divina que lo condenaba al sufrimiento del trabajo. Solo que en la laicización moderna el pecado ya no es caer en la tentación serpentina del *sapere aude!*, sino todo lo contrario, no atreverse a saber: el mal de la ignorancia. Para la imagen científica la invitación de la serpiente a la trasgresión del conocimiento se convierte en lema de vida, de modo que, lejos de comportar caída alguna, coincide con el ideal de dignidad del hombre moderno: el *sapere aude!* es el imperativo categórico de la Ilustración.

Y, sin embargo, el esquema teológico con toda su verticalidad permanece, pues la ignorancia se identifica con el mal supremo, respecto del cual la ciencia se presenta como suprema redentora. La ignorancia hay que dejarla atrás cuanto antes, pues pertenece al pasado del que hay que ser rescatado. El mal es el pasado y hay que superarlo científicamente. Así pues, y con independencia de la cuestión del valor propio de la modernidad, se prorroga en ella la metafórica invención judeo-cristiana del sentido, del *éschaton* o fin del fin, de la finalidad final, donde se alcanza y cumple el *télos* por el que la humanidad ha sido creada. La ciencia moderna no recupera el tiempo cíclico de cuando el devenir era inocente en el eterno retorno de lo mismo, sino que

frente al absolutismo teológico medieval, por lo que rechaza la noción de secularización como deformación de contenidos teológicos. Eso le lleva a criticar la interpretación de Löwith, según la cual la conciencia histórica moderna surge de la idea cristiana de la historia sagrada. Para Blumenberg el progreso de la historia hacia una meta final es la fuerza motriz de la voluntad moderna de autoafirmación y no una versión secularizada de la expectativa escatológica de una consumación futura, pues lejos de ser su metamorfosis deformada, será en cualquier caso su relevo y sustitución (Cfr. H. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*. Erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von “Die Legitimität der Neuzeit”, Frankfurt a/M., Suhrkamp, 1983; sobre todo, la primera parte, “Säkularisierung –Kritik einer Kategorie des geschichtlichen Unrechts”, pp. 35-38). Pero, como precisa el propio Löwith (en la reseña a esa obra de Blumenberg, en *Philosophische Rundschau*, 15, 1968, p. 198), no se trata de que la modernidad deforme, sino de que “el profetismo veterotestamentario y la escatología cristiana han abierto un horizonte de cuestiones y un clima intelectual –y en lo que atañe a la Filosofía de la historia un horizonte de futuro y una futura consumación de los tiempos-, que han hecho posible el concepto moderno de historia y la fe no religiosa en el progreso”. Más allá de la polémica, lo relevante es que también para Blumenberg la historia profana termina desempeñando en la modernidad la misma función que antes cumplía la historia sagrada, ocupando, por tanto, su mismo lugar. En definitiva, “la Filosofía de la Historia es el intento de responder a una pregunta medieval con los medios postmedievales disponibles” (H. Blumenberg, *op. cit.*, p. 60).

¹⁹ No hay tiempo que perder, *l'attente espoir*, que decía Gide, la espera que es esperanza, en la revolución no puede esperar más, pues la realidad es explosiva. En la toma de la Bastilla se gritaba: ¡estamos en el corazón del tiempo!

²⁰ La distinción entre utopía y revolución la tomamos de la interesante obra para la temática aquí implicada de S. Natoli, *Teatro filosofico*, Milano, Feltrinelli, 1990, pp. 49-50.

ratifica y refuerza el tiempo teleológico, el tiempo teológico. La ciencia, cuyo triunfo ilustrado coincide con el surgimiento de la noción moderna de “Historia universal” (y de “Filosofía de la historia”²¹), se inscribe a sí misma en la figura del progreso, donde el tiempo acaece en vistas a un fin, con un sentido determinado. Por supuesto, cambian los contenidos veterorreliogiosos del sentido, concebidos ahora como algo que hay que superar, pero precisamente por ello, porque hay que superarlos, la forma “sentido” (esta matriz metafórica) queda. Que la secularización fuera un objetivo y no sea un simple hecho confirma el esquema de lo que había de ser secularizado, el esquema de que el tiempo tiene sentido y es historia. Los logros de la ciencia (positiva) se dan en el tiempo, cada logro es conquista y es anticipación de logros ulteriores que nos van redimiendo de los males del pasado, hasta lograr salvarnos por completo de la (negativa) naturaleza al conseguir sobre ella el pleno poder.

Quizá eso que se conviene en llamar “modernidad” se pueda caracterizar como el momento en que para Occidente el hecho de ser moderno se hace valioso, la novedad se transforma en un valor²²; y, claro es, cuando lo fáctico se hace axiológico, cuando algo es mejor por el simple hecho de ser posterior, de ser más nuevo, se incrementa el ritmo de la historia, la historia se acelera y el hombre se conforma con esa aceleración²³. Se busca el fin: la escatología, ahora secularizada, se revoluciona. Y es que ha estallado la revolución. Y si no que se lo pregunten a dos revolucionarios consumados: Robespierre y Proudhon.

El revolucionario del XVIII responde: “Ha llegado el *tiempo* de asignar a cada uno a su verdadero destino. El *futuro* de la *razón* humana ha preparado esta *gran revolución*, y justo vosotros sois aquellos a los que se les ha impuesto el *deber* específico de *acelerarla*”²⁴.

El revolucionario del XIX declara: “La busca de las causas primeras y de las causas finales ha sido eliminada de las ciencias económicas y de las ciencias naturales. La idea de *Progreso* reemplaza en Filosofía a la de *Absoluto*. La *revolución* sucede a la *revelación*”²⁵.

II

Pero he ahí el principio del final de la historia. Las NTICs, en general, e Internet, en particular, pueden conjeturarse como ese *novum* donde se cumple el *éschaton* de la liberación de la naturaleza, de modo *mundial* respecto del espacio y de modo *permanente* respecto del tiempo²⁶. Ahora bien, como la metáfora judeo-cristiana se

²¹ Recuérdese que la primera vez que aparece este nombre lo hace en 1765 de la mano de Voltaire como *La philosophie de l'histoire*, título que sirve de introducción a su *Essai sur les moeurs* aparecido en 1753.

²² Así se caracteriza, como es sabido, la modernidad en G. Vattimo, *La sociedad transparente*, Barcelona, Paidós, 1989, p. 73.

²³ Nos referimos aquí al célebre *Beschleunigungskonformismus* de O. Marquard, *Apologie des Zufälligen*, Stuttgart, Reclam, 1986, p. 60.

²⁴ Robespierre, *Oeuvres complètes*, ed. M. Bouloiseau, París, 1958, p. 495 (cursiva nuestra), *apud* R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt a/M., Suhrkamp, 1989, p. 21.

²⁵ J. P. Proudhon, *Idée générale de la révolution au XIX siècle* (1852), en *Oeuvres complètes*, París, 1946 y ss., vol. XVII, pp. 344-45 (cursiva nuestra), *apud* U. Galimberti, *Psiche e techne*. L'uomo nell'età della tecnica, Milano, Feltrinelli, 1999, p. 300.

²⁶ El triunfo de esta revolución parece definitivo, con lo que cualquier otra “revolución” sería subsidiaria de ésta. Como dice Salvatore Natoli: “la época de la técnica está ya completada, es algo históricamente

apoyaba en la fe, al transformarse ésta en razón mediante la secularización, el esquema de la salvación proyectada al futuro pierde su contenido y, consumados los tiempos, la historia implosiona. Así como la historia acaba con la naturaleza al absorberla, las nuevas tecnologías e Internet como efigie suya terminan con la historia absorbiéndola merced a la máxima contracción entre pasado y futuro. Ahora nos encontramos con un *futuro pasado*²⁷. Nos hemos quedado sin historia, como los griegos, pero sin que nos quede la naturaleza (definitivamente perdida al incorporarse al proyecto de la historia) como a los griegos. Es el triunfo máximo y definitivo del artificio. Y ese triunfo sí que comporta toda una gigantesca revolución, la revolución del tiempo. Una revolución que logrando instaurar lo que ninguna revolución política anterior con sus intentos de establecer un nuevo calendario había logrado, *otro* tiempo, reemplaza la metafórica de la profundidad, que la posibilitó, por una nueva, la metafórica de la *superficialidad*.

En efecto, la última revolución científico-tecnológica, la que nos ha traído un telemundo, un mundo a distancia, cuya más conspicua expresión es el ciberespacio, nos trae la revelación de la imposibilidad de las condiciones de cualquier revolución, una revelación tan revolucionaria como la *meghíste metabolé* de la que hablaba Platón en el *Político*²⁸ para referirse a la enorme mutación que invirtió la dirección de los astros tras abandonar Dios el timón del mundo. Y es que las NTICs con Internet a la cabeza abolen el horizonte donde inscribir cualquier proyecto revolucionario, toda vez que la *proyectualidad misma*, la que la secularización de la metáfora bíblica desnudó como forma o esquema de la historia, queda suprimida. Las nuevas tecnologías ya no responden a fines, sino que sólo atienden a su propio crecimiento, como el desierto en que con voz clamante predicaba Nietzsche. Las tecnologías distales no apuntan a objetivos finales al servicio de un sujeto que las controla, sino que sólo se mueven por resultados. No hay un sujeto, ni individual ni grupal, que las pueda controlar en su integridad²⁹. El humanista, ya cristiano ya revolucionario, sujetaba el mundo cumpliendo la ley de Dios o la de su correlato secularizado, la Razón, mediante la técnica como prótesis de su voluntad creadora, vicaria o propia, respectivamente. Hoy es la técnica la que en una dinámica exponencialmente imparable nos sujeta, la que anónimamente “hace” de lo que nos queda de humanos su propia prótesis. Y ello sin

adquirido, irreversible. Con respecto a la técnica no se retrocede, es imposible volver a la época pretecnológica; la antitecnología es, en algunos casos, sólo un terrorismo dirigido a que algunos obtengan provecho de él. Todo ello proclamado por vías tecnológicas e incluso sofisticadas: en este caso, los medios de comunicación. La técnica ya sólo puede avanzar, nadie puede detenerla” (S. Natoli, *Estar en el mundo*. Un paseo por el tiempo presente, Barcelona, Graó, 2004, pp. 102-103).

²⁷ Dicho sea con la afortunada expresión que da título al citado libro de R. Koselleck.

²⁸ Cfr. *Político*, 272e-273a.

²⁹ El resultado de las acciones en un mundo máximamente mediado apenas puede ser revertido a su autor individual porque, entre otras razones, las acciones tanto en su causa cuanto en su efecto cada vez más son inter-acciones. Es tal el nivel de complejidad y de abstracción de las ideaciones y acciones humanas en el orbe interactivo de la artificialidad omnimoda que ningún humano (o grupo de humanos) por especializado que esté, o precisamente por su especialización, puede controlarlo en su totalidad. Las consecuencias de las acciones se tornan tan imprevisibles como un geniecillo liberado de su lámpara que se va hinchando hasta alcanzar proporciones alarmantes y tras girar como un torbellino sobre toda la superficie del globo retorna si acaso para enredar a su (demasiado) humano manumisor en una caliginosa malla infinita de inesperadas correspondencias. Ahí decae tanto el concepto aristotélico de *télos*, que orienta la acción y le otorga su sentido (cfr. *Metafísica*, IX, 1050a, 21-24), como el reino kantiano de los fines y su aneja “ética de la intención”, como la propia “ética de la responsabilidad”, que tiene como requisito weberiano (y jonasiano) la previsibilidad de las acciones para su instauración. Y es que, en definitiva, se hace inútil la persuasión humanista de que el hombre puede disponer de los medios técnicos y orientarlos según los fines que les asigne. Es esta centralidad del hombre, este poder que hace al humano responsable de su destino, lo que parece estar epocalmente superado por la factualidad tecnológica: el antiguo medio ha terminado por convertirse en fin, un fin sin fin.

límite de orden natural ni creatural, es decir, sin límite vertical, con un límite meramente tecnológico y, por tanto, meramente fáctico y, por tanto, superable y rebasable por definición, es decir, con un límite puramente horizontal³⁰. En este espacio nuevo, donde progresivamente lo humano (y la propia Tierra, antaño escenario fijo del drama histórico, hogaño definitivamente desestabilizada) es función tecnológica, cualquier pretensión de atribuir magnitud de sujeto de la historia al humano se vuelve cada vez más aristotélicamente ridícula, como un pedaleo en el vacío³¹.

Y es que ya no hay nada que sujetar históricamente. No hay historia cuando el pasado ya no es preparación de un futuro que es cumplimiento. Nuestro tiempo deja de ser histórico cuando se resuelve en *cantidad*³². Y el tiempo es mera cantidad cuando lo propio del pasado es sólo ser sobre-pasado, superpasado por un presente que se consume instantáneamente en la anticipación de un futuro ya cumplido. Sin dirección, el tiempo es simple sucesión serial, el futuro ya no es la temporal dimensión cualitativa de la esperanza en que se reparen los males del pasado (presupuesto común a la historia cristiana y a la historia como progreso), sino sólo lo que viene después de ahora, un después que con velocidad creciente, “velocidad de escape”, que diría Dery³³, cada vez sucede antes. Cuando el tiempo se acelera así, ya no hay, como decía Rilke, durar. Ya no hay tiempo histórico en un horizonte sin el espesor del futuro, sin la profundidad temporal facultada por la imagen de la verticalidad del sentido por revelar.

La antigua memoria se transforma, bajo las NTICs, en *data base*, en banco de datos³⁴, donde lo que se guarda no son las épocas o suspensiones o condensaciones del tiempo³⁵ de la humanidad, sino los propios procedimientos técnicos. La nueva memoria sin sujeto, correlato de una temporalidad cuantitativa, asignificativa, adireccional, acéntrica, ya no es una memoria histórica, sino —por decirlo con el correspondiente barbarismo— “procedural”. En ella no se registra la peripecia de un sujeto que se autocomprende históricamente, bajo la promesa del sentido profundo, toda vez que el obsolecente sujeto se encuentra absorbido técnicamente, experimentándose cada vez más *por, dentro, y con* el aparato técnico, sino que lo que se registra son los

³⁰ No obstante, la ilimitación técnica no equivale exactamente a supresión del límite, tal cosa sólo sería posible al dios de la religión monoteísta, justo el que se ve decapitado por la guillotina neotecnológica. “Lo que la técnica no puede hacer, sin embargo, es suprimir el límite: lo puede desplazar al infinito, pero no lo puede anular. La técnica no puede convertirse en dios, no puede jamás ser la actualidad de todo lo posible, y menos que nada la *complexio oppositorum*, la omnipotencia. Para probarlo basta con apreciar cómo las conquistas de la técnica, en el mismo momento en que amplían las oportunidades, crean inmediatamente dilemas. Los hallazgos o las soluciones encontradas se transforman enseguida en nuevos problemas” (S. Natoli, *Estar en el mundo*, cit., p. 103).

³¹ Sirva para la reflexión este perspicuo comentario orteguiano publicado en 1939: “la técnica, al aparecer por un lado como capacidad, en principio *ilimitada*, hace que al hombre, puesto a vivir de fe en la técnica y sólo en ella, se le vacíe la vida. Porque ser técnico y sólo técnico es poder serlo todo y consecuentemente no ser nada determinado. De puro llena de posibilidades, la técnica es mera forma hueca —como la lógica más formalista—; es incapaz de determinar el contenido de la vida. Por eso estos años en que vivimos, los más intensamente técnicos que ha habido en la historia humana, son de los más vacíos” (J. Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica*, Madrid, Santillana, 1997, pp. 58–59, cursiva nuestra).

³² Véase en torno al cambio de la noción de tiempo el epígrafe tercero del capítulo 47 de U. Galimberti, *op. cit.*, pp. 316-322: “L’età della tecnica e il dissolvimento della storia nel fluire insignificante del tempo”.

³³ Cfr. M. Dery, *Velocidad de escape*. La cibercultura en el final de siglo, Madrid, Siruela, 1998.

³⁴ Cfr. J. Candeira, “La red como memoria organizada: el hipocampo colectivo de la red”, *Revista de Occidente*, 239, 2001 (marzo), pp. 87-113, también disponible en http://www.jamillan.com/para_can.htm.

³⁵ Recuérdese que *epoché* en griego es “suspensión”, justo lo que luego fue el *mundo* como edad de los hombres y su historia, siempre ligada, como recuerda el Derrida de *La disseminación*, a la posibilidad del sentido, un sentido que justo ahora queda inoperativo (cfr. J.-L. Nancy, *La communauté désœuvrée*, Paris, Christian Bourgois, 1990, y J.-L. Nancy, *Le sens du monde*, Paris, Galilée, 2001).

procedimientos de la misma técnica. Un hombre que no dispone de otra memoria que la mediada por las NTICs es un hombre ahistórico³⁶, cuyo tiempo fluye no ya sin significado, sino *sin posibilidad de significación*: la historia a cuyo apocalipsis o desvelamiento del significado aspiraba la revolución se queda, una vez hecha la revolución como revolución tecnológica, en nudo flujo insignificante del tiempo, pues donde no hay dirección no hay historia³⁷.

Las NTICs no sólo se han hecho material o cuantitativamente hegemónicas. Con ser importante este hecho –nunca la presencia de la tecnología había sido tan palmaria como evidencia la incesante proliferación de *gadgets*- no es el más importante para

³⁶ Que, vía neotecnológica, estemos en trance de volver a ser lo que siempre hemos sido, con la excepción de un par de milenios, “seres ahistóricos”, como decía en 1980 el Anders de la *Antiquiertheit des Menschen* con rencor “humanista” (un rencor del que el título del volumen segundo de esa obra donde aparece la expresión, *Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, es elocuente), esto es, la abolición de la memoria histórica operada por la técnica y su sustitución por la memoria procedimental (por decirlo siguiendo a U. Galimberti, *op. cit.*, p. 519), no significa dejar de reconocer que sin técnica nunca hubo memoria, que la memoria, antes que facultad innata, no es sino producto técnico, la esquematización interiorizada de las operaciones técnicas (cfr. U. Galimberti, *op. cit.*, pp. 89-94). Quizá por eso es por lo que pueda llevarse a cabo fructuosamente el proyecto de una *Web semántica* (cfr. T. Berners-Lee, J. Hendler, O. Lassila, “The Semantic Web”, *Scientific American Special Online Issue*, April 2002, pp. 24-30, disponible en http://cms.brookes.ac.uk/modules/notes/112_SemWeb.pdf) a cargo del consorcio W3C fundado en 1994 y liderado por Tim Berners-Lee desde el MIT, el cual trata de convertir la información en conocimiento, posibilitando el acceso a cualquier objeto digital mediante descriptores no ya meramente sintácticos, *externos*, sino *internos* (cfr. P. Castells, “La Web semántica”, 2003, disponible en <http://www.ii.uam.es/%7Ecastells/publications/castells-uclm03.pdf> y, sobre todo, por las reflexiones sobre el papel de las nuevas tecnologías en aras de la constitución de una *Biblioteca universal* como memoria o depósito de todo el saber de la humanidad, véase el sugestivo ensayo de J. L. González Quirós & K. Gherab, *El templo del saber*. Hacia la biblioteca digital universal, Barcelona, Ediciones Deusto, 2006, cuyo *motto* de H. G. Wells, *World Brain*, 1938, no nos resistimos a recoger aquí: “The whole human memory can be, and probable will be, made accessible to every individual [...] This is no remote dream, no fantasy. It is a plain statement of a contemporary state of affairs. It is on the level of practicable fact”).

³⁷ Como es sabido, quien dio popularidad a la noción de “final de la historia”, inspirado en la interpretación kojéviana de Hegel, fue el consejero intelectual del gobierno de Ronald Reagan Francis Fukuyama (de sus varias contribuciones, al compendiarlas todas, destacamos: *El fin de la Historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992). Sin embargo, mientras que este autor liga el fin de la historia a la ratificación definitiva de la dirección histórica en sentido liberal-democrático, conviene subrayar que el fenómeno propio de las sociedades postindustriales consistente en “la pérdida de confianza en los grandes relatos de legitimación histórica” (la conocida definición de la “condición postmoderna”, según Lyotard), que aquí asociamos al final de la historia, no supone que alguno de los metarrelatos haya conseguido su fin (ese sería el caso de Fukuyama, cuya posición podría redescibirse diciendo que la historia ha alcanzado su meta o fin, el *happy ending*, porque el metarrelato neoliberal ha cumplido su finalidad triunfando para siempre), sino el fracaso final de toda metanarrativa histórica (cfr. J. A. Marín-Casanova, *La historia sin cielo*. Schopenhauer en la tierra de hierro, Sevilla, Grupo Nacional de Editores, 2005, pp. 121-124, y las páginas 147-150 de J. A. Marín-Casanova, “El valor de la técnica”, *Isegoría*, 29, 2003, pp. 139-157). Sobre la imposibilidad técnica de una historia universal son numerosas las reflexiones de Gianni Vattimo. A título de ejemplo, puede destacarse la siguiente: “Hoy, que sería posible técnicamente escribir una historia universal, representar ‘todo’ lo que ocurre, precisamente hoy la misma idea de una historia universal resulta impensable... cuanto más posible técnicamente se vuelve informar sobre todo, tanto más imposible se torna hacerlo desde un punto de vista unitario, hegemónico. Un punto de vista como ése es el que hacía posible, en el pasado, la idea de una historia” (G. Vattimo, “El consumidor consumido”, en J. Casado y P. Agudiez -Comps.-, *El sujeto europeo*, Madrid, Editorial Pablo Iglesias, 1990, p. 40). Una perspectiva antitética, la de un Fukuyama diametralmente invertido, que toma el fin de la historia en los términos más pesimistas, que identifica globalización y catástrofe, es la de Paul Virilio: “La *mundialización* no es tanto el cumplimiento de la aceleración de la Historia como el *fin*, la clausura del campo de los posibles del horizonte terrestre” (P. Virilio, *La bomba informática*, Madrid, Cátedra, 1999, p. 145).

caracterizar nuestro tiempo sin tiempo. Lo es, sin embargo, que las nuevas tecnologías hayan llevado a cabo el mito de Prometeo, revelando la inesencialidad o inespecificidad de la especie humana, su nietzscheana falta de fijeza³⁸, dejando desnudo el hecho de que no tenemos naturaleza o de que nuestra naturaleza es técnica, que nuestra autocomprensión es técnica. En el total oscurecimiento de nuestro ser –por parafrasear la jerigonza heideggeriana-, que nos hace totalmente cosas, se pone a la luz que no somos ente: ni somos naturaleza ni somos (naturaleza absorbida en) historia. Ahora se manifiesta con nitidez, dicho sea en el lenguaje de la “inútil” metafísica, nuestra absoluta excentricidad, la *ek-sistencia* de todo medio. La técnica, como cifra de la *experimentabilidad* infinita y de la *manipulabilidad* ilimitada de nuestra no-naturaleza, se presenta así como horizonte de comprensión (de lo que queda) del hombre³⁹. Un horizonte totalmente *horizontal*. Y es que, en efecto, las metáforas de verticalidad o profundidad, que subtendían la visión natural o la histórica, ceden el paso en la autocomprensión técnica a las metáforas de horizontalidad o superficie. El universo (acaso fuera mejor decir el multiverso) teletecnológico es plano y sólo nos lo podemos figurar *superficialmente*. Emerge el mundo como superficie, la superficie digital.

III

No es extraño que esta metafórica de la superficialidad haya acabado viniendo a ser sancionada por la Real Academia. En el entorno teletecnológico, como reconoce ya el *DRAE*, *navegamos*⁴⁰. No puede ser de otro modo en un planeta centrífugo de relacionalidad⁴¹ omnimoda, bidimensional, sin altura o profundidad, sin exterior ni interior, sin fuera ni dentro. Efectivamente, en la superficie cibernáutica las metáforas verticales se vuelven inútiles. No se trata de que algo más real, más esencial, más profundo, se haya logrado con el advenimiento de la revolución teletecnológica, sino de que sobre la superficie no hay espesor para lo “más real”, lo “más esencial”, lo “más profundo”. No es que las NTICs aporten un esquema epistémico superior, más verdadero que el imaginado a partir de metáforas verticales: el mundo fluctuante⁴² se

³⁸ Fue Nietzsche quien caracterizó al humano en el párrafo 62 de *Jenseits von Gut und Böse*. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft (1886) como “das noch nicht festgestellte Tier”.

³⁹ Cfr. U. Galimberti, *op. cit.*, 1999, p. 680 y ss.

⁴⁰ Se hace oportuno recordar aquí el ensayo pionero en nuestro país de A. Rodríguez de las Heras, *Navegar en la información*, Madrid, Fundesco, 1992. También es pionero en cuanto a la navegación por la red considerada como superficie el (hiper)libro (tele)escrito al alimón por Mark C. Taylor & S. Saarinen *Imagologies*. Media Philosophy, London, Routledge, 1994.

⁴¹ Cfr. A. Bressand & C. Distler, *La planète relationnelle*, Paris, Flammarion, 1995.

⁴² “Mundo fluctuante” es la traducción del *ukiyo*, un factor básico de la tradicional *Weltanschauung* japonesa que consiste en no buscar ninguna entidad substancial que funde y sostenga el mundo desde fuera del mundo mismo. De ahí la visión del mundo como superficie que se expresa en la xilografía policroma o en el teatro *kabuki*. Frente al relieve y la perspectiva occidentales, el arte nipón es plano. Si la escena nuestra es alta y profunda, la escena nipona es alargada y aplastada, aquí el espacio no es cúbico, de largo, ancho y alto iguales, sino un espacio sin tercera dimensión, un escenario de tan escasa profundidad que antes semeja una pintura. Quizá sea este factor tradicional de la cultura japonesa algo que paradójicamente dé cuenta de por qué el Japón se encuentra a la vanguardia teletecnológica (Sobre el mundo fluctuante véase el monográfico que le dedica *Ágalma*. Rivista di studi culturali e di estetica, 6, 2003 (settembre) y, en especial, los artículos de Ken-ichi Sasaki, “Il mondo como superficie” (pp. 16-24) y de Gian Carlo Calza, “Il mondo fluttuante e le sue immagini” (pp. 31-54). Al margen de esta imagen del mundo japonesa, también merecen ser indicadas aquí dos grandes contribuciones, aunque diversas entre sí, que asocian el mundo de la “globalización” a una filosofía de lo fluctuante o acuática, a cargo de Zygmunt Bauman y de Peter Sloterdijk. Para el primero (cfr. Z. Bauman, *Liquid Modernity*, Cambridge-

traga al mundo “verdadero”. Es que sencillamente dichas metáforas han quedado obsoletas cual herramientas oxidadas, pues ya no resultan eficaces para la descripción superficial. Y lo que es más, las metáforas en la superficie digital dejan de funcionar como comparación latente o negación patente. Ya no se trata de que la metáfora venga a indicar una analogía, o sea, que algo es como otra cosa, el “término real”, pero no lo es. Eso servía en el mundo “piramidal”⁴³, cuando lo metafórico se entendía bajo una metáfora vertical, cuando se lo veía como epífora, es decir, como figura del lenguaje -según Wheelwright⁴⁴- dedicada tan sólo a la “superación y extensión del significado” mediante la comparación, como si su intención fuese nada más que la de fijar la similitud de términos a partir de la indicación de una semejanza analógica entre ellos.

En el mundo digital lo metafórico funciona como diáfora, es decir, como creación de nuevos sentidos (“mediante la yuxtaposición y la síntesis” -otra vez Wheelwright-). Y es que por negación o por sustitución, a la metáfora siempre se le ha atribuido un significado vertical más allá del literal por ella expresado. Es decir, no había que tomar las metáforas como algo de suyo significativo, en *intentio recta*, sino como algo que significa en *intentio obliqua*, algo *per aliud*, significativo sólo por otra cosa. La metáfora quedaba entonces como decir impropio, recurso literario de poetas y escritores, que gracias a lógicos y científicos alcanza su traducción propia. Este soslayo es el habitual en la teoría pragmática al uso –pensemos, por ejemplo en las contribuciones de Searle⁴⁵-, la cual nos dice que los significados literales siempre se computan primero y sólo secundariamente los significados metafóricos. Éstos, los significados alternativos, sólo se derivan cuando un significado literal carece de sentido en un contexto determinado. De modo que sólo por defecto habría que atender al significado metafórico de una expresión cualquiera, toda vez que ha de prevalecer el

Oxford, Polity Press, 2000) el capitalismo ha pasado de una fase sólida, la de la industria pesada y el “fordismo”, a una fase líquida, la de la globalización, en la que todo lo que era estable y resistente a la circulación de bienes y capitales se fluidifica, desde el trabajo, ahora flexible, al consumo, que ya no responde a necesidades sino al flujo de los deseos, pasando por la empresa, que al hacerse virtual ya no se localiza: individuo y sociedad se hacen móviles. Para el segundo (cfr. P. Sloterdijk; *Die letzte Kugel - Sphären II, Globen-*, Frankfurt a/M., Suhrkamp, 2001) la liquidez del mundo es una constante de toda la modernidad desde la época de los grandes descubrimientos geográficos: hasta Colón la imagen de la Tierra la componían más que nada las tierras emergidas, con la circumnavegación del mundo la imagen del globo se hace mayormente acuática; y así, surge una filosofía náutica, basada sobre las prácticas del comercio y la navegación: el agua, protagonista de la vida económica, se convierte en metáfora del descubrimiento, de lo nuevo, del conocimiento, del dominio colonial, de la (in)moralidad (ética del acaparamiento), reina del mercado, del cálculo y también de la locura: la filosofía náutica presenta todas las características del mundo fluctuante en el que predominan la inestabilidad, el riesgo, la oportunidad y la fortuna. Ya más específicamente dentro de la “galaxia Internet”, no menos eco internacional tiene la caracterización que de la misma hace Manuel Castells como “espacio de flujos” (cfr. M. Castells, *La era de la información*, vol. 1, Madrid, Alianza, 1996, pp. 444-451), un hiperespacio de circulación pura (que, por lo demás, es connotado mediante la un tanto hiperbólica metáfora anticapitalista del “casino global”, todo para denotar “la distancia entre la promesa de la era de la información y la cruda realidad” –cfr. M. Castells, *La galaxia Internet. Reflexiones sobre Internet, empresa y sociedad*, Barcelona, Plaza & Janés, 2001, p. 275). En general, como estudio de la fluidez digital, puede ser de útil consulta la aportación del físico J. M. Rodríguez Parrondo, “Flujos y redes: la ciudad y la ciencia de los sistemas complejos”, en J. L. González Quirós (ed.), *Ciudades posibles*, Madrid, Ediciones Lengua de Trapo, 2003, pp. 105-126.

⁴³ Sin pretender salpicar con nuestras tesis la nítida postura intelectual de R. Queraltó, salvando, así pues, la distancia, puede verse como complemento de nuestra contraposición entre la metafórica vertical y la horizontal, en particular en lo que respecta a la repercusión de las NTICs en la dimensión ética, su contraste entre el modelo reticular y el piramidal, que ha empleado en sus libros más recientes y cuya más completa exposición se encuentra en R. Queraltó, “Ética y sociedad tecnológica: pirámide y retícula”, *Argumentos de Razón Técnica*, 5, 2002, pp. 39-83.

⁴⁴ Cfr. Ph. Wheelwright, *Metaphor and Reality*, Bloomington, Indiana University Press, 1962.

⁴⁵ Cfr. J. Searle, “Metaphor”, en A. Ortony (ed.), *op. cit.*, pp. 83-111.

literal. Siempre que haya un significado literal con sentido, el significado que hay que entender es el literal. Pero este soslayo es el habitual porque, bajo una (inadvertida como tal) metafórica vertical, se había entendido por literal el significado subyacente al literario o metafórico, es decir y valga la paradoja, porque se había entendido metafóricamente, según imágenes de profundidad, el significado literal⁴⁶. En la superficie digital, en cambio, no hay nada profundo por lo que, como sustituto impropio, pueda estar la metáfora. En la superficie flota a las claras que -digámoslo con Michele Prandi⁴⁷- el concepto de literalidad supone la relación entre un significado y un mensaje; que por lo tanto, no se aplica más que a una interpretación, de modo que - digámoslo ahora con Paul Ricoeur⁴⁸- la distinción entre lo literal y lo metafórico no existe más que por el conflicto de dos interpretaciones. En la superficie digital lo auténtico es auténticamente artificial, un artefacto, una obra de arte, *ars, téchne*. Aquí la metáfora vira sobre sí misma (la recta se curva circularmente cuando el referente metafórico es a su vez metafórico) y se torna tanto factor de la producción creadora como de la comprensión de tal producción. La onda que se yergue sobre la superficie en el mar digital afectando cierta unidad es indiscernible de la masa acuática, pues no oculta nada distinto de la superficie y en su superficie no hay nada que no sea efecto de superficie, reflejo ondulatorio de otras ondas que son ella misma. Aquí donde la metáfora es real, lo real es metáfora. Así, emerge a la superficie digital la imagen de un mundo *diafórico*⁴⁹.

De entrada, en el entorno de las NTICs y eminentemente en Internet sólo hay información, no se manejan cosas físicas, sino que toda actividad es *semiótica*, lo que se manipula y transmite y capta en las redes digitales son flujos de *bits* en creciente interacción recursiva. En esta artificialidad constitutiva no se mantiene ninguno de los supuestos previos de profundidad propios de las grandes metáforas de la naturaleza o de la historia. Aquí, donde, como manifiesta Nicholas Negroponte, “ha nacido un nuevo tipo de bit, un bit que habla de otros bits”⁵⁰, no cabe ningún desdoble natural o temporal, ninguna posibilidad de salir de los signos que operan signos que operan signos... que operan signos... para comprobar un significado externo y oculto. La naturaleza, bien cosmológica bien histórica, pierde toda espacial magnitud de profundidad, y se vuelve pura función superficial⁵¹. Así, emerge a la superficie digital la imagen de un mundo *funcional*.

Y es que en el mundo digital no hay orden natural ni jerarquía creatural de las cosas: nada es “objetivo”. Nos encontramos en un ámbito de absoluta mediación, de mediación máximamente mediadora y asimismo máximamente mediada: ya nada es inmediato. Aquí, en la superficie, toda presencia es diferida, pues no hay substancia, no hay esencia, no hay referente. Y, por tanto, en la superficie, sin resistencia, sin primer analogado, todo se vuelve referencia: no hay un *link* ceterior sin *link* ulterior. Cada

⁴⁶ Incluso se puede sospechar que bajo el afán literalista subyace una compulsión por ser “normal” dañina para la vida: se trataría de la “patología de la literalidad” (cfr. G. Corradi Fiumara, “The pathology of literalness”, en *The Metaphoric Process. Connections between Language and Life*, London & New York, Routledge, 1995, pp. 55-61).

⁴⁷ Cfr. M. Prandi, *Grammaire philosophique des Tropes*, Paris, Les Editions de Minuit, 1992.

⁴⁸ Cfr. P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1970.

⁴⁹ Sobre el “giro diafórico” puede verse J. A. Marín-Casanova, “La metáfora expandida: dispositivo metafórico, virtualidad y realidad”, *Serta*, Revista Iberoamericana de Poesía y Pensamiento Poético, 7, 2002-2003, pp. 159-172.

⁵⁰ N. Negroponte, *El mundo digital*, Barcelona, Ediciones B, 1995, p. 33.

⁵¹ La magnitud antigua se apoyaba, por así decir, en expedientes ópticos, iba ligada a la presencia concreta de una substancia particular; la magnitud moderna hace abstracción de lo que las cosas son, para atender exclusivamente a su función, a su intercambiabilidad recíproca: la funcionalidad viene a ser el sentido decisivo de toda cosa y de todas las cosas.

enlace se abre a múltiples enlaces abiertos a su vez a/por múltiples enlaces: las páginas *web* no van numeradas ni admiten pie de página. La superficie de las NTICs es un plano autorreferencial, un hipertexto⁵², donde nada hay que no esté completamente mediado, diferido de sí mismo. Así, emerge a la superficie digital la imagen de un mundo *mediático*.

Por eso se puede decir también que éste es en paralelo un entorno sin sujeto estable: nada es “subjetivo”. Sin objeto tampoco hay sujeto⁵³. Aquí no existe identidad, sino series de pertenencias múltiples: en el mundo digital uno es muchos y muchos son uno, pues la copia es indiscernible de su modelo⁵⁴. Y al no haber ya nada original, nos quedamos sin momento originario: se desvanece la identidad⁵⁵. Así pues, la revolución digital o “tecnetrónica” (como la denominaba Brzezinski⁵⁶) al dejarnos sin objeto ni sujeto irrelacionales, se lanza como una red “sobrenatural” y suprahistórica: *postmetafísica*. Ciertamente, lo cibernético en su condición de –dicho sea teniendo en el recuerdo a Ortega– “sobrenaturaleza fantástica” niega un ser unitario y permanente, un punto originario donde el presente coincida consigo mismo: siempre hay un retraso originario y una diferencia desde el origen: el satélite difiere todo, la cobertura instantánea nunca es inmediata. Ahora la tecnología reemplaza la experiencia natural por una experiencia técnica o simulada⁵⁷, sustituyendo la cosa “real” por un subrogado o

⁵² Cfr. G. P. Landow, *Hipertexto*, Barcelona, Paidós, 1995.

⁵³ La pluralidad de historias acarreada por el antes visto “final de la historia”, también se predica de uno mismo: desaparecido el yo transcendental, la última naturaleza humana, como motor de la historia, también desaparece como motor de la biografía. Como asevera Sherry Tuckle, ninguna personalidad sana es un núcleo unitario, sino que ha de tener la habilidad de negociar mediante la adopción de múltiples personalidades (cfr. S. Turkle, *Life on the screen. Identity in the Age of Internet*, New York, Simon & Schuster, 1995). Es interesante lo que apunta Vattimo cuando indica que la conciencia puede ser observada como una pluralidad estructurada en forma de sistema reticular acentrado, con lo que ya no cabe la explicable tecnofobia de los filósofos que pensaron la técnica según el modelo “central” del motor, el cual amenazaba con aplastar la libertad personal, pues ésta se potencia en la red (Cfr. G. Vattimo, “Es una red sin centro pero nos da un premio: la libertad”, *Debats*, nº 69, primavera-verano, 2000, pp. 18–21). No obstante, siempre habrá quienes consideren que “la ‘libertad’ de Internet está hecha a la medida para fomentar el libertinaje” (G. Graham, *Internet. Una indagación filosófica*, Madrid, Cátedra, 2001, p. 126), y quienes reivindiquen más *apertura, libertad y flexibilidad*, más *anarquía*: “la revolución de los ordenadores fue una huida desde las ambiciones napoleónicas de Von Neumann a la anarquía tolstoyana de Internet. Las revoluciones futuras aportarán más de tales huidas” (F. Dyson, *Mundos del futuro*, Barcelona, Crítica, 1998, p. 52; véase también F. Dyson, *El Sol, el genoma e Internet*. Las tres cosas que revolucionarán el siglo XXI: la energía solar, la ingeniería genética y la comunicación mundial, Madrid, Debate, 2000). Y es que, en general, la red se presta a alimentar fantasías tanto (no ya en su posible acepción etimológica sino corriente) apocalípticas como paradisíacas, en ella hay quienes se ven cautivos y quienes se ven cautivados (cfr. C. Formenti, *Incantati dalla rete. Immaginari, utopie e conflitti nell’epoca di Internet*, Milano, Cortina, 2000).

⁵⁴ Con ironía no exenta de cierto resentimiento “metafísico”, de nostalgia por la autenticidad perdida, Jean Baudrillard califica al “estadio cibernético” de la realidad de “grado Xerox de la cultura” (cfr. J. Baudrillard, *La transparencia del mal*. Ensayo sobre los fenómenos extremos, Barcelona, Anagrama, 1991, p. 16).

⁵⁵ Frente a la ilusión del ser como presencia, la ilusión de una naturaleza, lo que tenemos en el teleespacio siempre es o está diferido: el ser diferente significa, por un lado, el espacial, no ser idéntico, esto es, no hay un ser unitario, presente y original, vale decir, no hay identidad; el ser diferente significa, por otro lado, el temporal, ser interpuesto, retirado o retrasado, es decir, no hay ser primero o inmediato, sino un ser siempre aplazado o retardado. El espacio teletecnológico se encuentra, así pues, *derridianamente* diferido, en su topología reticular, no cabe el ser “theorocéntrico”, cuyo contenido significado era previo a su forma significante, como origen absoluto del sentido en general, expresado luego por arbitrarios significantes; al revés, todo signo es significante de otro significante, el significado ya está siempre en posición de significante. Por eso no podemos escapar del hipertexto para señalar un referente externo al texto.

⁵⁶ Cfr. Z. Brzezinski, *La révolution technétronique*, Paris, Flammarion, 1970.

⁵⁷ Repárese cómo en la famosa novela del que pasa por ser el acuñador del término “cibespacio” los

puede disolverse en otro conjunto de relaciones y así sucesiva e indefinidamente. En el multiverso numérico, en el todo cuantitativo, toda cosa puede derivarse algorítmicamente en los términos de otra y así continuamente⁶¹. Cualquier navegación en el mar de la relatividad es a la deriva. Así, emerge a la superficie digital la imagen de un mundo *derivado*.

No puede ser de otro modo en un entorno configurado sin volumen. La panrelacionalidad cibernética se puede calificar de *bidimensional*, ya que todo es plano tanto espacial como temporalmente: ninguna relación de cosas es significativamente más alta o más baja, más lejana o más cercana, anterior o posterior a otra, más central o periférica, más o menos profunda que otra. Y es que ninguna dimensión hay por encima del lenguaje-máquina. Ni por debajo. No hay éscaton costero, “lejano” y “último”. En el ciberespacio no caben las metáforas de profundidad a la hora de figurar ese horizonte, dado que consecuentemente todo él es efecto de superficie. Tan “superfluo” resulta que no cabe distinguir entre un objeto de ese entorno y el lenguaje que lo describe: no hay una propiedad del objeto y luego un predicado con el que describir lingüísticamente esa propiedad. Al no haber un referente vertical, no hay distinción fuerte entre cuestiones de hecho y cuestiones de lenguaje, lo mismo es el objeto que el lenguaje que lo expresa, nada se interpone entre el lenguaje y su objeto⁶². Lo que hay son signos cuyo referente es otro signo, una entidad siempre artificial, siempre “extrínseca”. Y desaparece, por tanto, la distinción entre interior y exterior o arriba y abajo o antes y después, como en un grabado de Escher: en la superficie del mismo lenguaje donde se encuentran disueltos el objeto y el sujeto, donde el problema de la identidad está “resuelto”⁶³, propiedades y predicados se encuentran en el mismo lugar y a la misma altura y en el mismo momento. Así, emerge a la superficie digital la imagen de un mundo “*impropio*”.

La red, por seguir imaginándola con metáforas horizontales, es un bucle de Möbius sobre cuya superficie navega un barco de Neurath cuya aguja de bitácora marca un rumbo gödeliano: los enunciados digitales no pueden ser confrontados con ningún

⁶¹ Todo ello viene a hacer de la red un *espacio neoleibniano* en cierto modo. El tercer entorno, por volver a la ya referida metáfora de Javier Echeverría, se configura como una especie de reformulación del omnirelacionismo de Leibniz, de la idea en virtud de la cual una mónada no es sino el resto de las demás mónadas visto desde una determinada vista, la de esa mónada: una substancia es el conjunto de las relaciones que mantiene con las demás substancias, todas las cuales se reflejan en ella. Así es la superficie de reflexión teletecnológica, un juego de espejos, donde cualquier substancia irrelacional (sea objeto o sea sujeto) resulta espejismo. Ahora todo es un número binario, un nodo de relaciones con otros nodos de relaciones que a su vez son un nodo de relaciones, relaciones todas las cuales son números binarios, sin que existan términos relacionales que no sean asimismo sino nuevos grupos relacionales (Sobre la construcción del nuevo entorno como avance sobre la *Característica Universalis* leibniana véase el apartado 12, “El escritorio”, de J. Echeverría, *Cosmopolitas domésticos*, Barcelona, Anagrama, 1995, pp. 138-144).

⁶² Así como no hay ningún lugar en la red para la naturaleza de un objeto, para sus propiedades más íntimas, para su interior, tampoco es el lenguaje el lugar de su predicación exterior: no están los predicados en ningún lugar extrínseco a la espera de encontrar su propiedad intrínseca.

⁶³ El lenguaje-máquina, que aquí tomamos como antonomasia del flujo digital, ya no es una *interficie* entre el sujeto y el objeto, donde el primero se representa al segundo en su verdad correspondiente, sino una herramienta, un útil de configuración, una máquina ampliadora. Una máquina que será más humana cuanto más útil, cuanto más funcione en favor de la ampliación de lo humano (obviamente no en el sentido “humanista” páginas atrás revisado, sino en el de civilizar el *brave new world* –cfr. S. E. Miller, *Civilizing Cyberspace*, Reading, Mass., 1996, y D. Nora, *Les conquérants du Cybermonde*, Paris, Calmann-Lévy, 1995) y cuantos más humanos amplien la máquina, esto es, accedan a ella y la manipulen. Comportando lo humano no ya conformidad con una naturaleza o propiedad intrínseca de los miembros de la especie, sino las distintas alternativas autodescriptivas de esos miembros en el lenguaje-máquina. La *ampliación de la humanidad* es una *operación retórica* (cfr. J. A. Marín-Casanova, “Retórica y cultura democrática”, *Intersticios*, Filosofía /Arte/Religión (México), 17, 2002, pp.83-102).

hecho de fuera, con ninguna realidad externa⁶⁴. Cuando intervenimos en el ciberespacio, estamos dentro del lenguaje-máquina como marineros embarcados en un navío que ha de ser reparado constantemente con los materiales que lleva encima (eso es el desfundamento “reticular”) sin posibilidad de tocar puerto seguro con dique seco (eso era el fundamento vertical o “piramidal”). En Internet, mascarón de proa de las NTICs, no se separan las estrategias discursivas de las verdades universales, no se distingue entre las prácticas artificiales y lo que las trasciende: lo único que puede trascender una navegación discursiva es otra navegación discursiva, lo único que puede trascender una singladura artificial es otra singladura artificial. En las ondas de las aguas cibernéticas la fundamentación profunda naufraga, sólo flota la “superficial” Retórica⁶⁵. Así, emerge a la superficie digital la imagen de un mundo *retórico*.

⁶⁴ En el fluido telemático no podemos salirnos del lenguaje que lo configura, la verificación acontece en el lenguaje mismo: si una proposición funciona en el lenguaje-máquina, esa proposición es “verdadera”. No es la correspondencia, al actuar en red, lo que nos proporciona la verdad; si se quiere seguir hablando de “verdad”, entonces se tratará de una verdad más bien por *coherencia*, se tratará de qué “verdades” son más coherentes con otras “verdades”.

⁶⁵ En la superficie digital, al haberse producido la identificación entre realidad y virtualidad, lo que emerge como valioso epistemológicamente es un nuevo tipo de racionalidad, para la que se debilita la tradicional distinción entre lo que es epistemológicamente valioso y lo que es meramente retórico. Hay una racionalidad nueva para una realidad nueva: el principio de razón suficiente, que sujetaba el mundo a racionalidad lógica, en el mundo digital, ahí donde la realidad es virtual, cede el paso al principio de razón insuficiente. En la superficie la razón universal no sólo no basta, sino que no se basta: la gödeliana superficie digital no puede probar por sí misma su suficiencia epistemológica. Ahí la racionalidad ha de ser creadora, multiversal (Cfr. J. A. Marín-Casanova, “El final de la filosofía desde la nueva retórica”, *Contextos*, XIV/27-28, 1996, pp. 197-226; J. A. Marín-Casanova, “Il contenuto della forma”, en F. Ratto & G. Patella (eds.), *Simbolo. Metafora e Linguaggio*, Ripatransone, Edizioni Sestante, 1998, pp. 235-246; J. A. Marín-Casanova, “El obstáculo de la transparencia: filosofía y metáfora”, en VVAA, *Que piensen ellos*, Madrid, Opera Prima, 2001, pp. 103-114; J. A. Marín-Casanova, “Juego de artificio”, *Argumentos de razón técnica*, 2, 1999, pp. 185-199; J. A. Marín-Casanova, “The Rhetorical Centrality of Philosophy”, *Philosophy and Rhetoric* (USA), 32/2, 1999, pp. 160-174; J. A. Marín-Casanova, “La filosofía en forma: el fondo metafórico”, *Logos*, An. Seminar. Metaf., 34, 2001, pp. 267-281; J. A. Marín-Casanova, “La retórica como valor emergente en el tercer entorno”, *Argumentos de razón técnica*, 5, 2002, pp. 85-112; J. A. Marín-Casanova, “Elogio dell’artificio”, *Ágalma*, Rivista di studi culturali e di estetica (Italia), 4, 2003, pp. 67-78; J. A. Marín-Casanova, *Rumbo al mito*, Sevilla, Grupo Nacional de editores, 2004, y J. A. Marín-Casanova, *Las razones de la metáfora*, Sevilla, Grupo Nacional de editores, 2006). Y es que, por decirlo con Hans Blumenberg, “la tesis capital de toda retórica es el principio de razón insuficiente (*principium rationis insufficientis*). Es el correlato de la antropología de un ser al que le falta lo esencial. Si el mundo del hombre se correspondiera con el optimismo de la Metafísica de Leibniz, la cual creía poder ofrecer la razón suficiente por la que absolutamente hay algo y no más bien la nada (*cur aliquid potius quam nihil*), entonces no habría ninguna retórica, pues no se daría ni la necesidad [*Bedürfnis*] ni la posibilidad de actuar [*wirken*] con ella... Pero el principio de razón insuficiente no hay que confundirlo con un postulado de prescindencia de razones [*Gründe*], así como ‘opinión’ no designa la conducta infundada [*unbegründete*], sino fundamentada de modo difuso y sin regulación metódica” (H. Blumenberg, *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart, Reclam, 1996, pp. 124-125).