

Filosofía y Ciencia (Política, Telemática): Signos de los Tiempos

Isidoro Reguera
Universidad de Extremadura.

(I. Modernos y Postmodernos)

La filosofía, como el pensamiento en general, se halla embarcada hoy (en una época de fin de los tiempos que viene arrastrándose en la inteligencia desde hace un siglo al menos) en una polémica intestina que corresponde, en general también, a un dilema muy viejo sobre su autocomprensión: la antiquísima opción entre racionalismo e irracionalismo, o, lo que es lo mismo, la comprensión dispar del término "razón", cuya fenomenología varia la constituye en historia. La filosofía es la historia de una razón que no es más que esa historia. De ahí que su autocomprensión en cada época sea constitutiva de su propia idiosincrasia intelectual y que en cada época también haya sido su cuestión primaria. La forma que ese dilema o esa opción ha tomado en las últimas décadas es la de "modernidad/postmodernidad" o, en términos más clarificadores, la de racionalismo crítico/nihilismo estetizante, por decirlo de algún modo.

Contra la modernidad y su círculo epistemológico, pretendidamente fundante, de pensar las condiciones del pensar (tantas ideas de revolución y nadie la ha hecho, tantas vanguardias artísticas y hoy día no sabemos siquiera si es arte lo que hacemos, tantas justificaciones éticas para acabar en esta moral aguada del consensualismo más romo, tantos modelos políticos para llegar a la aguada de las ideologías cada día más imperante, tantas ideas e ilusiones de progreso y fraternidad universales para terminar en las grandes y pequeñas guerras sin cuento y en este mundo eco-caco-lógico que agoniza en medio de sus excrementos, etc.), en vistas de tanta justificación cosmovisional ideológica como se ha dado y que la evolución misma de los hechos ha demostrado errónea, falsa (falsa conciencia) e interesada (explotadora), el nihilismo se presenta hoy ante todo como antifundacionalismo: no se puede fundamentar o justificar nada, ni el conocimiento (ciencia) ni la acción (política o ética), puesto que hay muchas verdades y valores (restos, rastros, ruinas, fragmentos nada más de aquellas orondas esencias totales y fuertes de antes, pero que de algún modo guardan aún, en tibieza y fuera de su oropel sistemático, la memoria inquietante y pérdida de las cosas), esto es, puesto que no hay verdad ni valor alguno objetivamente preeminente y, menos aún, único. Es la sensación del vacío o del abismo (viejo horror vacui copernicano), de la aniquilación de los universalismos fundantes modernos, del intelectual que ya no se considera, ni puede, vanguardia de nada ni de nadie, que vive melancólicamente (no neuróticamente) la sensación de fin de los tiempos (de la filosofía, del pensar), tentado de

elitismo y reclusión en su torre de marfil a contemplar serenamente el fin y a gozar de los indudables encantos de la consciencia decadente, y, si acaso, atento sólo a los destellos de la vieja verdad y del viejo valor en el ámbito estético (sensible) y místico (inefable reflexión elíptica sobre el origen y la nada) o expectante en el vacío de alguna sombra que pueda dibujarse en su seno. "El pensamiento futuro se conforma con despertar una disposición del hombre para una posibilidad cuyo surgimiento permanece oscuro y cuya venida, incierta", escribió Heidegger.

Frente a esta visión "post", póstuma, casi milenarista de la inteligencia, el "moderno" considera no que los ideales ilustrados hayan fracasado, sino que aún no están cumplidos, y que ha de ser como siempre la razón, sus criterios objetivos y universales de verdad y valor, quienes dirijan nuestro pensar y nuestra vida en ese sentido. No al estilo ya, naturalmente, del racionalismo clásico, dogmático e ingenuo, sino al de una razón crítica o criticada, consciente de todos sus límites y utopías, pero animosa aún para fundar, ordenar y transformar el mundo en lo que pueda. Piensan los racionalistas que hoy como siempre, pero quizá en el hoy atómico-nuclear con más urgencia, hacen falta respuestas concretas y un marco de sentido general para los dos fenómenos primariamente transformadores del mundo: la ciencia y la política, a los que hay que ofrecer buenas razones de conocimiento y acción para su autocomprensión y ejercicio propio. De modo que el pensamiento futuro sí tiene objetivos concretos (científicos y políticos, no encerrado en sí mismo y autofágico) y la figura del intelectual un sentido congruente en el seno de una sociedad democrática, parlamentada pero crítica, de una ciudadanía informada y por tanto capaz de generar resonancia a sus ideas, y en la que se da por hecho aún el reconocimiento de valores universales como puntos de apoyo del diálogo y el consenso. "El intelectual adquiere su papel específico al encontrar un destinatario en la opinión pública instruida por la prensa y la contienda partidista. Sólo en el Estado constitucional las estructuras políticas de lo público se convierten en el medio transmisor y amplificador de un proceso democrático formador de voluntades. Es ahí donde el intelectual encuentra su lugar", escribe Habermas.

Un tipo de intelectual que no tiene nada que ver con el anterior; dedicado más bien a ese rito luterano del libre examen "en la paz y soledad íntima de la butaca o del hogar... en una operación u operaciones de intimidad"; cuyo órgano de inteligencia no es la razón sino "Il cuore, esa sutil, caprichosa y lírica viscera conectada con la inteligencia sensible y ética... que no se vacía ante el embrujo y seducción de los mass media"; atento más que al vano guirigay parlamentario (de gentes la mayoría de tosca traza intelectual, torpes maneras de expresión y falsedad de conciencia) y de los medios de comunicación social (mediatizados también por todo tipo de intereses y grupos de presión, y dirigidos inmediatamente, por desgracia, no al esclarecimiento sino al uso/abuso de las conciencias), al "relámpago de la inteligencia, que se manifiesta en un libro de poemas, de narración o de pensamiento, o a través de un rostro o de unos ojos", como escribe E. Trías. Son dos tipos de intelecto e intelectual: el comprometido con la ramplonería diaria y el que vive en la bella ilusión del espíritu; el que necesita y fabrica razones de vida y pensar, y el que sabe por la enseñanza de la historia y por la vivencia del círculo/infinito (de los tropos de Agripa que significan, como únicos

recursos definitivos de la razón, el balance escéptico de la razón griega y de su discurso clásico) de la razón que todas esas razones son un cuento (más mal que bien intencionado) chino.

También en la teoría de la ciencia se manifiestan estas tendencias intelectuales encontradas. El pensamiento postmoderno es incrédulo y sospecha respecto a cualquier tipo de "metarrelato" fundamentalista, también respecto al de la ciencia, que es, como todos, un discurso de legitimación que ésta desarrolla sobre su propio estatuto y que en general se ha llamado en cada caso "filosofía". Para la ciencia postmoderna o postempirista no tiene ni siquiera sentido la cuestión del fundamentalismo, a la que considera un juego de lenguaje más: la legitimidad está ya inmediatamente (sin plantearse su cuestión siquiera) en el saber narrativo popular que se autolegitima por su propia pragmática, por la que determina sus criterios de competencia e ilustra incluso su aplicación, definiendo así lo que puede decirse y hacerse en una cultura, de la que a su vez forma parte. Por esto se legitiman las narraciones populares por sí mismas sin metarrelato alguno añadido legitimante, como pretende la ciencia. Lo malo no es el cuento o relato (récit) que se invente en cada caso con fines justificatorios, sino el hecho mismo ya de que se sienta siquiera esa necesidad de legitimación, en lugar de dejar que los discursos actúen tal cual son y están, que así es como aseguran por sí mismos la cohesión de la cultura en la que surgen espontáneamente (los juegos de lenguaje corresponden a formas de vida o prácticas sociales de una etnia, una cultura o una sociedad determinadas, y sólo en ellos y en ellas -"así lo hacemos" es la última justificación- adquieren significado nuestras palabras/pensamientos y sentido nuestras normas de acción, enseñó Wittgenstein.)

Tampoco tiene sentido para la postmodernidad científica, por tanto, la suposición moderna (y antigua) de una dinámica teórica interna que mueva a la ciencia en el sentido de unificación y ordenación de sí misma, de autocoherencia y progreso como intrínseco desarrollo armónico y esencial, suposición en la que se basan todas las pretensiones de legitimarla y fundarla ahistóricamente en una especie de movimiento lógico intraparadigmático autoconsciente. El fin de las discusiones, en general, también de las científicas, no es el consenso, ni el avance ordenado del saber, ni ningún dominio racional acostumbrado, sino el disenso, la paradoja, la paralogía (para-racionalismo). La ciencia postmoderna es ciencia de inestabilidades, que hace la teoría de su propia evolución como discontinua, catastrófica, paradójica, no rectificable. Que se funda en hechos de vigente interés como el azar universal, los indecibles, los límites de precisión de sentido, los cuanta, los conflictos de la información incompleta, la teoría de los fractales (Benoit Mandelbrot), la de las catástrofes (René Thom), las paradojas pragmáticas, a pesar de las sospechas pseudocientíficas que todo ello levanta (Martin Gardner).

En un punto supera Lyotard, en efecto, la teoría de los juegos de Wittgenstein, cuando considera el lenguaje como una lucha, en el sentido de que el juego va siempre dirigido a ganar y no precisamente al consenso y a la verdad. Cada jugador/interlocutor es partícipe en un juego de lenguaje agonístico, semejante a una pelea, en la que realiza jugadas y contraataques mientras más inesperados mejor.

De ahí el disenso y la paralogía, los argumentos falsos, fálaces, para-rationales, que todo vale en el juego y todo vale lo mismo en sí mismo. No basta una simple teoría de la comunicación, se necesita una teoría del juego que incluya la lucha en sus premisas. Siguiendo este marco general discursivo, la ciencia es investigación de inestabilidades no regida por simples criterios de **performance/eficiencia**, como la ciencia positivista, productiva. La sociedad no funciona como un sistema estable, sólo existen islas de determinismo en medio de un antagonismo catastrófico y de un azar universales; y tampoco la ciencia, producto suyo, que, como decimos, es discontinua, catastrófica, no demostrable en sentido tradicional, paradójica, etc. Su modelo apropiado de legitimación no es el de la mejor **performance** (realización, cumplimiento, ejecución), sino el de la diferencia entendida como paralogía (para-racionalidad). Y la paralogía como modelo de legitimación es más fundamental que la innovación y la predicción clásicas: a éstas las utiliza el sistema para mejorar su eficiencia, mientras que aquella pertenece a la producción misma del saber. Hay que hacer hincapié en el disenso y no en el consenso porque es obvio su definitivo privilegio: porque siempre llega alguien que rompe el orden de un paradigma científico y porque siempre hay un poder (**puissance**) que desestabiliza la capacidad explicativa y manifiesta otras nuevas formas de comprensión. Es verdad que este proceso discontinuo y catastrófico (más allá de Kuhn) tiene sus reglas (hay clases de catástrofes, por ej.), pero son siempre reglas débiles y locales, nunca de validez o acuerdo generales, de modo que los "descubrimientos" resultan siempre impredecibles. De ahí, por ej., que desde esta perspectiva la "teoría de sistemas" y sus criterios de legitimación no encuentren fundamento alguno en el proceso científico de investigación: ni la ciencia ni la sociedad, es obvio de nuevo, funcionan como esa teoría pretende, sólo lo hacen en tal caso las variables de las nuevas tecnologías, que son las únicas que de verdad conoce y reconoce la teoría de sistemas.

Quizá lo exagerado de Lyotard en todo esto sea, como se le achaca, la conclusión que de aquí saca de un cambio esencial en estos tiempos en la naturaleza misma de la ciencia. Puede que resulte excesiva, como dramatización de algo que ya es de dominio público y de aceptación común o muy amplia, y que la mayoría de los filósofos dan por supuesto y ni comentan siquiera: la imposibilidad de una fundamentación/legitimación última. Rorty escribe al respecto: "Lyotard saca una conclusión no válida que va de los intereses habituales de diversas disciplinas científicas a la idea de que la ciencia está, de un modo u otro, en vías de descubrir que lo que debería procurar sería la revolución permanente más bien que la alternancia entre normalidad y revolución que Kuhn ha vuelto familiar. Decir que la ciencia tiende a acumular paralogismos, uno tras otro, es como decir que la política intenta añadir revoluciones a revoluciones. Ningún examen de los intereses de la ciencia o de la política contemporáneas puede demostrar nada en este sentido y lo mejor que se puede demostrar es que una discusión de las intenciones de una o de otra no es particularmente útil".

Pero no cabe duda que Lyotard se inscribe en este punto en una interesantísima línea crítica postempirista de teoría de la ciencia, imposible de ignorar, a la que pertenecen Feyerabend o Mary Hesse, por ej., y para la que en general el lenguaje de la ciencia teórica es irreductiblemente metafórico e informalizable

también (como demuestra, por ej., la terminología de la alta física de partículas: "extrañeza", "encanto", "belleza", "agujeros negros", "puré primitivo", catástrofe del "big-bang", etc.), sin privilegio alguno en este sentido por tanto, y la lógica de la ciencia una interpretación circular, esto es, una auto-re-interpretación o corrección de los datos por la teoría y de la teoría por los datos. También sigue Lyotard líneas historicistas (Adorno) y pragmatistas (Dewey), tardowittgensteinianas siempre, como la de Geuss, en las que hay que contentarse científicamente con la postura más avanzada que nos sea disponible en nuestra situación histórica, sin mayores idealismos logicistas; línea que entiende como "argumentación racional" aquélla sometida nada más que a lo inevitable (y no a criterios ahistóricos y universalistas): a que debe estar hecha en los términos y según las prácticas de una comunidad dada en un momento dado.

O incluso líneas como la de Putnan, que enseñan a conformarse con el único realismo admisible hoy: aquél que admite que "ser verdadero" respecto a un enunciado o a una teoría no puede significar otra cosa que ser verificable o aceptable racionalmente bajo condiciones ideales. Aunque, como decíamos, no haya quizá que extralimitar dramáticamente nada de esto, que no significaría más en realidad que una crítica a una mala concepción groseramente empirista todavía de la ciencia.

Habermas y los racionalistas críticos, por el contrario, se inscriben en este punto en la tradición moderna cartesiana, que quizá concediera demasiada importancia, asignara demasiado significado espiritual al conocimiento científico, al manejo de ideas claras y distintas, al considerar platónicamente como lo más cercano a nuestro ser auténtico, como el rasgo más profundo y esencial de la naturaleza humana, la aptitud para la ciencia, entendida naturalmente como la mecánica de Galileo o la propia geometría analítica. Y en la tradición kantiana de la separación de las tres esferas (científica, ético/política, estética) y de los vanos (fracasados) intentos fundamentalistas y reduccionistas o antirreduccionistas respecto a ellas (a sus ámbitos de dominio y a su gradación jerárquica) que le siguieron, encerrando a la modernidad en ese agostante círculo epistemológico fundamentador/delimitador sin salida al que nos referimos antes.

(II. Pensar, conocer y actuar, o: filosofía, ciencia y política)

Así están las cosas, descritas naturalmente desde una perspectiva inevitablemente parcial, pero que como síntoma responde a una situación efectiva del pensar, entendido siempre módicamente como "filosófico". Veamos ahora las cosas desde otro punto de vista.

Hoy se habla y discute mucho del "nuevo pensamiento" o del "pensamiento futuro", y los márgenes de ataque del problema giran también en torno a esas dos posturas encontradas que hemos visto: una espera atenta (estética y mística) de algo oscuro e incierto, o una respuesta concreta (científica)

ca y política) a las cuestiones urgentes e ineludibles del momento. Dejaremos el primer lado de la alternativa, desde el que más bien hemos hablado hasta ahora, para enfrentarnos al segundo, que es nuestro tema hoy y aquí. Pero planteemos antes la cuestión.

Se da un fenómeno intelectual curioso en nuestros días: resulta que mientras que el filósofo (óptimamente: pensador) llora la muerte de la filosofía (óptimamente: del pensar), los científicos y políticos solicitan de él una respuesta clara y urgente a las cuestiones-límite que genera el propio ejercicio de sus profesiones, animándole ante el brillante porvenir que en este sentido espera a la filosofía y a las ciencias del espíritu en general. Pero esta concepción vicaria del pensar, este plan de trabajo subsidiario que se ofrece a la filosofía como futuro espléndido, no puede satisfacer ni gratificar (nunca lo hizo) al filósofo/pensador puro/póstumo (al esteta o al místico: el metafísico de antes), aunque es posible que lo haga (de hecho eso parece) con el comprometido/contemporáneo de/con su tiempo (el racionalista, el moderno).

Ello comporta dos ideas del pensamiento "nuevo" o "futuro" y dos concepciones de lo que el propio "pensar" signifique. Pero en cualquier caso hay algo invariante, común a ambas, más bien un ánimo y un estilo que una virtualidad objetiva intelectuales, que distingue a la filosofía (el "pensar") de la ciencia (el "conocer") y de la política (la "acción"), por más que sea relativamente. Relativamente y con implicaciones mutuas, como es obvio, puede demarcarse el oscuro significado de "pensar" confrontándolo en su uso normal con el de los términos "conocimiento" y "acción". Así se deslinda de algún modo la carga conceptual de cada uno. Digámoslo así: se hace y se conoce siempre algo; lo positivo/objetivo determina intrínsecamente esos modos de vida humanos del conocimiento y la acción (la ciencia y lo ético-político respectivamente). Pero no es tan fácil decir que se piensa siempre algo y, sobre todo, identificar el algo que se piensa; el pensar y su objeto son prácticas humanas mucho más diluidas en general.

Modélicamente en el pensar el algo que en tal caso cada vez se piensa está visto desde su posibilidad última/primera y desde las condiciones de ella, desobjetivado en cuanto a su ser-ahí o previo a él, fuera del espacio/tiempo de las relaciones diarias. Se piensa óptimamente, incluso lo efectivo, desde otro contexto que el del mundo efectivo: desde un espacio "lógico", por decirlo de algún modo, en el que los objetos se constituyen idealmente como posibilidades de lo que son y no son efectivamente; un marco desde el que es posible así entender, criticar, transformar (incluso) lo real efectivo mucho mejor (óptimamente) que desde la perspectiva inmediata de quien está hundido entre las cosas y su negocio científico o político, sin perspectiva más alta sobre ellas; porque a esa distancia adquieren todo el relieve que no tienen desde la inmediatez comprometida (interesada) con (en) ellas. El ideal (confeso o no, la mayoría de las veces sí) del pensar siempre ha sido y es, y será seguramente, porque se trata de algo definitorio: pensar sin pensar nada, esto es, diluir cualquier objetividad en la propia subjetividad consciente/pensante, o, dicho de otro modo, cualquier objeto de pensamiento en el pensar mismo (como actividad humana constante incoercible, sin objeto realmente porque

es la misma con todos y a pesar de cada uno: pensamos definitivamente el pensar, el estar pensando, como amamos definitivamente el amor, el amar, más allá y por encima de sus objetos: este proceso interminable, circular, fue lo que creó ya las ideas platónicas como objetos puros del pensar puro en un mundo en el que ambos a ese nivel se identifican: el "hombre"-idea, objeto puro, por ej., no es algo pensado, no es algo, no es pensado, es algo puro, es pensar, nada sino pensar, pensar en nada, pensar puro: en último término da igual a nivel efectivo pensar en el "hombre" que en la "mujer"-idea, o en cualquier otro objeto, porque ninguno de ellos posee connotación alguna efectiva, ni siquiera imaginable, a pesar de que se piense y se esté pensando en ellos y sirvan duramente de paradigmas críticos de sus correlatos efectivos: ésa es la nada o la pureza arquetípica, efectiva también, del pensar, si no ¿de dónde adviene cualquier poiesis formal o plástica, sea estética o mística, metafísica siempre?), iniciando así el eterno círculo de la autoconsciencia (nósis noéseos, epídoxis eis autó de Aristóteles), en cuyas rodadas sin fin y en el vacío vertiginoso que ese mismo rodar produce (el juego creador teofánico/teofónico, y cosmogónico a la vez, divino, en definitiva, a perseguirse a sí mismo en sus criaturas, eternamente porque con ninguna en ningún momento se identifica ni puede hacerlo) hasta la propia subjetividad se diluye en una indiferencia última bienaventurada.

Esto es lo que sueña y soñó siempre, y soñará (repito que porque es algo definitorio del pensar mismo), idealmente el filósofo/pensador puro mientras "se piense", porque el despertar de verdad de ese sueño significará que ha cesado de verdad el pensar y con él ha desaparecido el hombre, al menos el "hombre" que "pensaba", el hombre de una cultura determinada que se entendía así a sí mismo. Ello es de lo que se dice que ha significado ya la disolución o muerte de la filosofía/pensamiento, cerrando con Hegel una rodada histórica de ese camino circular hacia sí mismo. Pero sigue siendo en puridad el "estilo" o "ánimo" prometeico (autofágico) del pensar puro frente al conocer y actuar puros, modélicamente, por tanto, de todo pensar frente a todo conocer y actuar; y la fuente de insatisfacción que hoy produce al filósofo nihilista (inevitablemente nihilista ya por el propio proceso lógico del pensar que hemos descrito, modélicamente a desarrollar, como se comprende, en los dominios inefables de la estética y la mística) la actividad subrogada que el científico y el político pretenden delegar en la filosofía, con la que sin embargo se conforma en principio el filósofo racionalista, que de algún modo da/quita sentido a la peculiaridad del pensar comprometiéndolo (incorporándolo, mezclándolo, desvirtuándolo) esencialmente en el conocimiento y la acción. De este compromiso filosófico con la ciencia y la política, cuyo encargo fundamental sería una actividad mediadora del pensar (de miras más humildes, sin duda, que la puramente lógica), limitada a ofrecer al conocimiento y a la acción nada más que buenas razones de ser y de ejercicio, lejos también, como es obvio (porque se trata de un racionalismo crítico o criticado, como decíamos), de cualquier pretensión fundante y justificadora a ultranza, vamos a hablar ahora.

(III. Filosofía y política: nuevo pensamiento político)

En el contexto político las cosas están bien claras: el "nuevo" pensamiento (filosofía) debe entenderse radicalmente como un pensamiento "político".

Así lo exigen las condiciones históricas del presente y lo muestra la propia sociedad, en cuyo seno el pensamiento político aparece ya como una nueva realidad social. Esas son las premisas de la última filosofía socialista del este, de inspiración netamente gorbatschowiana, modélica, yo creo, de cualquier pensamiento sinceramente material. "El nuevo pensamiento político está llamado a elevar a la civilización a un nivel cualitativamente diferente. Por eso no se trata de una corrección puntual de postura, sino de una metodología para la configuración de los asuntos internacionales", cita de Gorbatschow de sus palabras de 1987 en Moscú a los participantes en el "Foro internacional para la paz", cuya última frase me gustaría repetir como inmejorable descripción de lo que significa este nuevo pensamiento político: "una metodología para la configuración de los asuntos internacionales". Una nueva configuración, ordenamiento o estructura de las relaciones interestatales en la era cósmico-nuclear, sobre todo entre Estados con ordenamientos sociales opuestos, será el objetivo práctico-cognoscitivo de este pensar, y la elaboración de una metodología para ello, el específico del pensar o de la filosofía.

No se trata, pues, de un pensamiento puro, sino de un pensamiento epocal, esencialmente implicado en una realidad social completamente nueva también, al menos en los dos aspectos insinuados: en la universalización del proceso histórico (la historia se hace hoy unitariamente a nivel cósmico) y en la situación de amenaza o de peligro de autoaniquilación (nuclear) de la humanidad. El nuevo pensamiento se enfrenta así a lo que constituye y amenaza los presupuestos existenciales mismos de la humanidad, y trata en principio de posicionar al hombre en una situación nueva de catástrofe y esperanza: de dominar la catástrofe y alumbrar la esperanza.

Trata el nuevo pensamiento de fijar contenidos para la seguridad internacional en las actuales condiciones políticas, técnico-científicas, estratégico-militares, armamentistas, geográficas, culturales, comunicativas, organizativas. O, dicho de modo más positivo, de asegurar la paz (cuestión armamentista), superar el subdesarrollo del tercer mundo, asegurar los pilares ecológicos del ser y de la existencia humanos, buscar una configuración humana de la revolución técnico-científica (como se ve, la cuestión científica es también a estos niveles una cuestión política. Así la abordaremos después.) Nadie puede dudar de que estos asuntos son los más urgentes y los de mayor interés inmediato y social para la humanidad, y que un pensamiento dedicado y comprometido con ellos comporta una elevadísima dignidad humana (el problema es saber cómo ha de ejercitarse ese pensar filosóficamente en torno a cuestiones como éstas, profesionalmente políticas o científicas, aunque nos impliquen a todos, como todas; si siquiera puede considerarse filosófico, y cómo, el afán soteriológico o salvífico; y si otros aspectos humanos, como los místicos y estéticos, no son tanto o más importantes realmente, para la olvidada "felicidad humana" por ej., y tanto o más adecuados como objetos del pensamiento filosófico). Porque se trata, en resumen, de dos cosas obviamente esenciales al género humano para su supervivencia y desarrollo: asegurar la paz y promocionar la humanidad. Pacifismo y humanismo son, a la vez, las dos metas y los dos criterios fundamentales de este nuevo pensar y, como tales, las bases para el difícil diálogo entre poderes y cosmovisiones diferentes. Con el agravante de que

frente a este ideal de un futuro humano en paz, dado como están las cosas, sólo queda la alternativa de la decadencia total: la autodestrucción de la humanidad.

La proximidad de sus objetos, la urgencia de sus objetivos y la trascendencia de sus decisiones confieren a este pensamiento no sólo una gran fuerza atractiva, sino también una viveza conceptual y una determinación o precisión de contenido envidiables. Frente a esta inmediatez general (parece que positiva en principio, pero equívoca por su falta de distancia, como hemos visto) a los hechos mundanos y humanos, quienes se mueven en ella consideran el círculo del pensar puro, la disolución de su objeto, como una degradación del pensamiento a pensamiento destructivo (autodestructivo), enfocado indiscriminadamente al vacío. Los representantes de este nuevo pensamiento político quieren formar una **coalición de la razón para una política del diálogo**, y en este sentido ocuparían un espectro muy amplio. Pero ¿cuál sería entonces la tarea específicamente filosófica, el punto más característico en cuanto pensar de ese nuevo pensamiento político? Contribuir a esa consolidación de la razón y del diálogo mediante una amplia determinación, perfilamiento y complexión del contenido de esa "metodología para la configuración de asuntos internacionales", de que hablábamos. Lo que quiere decir más claramente: examinar exactamente las condiciones (de posibilidad) de ese diálogo (qué cosmovisiones motivan o promueven la consolidación de la paz, dónde se dan o pueden darse los acuerdos o las diferencias entre ellas, dónde las posibilidades de encontrar valores comunes *hic et nunc*, y cosas así). Es decir, de algún modo también aquí la labor auténtica de la filosofía o del pensar sigue siendo la que se coloca al nivel de la posibilidad de lo que sea y la autorreflexiva de siempre; en este caso en general: la de **sondear los parámetros de ese nuevo pensamiento**, los suyos propios. Parece que en el pensar o en la filosofía la última función determinante, la más característica suya, es siempre circular y autorreferente, se trate del objeto que sea.

Para esta filosofía marxista del Este, repito que muy influida hoy por el ideario político de Gorbatschow, es desde los modelos de pensamiento de hoy (fundamental o exclusivamente el socialista y el burgués) desde donde hay que plantear el nuevo pensar y sus posibilidades. Y así las cosas, este nuevo pensamiento aparece como una **filosofía progresista y racional** frente a los dos grandes obstáculos a sus fines, que corresponden exactamente con los defectos que en centroeuropa los modernos racionalistas críticos (con el colmillo más retorcido que los socialistas duros y puros, pero no lejanos en sus posturas a ellos) atribuyen siempre a los postmodernos nihilistas: el **conservadurismo**, una postura general conservadora que se evita los esfuerzos del concepto o del pensar en la búsqueda de nuevos medios de respuesta nueva a una nueva situación; y el **irracionalismo**, fundado en posiciones no esclarecidas, que imposibilita por ello el cálculo o la racionalidad práctica. Claro que frente a estos horribles peligros ellos no son capaces de advertir o evitar otros: el viejo **dogmatismo** de siempre (para el socialista, como para el burgués, su propio modelo de pensamiento o su propia ideología posee una conexión esencial y natural con el pacifismo y humanismo del nuevo pensamiento de la que a su entender carece el otro, de modo que sólo desde su propia posición ideológica podrá plantearse de verdad el nuevo pensar y

la realización de sus posibilidades) o, si no, el círculo sin salida del eterno planteamiento de las condiciones ideales previas para el diálogo y la razón (que han de plantearse siempre en una situación dialéctico-contradictoria general, difícilmente superable: se necesita acuerdo entre posturas enfrentadas, por una parte, pero también congruencia con una postura fundamental, por otra; en el caso del socialismo, supuesta, como veíamos, su autoconciencia privilegiada respecto a la fundación del nuevo pensar, la tarea que, en este sentido de entendimiento racional y diálogo, él mismo se impone sería: primero, no renunciar, porque no es necesario, a sus posiciones teóricas fundamentales, las del materialismo histórico-dialéctico, sino desarrollarlas de acuerdo con las condiciones actuales; y segundo, recuperar y movilizar además de modo nuevo todo lo que en la historia del pensamiento ha existido de progresista, humanista y revolucionario), como decíamos.

En efecto, estas posturas prácticas y realistas, racionales, comprometidas con el mundo y el hombre en una inmediatez exaltada, sufren también de las mismas mediaciones circulares, autorreferenciales, de todo pensar serio. Y es que, aunque ya no se trate de fundar o justificar nada en definitiva, hace falta por lo menos saber si decimos siquiera algo cuando hablamos (conocemos, actuamos), establecer las condiciones efectivas de mero sentido del diálogo o de lo que sea (luego ya veremos, en tal caso, si es verdad o no, si es bueno o no, lo que decimos/conocemos y hacemos, pero primero es lo primero: saber siquiera si decimos/conocemos o hacemos algo, si decimos/conocemos o hacemos siquiera), y para ello hace falta "pensar" en ello como sea: cosa más complicada y menos inmediata de lo que puede parecer a unos, y menos complicada (imposible) y mediata (circular) de lo que parece a otros, racionalistas y nihilistas respectivamente.

(IV. Filosofía y ciencia: ética científica.)

La misma necesidad y urgencia de respuestas filosóficas de un nuevo pensamiento comprometido que se plantea en el ámbito político, en el mismo sentido se plantea también en el campo específico de la ciencia. Hoy precisamente, debido al rapidísimo desarrollo de las ciencias de la naturaleza, de la técnica y de la vida, se precisa de un nuevo pensamiento filosófico que ayude a comprender y a dar significado humano a la transformación del mundo que las ciencias operan. La modernización promovida por las ciencias experimentales produce hoy día pérdidas en el mundo de nuestra vida o en nuestro modo de vida en el mundo (*lebensweltliche Verluste*, dice Odo Marquard) que han de compensar de algún modo las ciencias del espíritu (la filosofía, *par excellence*).

Necesitamos vivir en un mundo colorista, alegre, familiar y con sentido; es una necesidad mundano-vital humana (*ein lebensweltlicher Bedarf des Menschen*) que ha de satisfacer la filosofía interpretando, comprendiendo, dando sentido a la ciencia y a la técnica, y advirtiéndolas a sus peligros y límites morales. Desde esta perspectiva, vicaria o subrogada otra vez, ésta sería la tarea futura de la filosofía a comenzar desde hoy: dar respuestas sobre el sentido, metas y ordenación de la acción humana en un mundo marcado por la ciencia y por la técnica. De modo que la filosofía o el pensamiento futuro habría de convertirse

en este aspecto en una filosofía de la técnica y una ética de la ciencia (sobre todo esto último), cuyas bases ya están sentadas o en discusión al menos (Odo Marquard, Hans Meier, Hans Lenk, Hans Jonas, Otfried Höffe, Elisabeth Ströcker, por ej., en el mundo alemán).

La base más general de esta ética de la ciencia que el científico pide al filósofo/pensador sería una fórmula de Marquard, paradójica por cuanto contrapuesta o inversa a la tradicional, pero acostumbrada y real hoy día: del lado de las ciencias naturales estaría ahora el reto o el desafío (challenge) y del lado de las ciencias del espíritu la **response** a él. Justo lo contrario que parecía suceder antes, cuando la avanzadilla era el filósofo/pensador/poeta (poiesis), creador imaginativo de mundos que luego la ciencia llenaba de contenido real o no. Hay que reconocer que hoy la ciencia ha tomado ese puesto de vanguardia del que el intelectual alguna vez gozó, y que los retos vienen efectivamente de parte de ella: en general las explicaciones últimas sobre el universo y el hombre, sobre la materia y la vida, y las manipulaciones técnicas (atómicas y genéticas) que ello permite. Se exige al intelectual una respuesta clara a alternativas radicales (sí/no, pro/contra) de conflictos éticos (por ej.: ¿puede manipularse la sustancia hereditaria? y si sí: ¿sólo en animales o también en personas? etc.) que estas cuestiones plantean, con una urgencia y necesidad, además, que es difícil de soportar tanto a nivel concienical como a nivel filosófico. ¿Qué derecho tiene nadie, en efecto, a violentar mi conciencia embarcándome en un dilema moral como éstos, para cuya decisión (la que sea) sabemos de antemano (por principio) que no hay, ni habrá nunca, una justificación racional suficiente? ¿no es un modo cómodo de delegar o traspasar la propia responsabilidad? ¡Lo que faltaba: hacer del intelectual el chivo expiatorio de los juegos científicos! Además ¿cómo puede satisfacer un encargo así (primero como encargo y luego por lo que encarga y por la urgencia y obligatoriedad con que lo hace) a un pensamiento sin tutela, que siempre se ha querido idealmente libre y que ha debido evitar siempre para ello entrar en cualquier juego de dominio o mecenazgo?

En cualquier caso el nuevo racionalismo está dispuesto a correr cualquier riesgo de venta de sí con tal de habitar en la inmediatez del compromiso con la facticidad, que alimenta su razón de ser y su satisfecha autoconciencia (estamos inevitablemente metidos en los juegos, negarse a ello no es más que otra forma de juego. Vicarios somos siempre: del propio jugar que nos constituye. Tutelados estamos siempre: por esa no-origenariedad originaria. Cualquier cosa que diga/piense pertenece a un juego de lenguaje. Así que en el fondo da igual jugar cualquiera. Porque el juego, el jugar -mejor-, la contextualización, limitación, circularidad del sentido y significado de nuestro lenguaje/pensamiento y de nuestra vida/acción, es definitivo para el hombre, que se constituye tanto intelectual como prácticamente mediante un adiestramiento social en juegos o formas de vida determinados). Y en este sentido, como decíamos, los principios del juego de esa ética (filosofía) científica están ya sobre la mesa: la ciencia como tal está más allá del bien y del mal, sólo su aplicación no lo está; el hombre puede vivir sin el bien supremo, pero no con el mal supremo; de lo que se sigue la modestia en los objetivos o metas de la ciencia en sí misma, y, a nivel de su aplicación, no hacer todo lo que se puede (H.

Jonas). No parece lícito, en efecto, llevar a la práctica todo lo que es realizable técnicamente (técnicamente ya resulta realizable la destrucción de la humanidad, por ej.). Pero los límites entre lo prohibido y lo permitido en general son discutibles en una sociedad plural con diferentes normas y valores. De modo que se hace imprescindible el diálogo, como siempre, y para él, como siempre, unas condiciones ideales de supuestos y discusión.

Pero es verdad que el profesional de la ética hasta ahora, con sus catálogos de criterios, suele ahogar con lugares comunes cualquier impulso original que surge de la autorreflexión del científico ante sus responsabilidades; o bien, con su entrega a una ideología, se pone en sus juicios a la entera disposición de un pensamiento oficial. Por ello hace falta también un nuevo pensamiento que desarrolle un **instrumental ético** apropiado al progreso científico-técnico, con cuya ayuda, de premisas que a todos (o a la mayoría, o a la comunidad de sabios al menos) les resultaran fiables, pudiera llegarse en la vida diaria a plausibles instrucciones de acción para los científicos (O. Höffe, E. Ströcker). Hace falta una **disciplina moral de guardia**, siempre al acecho del juego sucio que en la investigación de élite puede suceder siempre como sucede en el deporte de élite (H. Lenk). Incluso hay ya propuestas concretas de **comisiones éticas**, con competencia o capacidad legal de decisión, que formen los Parlamentos, constituidas por especialistas en ética de acuerdo con el pluralismo ético de la sociedad, que sigan los desarrollos científicos (W. Becker).

Pero nada de esto solucionará el problema intrínseco a una conciencia filosófica a la que se le exige no tanto investigar las condiciones materiales y espirituales que hicieron posible el desarrollo de la bomba atómica o de la manipulación genética, por ej., sino determinar con claridad cómo se las arregla uno *hic et nunc* con ello. De un pensamiento que, si bien sabe que es difícil realizarse sin alguna remisión a la realidad de la que en principio al menos se nutre (e imposible sin ninguna), sabe también que cuando se esfuerza en ser concreto, en *sosegar* en un objeto de pensar cualquiera impuesto por las cosas o por sus mandatarios, su radical idiosincrasia circular y autorrecurrente, su disolución última de objeto, lo lleva a vaciarse bien en lugares comunes sobre la "responsabilidad" o cosas así, o bien, lo que es más triste aún, en posibles decretos ministeriales.

Es la típica inestabilidad, con que comenzábamos, del pensar auténtico (ni conocimiento ni acción auténticos), trágico, en la cuerda floja entre dedicarse, por un lado, a lo aparente, en torno a lo cual se han concentrado hoy la ciencia, la técnica y la política en una sociedad como la actual productora de mercancías, o dedicarse, por otro, a lo inmutable del origen, el devenir y la muerte. Es esa situación curiosa de hoy en la que el filósofo (M. Horkheimer) asegura que "la filosofía sería camina a su fin", mientras el político-científico (W. Börner, Secretario de Estado del Ministerio de Ciencia de la Baja Sajonia en 1987) asegura también que "las ciencias del espíritu tienen hoy grandes oportunidades" en el sentido dicho. Quizá no se contradigan ambos, como escribe Chr. Türcke, sino que lo que suceda es que las ciencias del espíritu a que se refiere el último florecerán sin trabas cuando la filosofía de la que habla el primero ya no exista. Pero eso

sucedirá, para bien o para mal, y en tal caso, bajo condiciones nuevas de pensamiento, insatisfactorias aún en lo que apuntan.

(V. Mundo de signos y pérdida de realidad.)

Indicios de esas condiciones nuevas de pensamiento, o por lo menos los síntomas más claros de su necesidad, pueden apreciarse ejemplarmente en el mundo telemático y digital, que manifiesta en todo su relieve el proceso nihilista de hoy. Bernard-Henri Lévy describe esta situación con su acostumbrada intemperancia intelectual y lingüística, pero con toda claridad, cuando evidencia el proceso de descosificación de lo real en esta sociedad de cables y de teleinstrumentos comunicacionales, que está produciendo un universo liso, mondo, plano, desmaterializado, sin ocultas, secretas, orondas, mágicas substancias con las que la imaginación naturalista metafísica llenaba el universo como de fantasmas.

Este proceso de desrealización es uno también, en efecto, de desencantamiento o desfetichización del mundo, en el que no queda ya trasfondo misterioso alguno, ni metafísico ni sobrenatural, al que siempre de un modo u otro se recurrió en la historia para explicar lo que se llamaba y consideraba mero fenómeno o apariencia suyos: nada menos que la realidad empírica. La maquinaria de signos de la tecnología actual ha trastocado las cosas absorbiendo toda la realidad que asignábamos a ambos estratos: un epifenómeno como el signo ha diluido la realidad entera significada.

Por más que se adentre uno en el mundo no encuentra ya sino signos: signos de signos de signos de... donde al final hay... un signo; nunca se llega a una esencia dura empírica, ni a una blanda metafísica; todo está semiológica, simbólicamente condicionado o constituido. La época de los descubrimientos, de las exploraciones y aventuras ha terminado. No existe un sólo fragmento de ser que no haya sido ya significado, de modo que no podemos hacer los paralelismos de antes: poner el mundo o lo real de un lado y los signos o la información de otro, como niveles distintos; todo es ya información y signo. Lo real ha sido abolido para siempre, incluso el nouméno kantiano, del que no hay necesidad alguna en el mundo telemático, ni como último fundamento (mero horizonte) de sentido, ni menos como última realidad, por más que ausente, hurtada a nuestro dominio y tácita, aunque sosegadora de nuestro ánimo al limitarnos a distancia como una mirada que envuelve o un remordimiento que llena. "Triunfo de los artificios. Victoria absoluta del simulacro. Desaparición, de hecho, de lo real en tanto que real. ¿Terrorífico? Sí, terrorífico. Vertiginoso" (Lévy). Difícil de aceptar, porque en lugar de hacer el duelo definitivo de lo real y olvidar hasta su luto, nos atenaza el temor y la mayoría de nosotros sigue aferrada a nuestras viejas creencias, resistiéndose a esta epopeya tecnológica. Absurdo, poco práctico y efectivo; hoy no se puede hablar de "realidad" más que desde un contexto lingüístico determinado (el que sea en cada caso), donde el uso de ese término (signo) genere por sí mismo y dentro del propio contexto (en el interior de un juego de signos, por tanto) una carga conceptual significativa o referencial, constituyendo así lo "real" desde el signo. Juegos de

lenguaje o de signos componen hoy el único ámbito de sentido para el hombre. Y se empeñe o no el hombre en negar la evidencia de un mundo volatilizado en simulacros, éste acabará imponiéndose (aunque nada más sea por la ilimitada capacidad tecnológica procesadora de signos, que acabará enterrando incluso al ser humano, si es que éste no se convence de otro modo más elegante, por un pensamiento nuevo que domine esta epopeya) y provocará a la fuerza, desde fuera, en las conciencias la revolución pendiente del pensar nuevo (que debería surgir espontáneamente de sí mismo) a todos los niveles: "Remodelación del espacio. Nueva definición de nuestras medidas del tiempo. Nuevo despliegue de las imágenes que teníamos de los otros, del mundo, de nosotros mismos. Y revisión también, al final del camino, de nuestra idea de la muerte o del sufrimiento; de nuestra representación del alma o de su supervivencia; revisión, conversión de la forma misma de una inteligencia capaz de almacenar, por lo tanto de trabajar, toda la memoria de los siglos" (Lévy); etc. etc.

(VI. Hiperrealismo digital.)

Y en eso estamos, en esa revulsión de las conciencias. Porque los signos de los signos (el signo en cuanto signo también de sí mismo) (¿también? ¿y de qué si no, si ya no hay nada más que signos?), son claros signos de los tiempos, de estos tiempos de signos enteramente marcados por ellos. Es decir, que esta acumulación de signos sobre lo real, que se ha ido perdiendo entre su maraña inextricable, es signo a su vez de que las cosas han cambiado o están cambiando (a lo peor sin darnos cuenta) al nivel del pensar o de la percepción o conciencia general sobre el mundo. Un cambio, además, casi estructural en ese sentido, esto es, de modelos o metodología de pensar. Quizá no haya otro síntoma más claro de ello que las transformaciones epistemológicas que ha generado el mundo de lo digital (he elegido este ejemplo precisamente por el tema general de este congreso), exacerbadas en el caso de los vídeo-clips. Veamos.

Efectivamente, ese palpito o vibración o crepitar del ordenador (repito que modélicamente en el vídeo-clip, por su capacidad de crear espacios de realidad completamente artificiales o artificiosos) puede valer como la mejor imagen de lo que, respecto a la situación de la inteligencia hoy día, la filosofía considera como un estado de nueva complejidad (oscuridad, inabarcabilidad), por una parte, y de reblandecimiento (desleimiento, disolución) de lo sólido (de lo tradicionalmente consolidado y resistente), por otra. Esa situación intelectual de complejidad designa a su vez, por un lado, la sensación de imposibilidad de síntesis, sistema, perspectiva y dominio de tantos datos (aspectos, fragmentos), y de pérdida entre ellos, como genera hoy la multiplicación casi *ad infinitum* de la información; y, por otro, la sensación de vacío e infinidad en el pensar que produce en el trato con ellos lo inane de cada uno (todos valen igual, o sea, no valen nada, no hay valor) y su imposibilidad de fundamento; es, por tanto, una sensación general de vacío y de falta de perspectiva en él; la impresión de que vivimos respecto al pensar en medio de una multitud ingente de fragmentos sin valor (sin fundamento), y de puntos de vista sin un acuerdo unitario (sistemático o sintético); añoranza en definitiva de fundamento y sistema, los dos grandes sueños frustrados de la moderni-

dad. El otro aspecto que señalábamos de la situación de la inteligencia hoy día, el de reblandecimiento de lo sólido, como lo llamábamos, no es sino una forma de lo mismo: se impone un "pensamiento débil" ante las fuertes convicciones y certezas basadas en el "sujeto" (modernidad epistemológica) o en el "objeto" (premodernidad metafísica) y en su capacidad de fundamentación y síntesis; y esa "debilidad" se manifiesta en el recurso a la "apariencia" de lo estético (frente a la "esencia" de lo metafísico o a la "trascendentalidad" de lo epistemológico) como campo privilegiado de trabajo intelectual; en una sociedad, además, en la que en general prima el "tener" sobre el "ser" o el "pensar" (el "diseño" sobre la "substancia"). De modo que en serio (aunque parezca broma) y (en cualquier caso) de hecho rigen hoy en el pensamiento y la vida categorías blandas que podemos resumir en éstas (irónicas, burlescas, obscenas, cínicas, nada inocentes o ingenuas, como la autoconciencia general confesa de la postmodernidad): "todo vale o da igual" (**anything goes**), "¿qué más da o a quién importa?" (**who cares?**) y "¡sálvese quien pueda!" (**every man for him self**), cuya deducción haremos (o quedará implícita quizá) a propósito justamente de este análisis del mundo digital en que estamos.

En principio, el mensaje obvio del vídeo-clip, en el que sin solución de continuidad la cara de Mickey Mouse, por ej., puede convertirse en una pera, una manzana, un monstruo, un zombie, en el rostro de Jackson, de Reagan, de su amigo Gadafi, etc., en el que los objetos se doblan, se estiran, se encogen, explotan en infinidad de partículas para recomponerse en otros totalmente diferentes, en el que se crean mundos artificiosos y absurdos donde los cerdos vuelen y los políticos filosofen (digo que por ej.) el mensaje de este universo de indiferencia y discrecionalidad ilimitadas de lo digital, decíamos, está claro: "en el reino de los signos nada es lo que es", "lo que es es sólo una forma fenoménica casual, una posibilidad entre otras", "todo lo que sucede en él es convención y consenso", "todo podía ser de otro modo". Así es el alegre mensaje del vídeo-clip: las manzanas son peras, Reagan es Gadafi, Mickey Mouse es cualquiera; nada ni nadie hay definitivo o necesario en el mundo. Alegre, porque hemos roto ya toda la gravedad de las identificaciones, cuyo carnaval de disfraces, llevados con patético convencimiento en este gran teatro del mundo, resulta hartamente ridículo frente a esta indiferencia beatífica: ¿y qué más da? ¿a quién le importa? (El "hombre sin atributos" de Musil).

Esa indiferencia y discrecionalidad alegres surgen de una peculiar metodología de lo digital (en el vídeo-clip se ve más claro) basada ante todo en el **crash** que produce la colisión de diferentes texturas y planos simbólicos, o en una especie de fusión nuclear morfológico-semántico-sintáctica de los signos. Porque ese **crash** calculado que arruga, aplasta, explosiona, transmuta los objetos, usa con la misma libertad también, y sobre todo, de sus ordenaciones acostumbradas. En efecto, al transformar en signos puros (cifras binarias) los objetos, el ordenador permite el trato con los códigos y lenguajes más diversos; posibilita procesamientos de signos que no han ni de preocuparse de la idiosincrasia de los objetos cifrados (sea lingüística, óptica o acústica; se trate de palabras, imágenes o sonidos) y que pueden actuar además con ellos de modo plenamente artificioso o formal, como si se las hubiesen con números, que es lo que son de verdad los objetos en la memoria del ordenador (el mismo sistema binario vale para cifrar imágenes o

sonidos, para reproducir una pintura o una sinfonía); y esta transformación digital del objeto en un signo puro y abstracto tampoco retrocede ante los medios de procesamiento (el programa y el lenguaje del programa), que puede elaborar, ampliar y revertir (la reversibilidad es otra característica esencial de lo digital, junto con la indiferencia y la discrecionalidad citadas) facultativamente en cualquier momento. Es decir, el usuario de un ordenador no sólo dispone de la elección de un lenguaje de programación u otro, sino también de la posibilidad de ampliarlo arbitrariamente (reversible, indiferente, discrecionalmente), de cambiar o adaptarlo su sintaxis y su semántica. Más aún, ese lenguaje liberado de las trabas de una única gramática y de una intersubjetividad consensuada encierra a la vez en sí mismo su propia capacidad de autodisolución como demuestran los programas víricos, en los que cualquier palabra o signo puede programarse como clave o código de autodestrucción del sistema, cosa imposible en los demás lenguajes, cuya autocritica no hace más que recrearlos (el lenguaje se autocritica hablando, el pensar pensando; el silencio radical es imposible; inexorabilidad del hecho del lenguaje y universalidad de sus reglas).

Con la manipulación de signos que esta blanda metodología (software) permite no resulta ya tan sorprendente aquella pérdida de lo real de que hablábamos; aunque ya discutiremos mejor ese punto. Efectivamente, desde ella la noción de "objeto" (cosa del mundo real, referencia de nuestros términos lingüísticos o de los dígitos del *computer*) se diluye cada vez más en una neblina hiperabstracta que dificulta el pensar tradicional naturalista y pone sobre las posibles huellas borrosas de un nuevo pensamiento. En el ordenador, como decíamos, los objetos se encogen, arrugan, aplastan, engordan, explotan en pedazos, se rompen, mutan, se estiran o encogen hasta el absurdo en la nada de la pantalla; pierden su forma natural y se trasforman en algo diferente y ya autónomo: en signos puros que flotan libremente en el vacío y siguen otra legaliformidad que la de la naturaleza. Sacados de su contexto los objetos se transforman en forma y color en la pantalla, y en dígitos en las tripas del ordenador. Son ya objetos puros, signos de algo que se ha perdido irremisiblemente en el proceso de ciframiento, cuya materialidad y entorno lógico anteriores ya no tienen por qué servir de referencia alguna.

El objeto, deformado y deformable, resulta así la mera condición de agregado de su mutabilidad, forma fenoménica fluente, indiferencia. El objeto digitalizado y almacenado en el ordenador no representa ya sino su materia prima esencial, digamos, la masa bruta o materia prima de sus variaciones, que mediante determinados procedimientos puede ser elaborada, modificada, refundida (manipulada, como veremos) en otra forma, e introducida por su código en otra circularidad cibernética con otras reglas. Dicho de otro modo: el objeto no representa ya sino el punto cero de sus variaciones, la configuración de partida de su serialización, en cada uno de cuyos momentos no constituirá sino una forma fenoménica casual, una posibilidad entre otras, como vimos, reduciendo simbólicamente cualquier corte presente del mundo (por ej. el de nuestra vida, importancias y trascendencias) a la contingencia más nota.

Como se comprende, las repercusiones críticas (siempre a nivel simbólico, es decir, *traspuestas de un nivel formal de signos a uno natural de cosas*, suponiendo al primero síntoma del segundo) de estos presupuestos metodológicos son enormes y nuevas. El crash calculado, los objetos chafados y las imágenes mutantes del vídeo-clip encarnan, por lo que hemos visto (por su discrecionalidad, reversibilidad, indiferencia) el principio de no identidad, la disolución de lo idéntico, y de lo auténtico (como paso consecuente más allá, a un nivel superior, de la destrucción de lo "aurático" benjaminiano en el objeto multiplicado por las técnicas de reproducción). El sistema de reproducción digital (al contrario o más allá de las técnicas analógicas tradicionales de reproducción, que significaban sólo la multiplicación masiva de un modelo), al superar la vieja identidad/identificación del objeto, se desentiende o desliga también, como es lógico, del dualismo modelo-figura, de la tensión entre original y copia. El objeto digitalizado, nada más ya que masa bruta o materia prima (dígitos binarios) de sí mismo, de su identidad perdida, pierde con ello su forma determinada, su inconfundible contorno, sus identificaciones naturalistas, su "aura", y apenas, si acaso, es reconocible como el original en la serie de sus clones y mutantes. En la serialización desaparece el/lo uno, que ya no queda sino como ese punto cero de su propio desarrollo, como su plano de construcción, como el patrón que está en la base de todas sus formas fenoménicas, pero disuelto o perdido de hecho entre sus graduaciones, variaciones y diferencias. Al desaparecer lo idéntico lo que aparece es la propia estructura profunda de los programas, sistemas y circuitos de reglas, la misma idea de programabilidad, como substrato esencial de este mundo de signos (y de nuestra vida, por paralelismo sintomático). El individuo y la realidad que lo sustentaba convertidos ahora en una masa *sígnica* (manipulable). Un segmento de realidad traducido al reino de los signos pierde el privilegio de autenticidad que se le asignaba de ser personificación y signo preeminente de la vida. Si ahora esa verdad que no queda segmento alguno de la realidad que no haya sido significado de algún modo (aunque no sea digitalmente), parece que ésta, efectivamente, ha de estar diluyéndose entera, si no lo está ya (no lo estará del todo mientras esa significación, por ahora en la mayoría de los casos sólo lingüística o plástica, no esté computarizada y se convierta con ello en algo esencialmente manipulable, más allá cualitativamente de la manipulación ideológica que permiten los signos lingüísticos o plásticos y hasta de la manipulación física externa del terror), en la neblina simbólica. El *pathos* de lo auténtico y de lo idéntico, que acompañó siempre a la modernidad y al desarrollo de los medios técnicos de reproducción, ha sido sobrepasado por su propio desarrollo y superado definitivamente. No tiene sentido hablar de identidad, autenticidad u original (frente a la copia), allí donde lo supuestamente idéntico, auténtico u original queda en manos de la libre creación o configuración (manipulación); allí donde el pretendido reflejo "objetivo" de la realidad y la ilusión de siempre de conseguirlo por medios técnicos (de reproducción) supone siempre ya un acto conformador, configurador, constitutivo, genuino: la trasposición de la realidad a un plano simbólico (*sígnico*) puro, hiperabstracto (hiperreal). El propio desarrollo del aparato técnico, por la epistemología que a este nivel digital ha inducido, ha disuelto estos conceptos (identidad, autenticidad, original/copia) y el sentido de las cuestiones que planteaban.

Se trata de otra cosa que la que podríamos aprehender con ellos y ellas, como veremos (hiperrealismo). No es de extrañar, después de lo visto, que esta crítica radical a la autenticidad e identidad del objeto, por una parte, y de la realidad misma como sistema de objetos, por otra, es decir, no es de extrañar que esta disolución (morfológico-semántica) del objeto, y no sólo del objeto sino también y sobre todo de sus ordenaciones acostumbradas (disolución sintáctica de su sistema de reglas), conlleve a otro nivel (el teórico e ideológico) una bancarrota general de todos los sistemas tradicionales de pensamiento y una superación de todas las ideologías en cuanto tales, como demuestra efectivamente el panorama confuso y agudo (o débil) de hoy a ese respecto. Bancarrota y superación de esos sistemas de pensamiento e ideologías que de una u otra forma han sugerido (o impuesto) hasta ahora el sentido, el significado, el contexto de coherencia, en una palabra, el orden universal. Porque se trata además de una superación de los sistemas de pensamiento e ideologías no desde el discurso, sino desde dentro de ellos mismos, como descomposición de sus elementos mínimos: los signos. Al chafar y destrozarse los objetos, al recomponerlos y serializarlos fuera de su contexto (el que permitía una coherencia entre identidades y autenticidades), el tratamiento digital no sólo ataca a los objetos mismos, sino también a su propia función simbólica tradicional (cosmovisional/sistemática e ideológica), que como signos ejercían en la modernidad: ser portadores de sentido y significado, fermentos de un todo, su pretensión de totalidad. Y es que en el mundo digital (como síntoma de lo que sucede en el natural) un objeto no vale más o menos que otro, ni como signo designa algo realmente diferente a otro; valen y designan todos lo que todos esencialmente son: dígitos binarios, puntos cero (posibilidades) de una fluencia indiferente, discrecional y reversible, y nada más; nada de portadores de nada. Porque esa concepción vieja (moderna) de realidad como sistema cosmovisional e ideológico, firme y acabado, donde los objetos, identificados y auténticos en sí mismos, se llenaban de sentido y significado (se hacían signos de algo) por su función en el todo y por su orientación esencial a él, queda hoy como la de un mero desarrollo fenomenológico (indiferente, discrecional y reversible), perfectamente manipulable por demás, donde la acción demiúrgica creadora personal se entiende decididamente como programabilidad abstracta. Como programabilidad de signos, de signos de nada, de nada que no sea (la posibilidad de) esa programabilidad: como programabilidad-de-signos-de-nada-que-no-sea-esa-programabilidad. Es como si el círculo ahora (con las máquinas que "piensan") no perteneciera a la condición misma intelectual o comprensiva interior al hombre, si no que fuera algo externo y de orden superior a él; como un juego en que le "meten", para el que incluso le programan, pero un tanto ajeno siempre, en el que "entra", aunque sea forzosamente. Y no ese círculo epistemológico de la razón o de la autoconciencia, intrínseco al hombre mismo, del que no puede "salir"; círculo de locura, en último extremo, en el que vive sin remedio; y sin esperanza, porque todas sus rodadas se diluyen y no valen nada cada una en el eterno rodar. Ahora no piensa él, piensa o pensará la máquina; ésta nos liberará de la ingrata (locura) y absurda (muerta) tarea de pensar, como nos ha librado de otras, exactamente igual de válidas o no válidas (creo que se va imponiendo, o lo hará, la convicción de que efectivamente "pensar" no es por ahora más que una acción humana, y por lo tanto una acción como cualquier otra; ya está bien de tanto intelectualismo platónico, de tanta supervaloración injustificada de la

capacidad intelectual del hombre por encima esencialmente de cualquier otra capacidad suya; la desaparición del tabú moderno del intelectual, hoy otro peón social más, y ridículo cuando pretende salirse del tiesto, va por este camino inexorablemente). Mejor dicho, nos liberará de la ingrata tarea de tener que pensar (de la condena del pensar: tener que pensar siempre y considerarnos obligados a ello por una responsabilidad absurda ante un yo mismo intelectual supervalorado y mistificado hasta el ridículo, y hasta el suicidio del sí auténtico o completo), como nos ha liberado, por ej., de tener que andar si no queremos o de tener que volar aunque no podamos.

Todos los análisis anteriores nos llevan a la estructura profunda de lo digital, a su momento constitutivo mismo: el vacío. El vacío de la indiferencia, discrecionalidad y reversibilidad. El vacío de la pantalla donde parece que los signos puros emergen del abismo, de la nada y son nada más que un leve pálpito evanescente. En ese vacío del sistema reside precisamente la enorme capacidad del ordenador y su virtualidad ilimitada como máquina, como instrumento para los más diversos trabajos y procesos. El vacío que todo usuario de un computer, por muy superficial o eventual que sea, ha experimentado de un modo u otro; alguna vez incluso alguno nos informa de alguna odisea o periplo en otro sistema a través de esa especie de agujero negro de la pantalla; y cuando lo hace, el lenguaje de su descripción se hace místico, como un raptó extático por el deseo de hundirse en el vacío tras el espejo del cristal líquido y traspasar la bóveda del aquí para salir al otro lado: al universo todo. Pero no hace falta llegar a esas vivencias; el usuario anónimo y solitario de un ordenador ya de por sí se siente como una nada ante una arquitectura gigantesca sobrehumana, cableado al sistema de la red universal de información en una especie de *unio mystica* con millones de usuarios sin rostro, conformando una intersubjetividad sublimada y tácita de sujetos aniquilados. Es la nueva forma del horror sive *tractio vacui*. "Metafísica digital" lo llama Martin Burckhardt.

Y ahora puede plantearse en todo su relieve la duda que nos persigue: ¿supone esto realmente una atrofia o pérdida de lo real, como decíamos? ¿significa ya ese titileo de los signos, ese tumulto indiferente de imágenes y jirones de imágenes, un último destello de la realidad poniente? Quienes así piensan (Lévy, Baudrillard, por ej.) han encontrado en el concepto de "postmodernidad" y en sus tonos milenaristas (a veces) una buena etiqueta para ello. Pero lo "nuevo" que de hecho ha aparecido es una maquinaria de elaboración y procesamiento de signos, que acelera y multiplica su misma producción a un nivel no conocido hasta ahora, y que significa un reto que hemos de afrontar también en el pensamiento. De modo que esa pérdida de lo real no parece ser más que la otra cara de esta explosión ingente de los signos. La otra cara del espejo que no sabemos qué es ni en qué consiste, pero a cuyo seguimiento estamos sobre las huellas calcinadas de lo que pone en cuestión; eso, al menos, sí lo conocemos.

Más que pérdida de realidad, por tanto, lo que esta revolución de lo digital o epopeya de los signos de hecho significa es pérdida de materialidad, desaparición progresiva de la referencia naturalista en los signos, y de la inercia y resistencia

(fricción o rozamiento) de la materia o del substrato en la maquinaria que los manipula (ej. reproductor: los discos compactos frente a los microsurdos tradicionales).

En el mundo de lo digital el signo se eleva o aparece en absoluto silencio y quietud, sin ruidos y puro, desde el vacío o la oscuridad más insondables. Se abre como un agujero infinito en el espacio-tiempo, desde donde se percibe una total ausencia, una nada verdaderamente vertiginosa, un abismo seductor; y es que realmente allí no hay nada, nada sino vacío, un silencio plenamente irreal como no se da jamás en la naturaleza y que sólo es posible, justamente, en la superación misma de lo material. Así es de hecho el trasfondo digital donde aparecen los signos, lejos de cualquier cosmovisión totalizadora y fundante. Así pues, la digitalización de un signo significa de hecho, más que pérdida de realidad por su indiferencia significativa, más que pérdida de materialidad por el perfeccionamiento de su soporte, auténtica superación de la materialidad, como decíamos.

Y en esta superación de la materialidad (y de la realidad, de algún modo) se produce curiosamente el mayor acercamiento a lo real mismo (a la naturaleza). Acercamiento que llega a diluir incluso el propio sentido de la alternativa original-duplicado, modelo-imagen, realidad-figura, como sabemos. En el ejemplo de antes, un sonido digitalizado en un **compact-disc** posibilita una reproducción hasta ahora imposible de conseguir con los materiales analógicos de transmisión o traducción. Es prácticamente una reproducción perfecta, una figura perfecta de la realidad (el concierto), que ya no permite ni siquiera hablar de este modo, porque aquí, como decíamos, las distinciones de esas alternativas sobran. La digitalización, la traducción a la lógica binaria de un ordenador de un objeto o de un segmento de la realidad (naturaleza) produce una transformación estructural en ellos y opera ya con otros conceptos que los del original y el duplicado. Este acercamiento sumo a lo real desde coordenadas digitales que manifiesta una nueva superación: la de la realidad misma, ahora, en una especie nueva de hiperrealismo.

Más que de pérdida de la realidad, como parecía, se trata de una nueva asunción suya (es "otra cosa", otro nivel de cosas, repito.) Al codificar lo natural en signos cifrados en la lógica binaria del computador se lo descodifica de su "realidad" acostumbrada; ello permite trabajar ahora con su estructura esencial, como sabemos, con su código sintético, procesándolo o transformándolo a discreción. En nuestro ejemplo musical (podría valer otro, y más radicalmente, como el de la biología genética), la digitalización de un sonido (de una sinfonía) supone su total disolución en un código numérico (su materia prima esencial, como veíamos) con el que puede reproducirse ya para adelante, para atrás, mezclarse, transformarse, usarlo para otro objetivo, etc. Cualquier trozo de naturaleza descodificada respecto a su estado "real" y codificado digitalmente pasa a un género de hiperrealidad donde ya no es más que esencia pura (dígitos) manipulable.

Pero manipulable a un nivel originario igual que el que se supone para la constitución (creación o lo que sea) de la naturaleza. Es decir que, en nuestro ejemplo, no hay por qué suponer que los derivados de un sonido digitalizado (la digita-

lización transforma un sonido natural en un sonido "puro" y no en uno "sintético") pertenezcan a la familia de los sonidos sintéticos de la electrónica. De hecho se parecen a los que usualmente llamamos "naturales" o "reales", de modo que habría que hablar más bien de "mutaciones" o "sonidos mutantes" que de "imágenes", "reflejos" o "copias" de la naturaleza o de la realidad. Se trata de algo tan real como la naturaleza misma pero conseguido por medios artificiosos, que de algún modo conectan con lo originario demiúrgico creador, o lo representan. En cualquier caso, se produce una desvinculación total entre el signo y lo significado y una ruptura completa de sus normas naturales de juego, que es lo que más nos importa en este camino hacia el pensar nuevo: en el mundo digital sólo hay signos, los signos no son signos de nada, ellos son la propia realidad que constituyen a capricho, realidad que puede ser la misma que la natural, sólo que blanda: mediada (procesada, manipulada, creada, transformada) a capricho por el juego digital en cualquier momento, e hiperreal en este sentido. Ese deslinde total entre el signo y lo significado en un juego de hiperrealidad manifiesta que la digitalización no es un reflejo y que la búsqueda técnica de una objetividad ideal para él no tiene sentido alguno, como decíamos (y como vemos con toda claridad ahora), porque ello encierra ya un momento constitutivo, conformador (creador) y la transposición a otro plano de realidad que el natural. La digitalización, pues, no es un reflejo, no es una figura o una copia (no es un signo en ese sentido), sino, fundamentalmente, una transposición de lo natural a un nivel semiológico nuevo, un tránsito a una realidad que no puede llamarse sintética propiamente, sino a la que hay que entender como una especie de sobrepujamiento o sobredimensión de lo existente, de lo dado. Este modo de concebir el nuevo estado de cosas que sintomatiza el mundo del **computer** no tiene otro nombre mejor por ahora que el de "hiperrealismo digital", en este ámbito, o "hiperrealismo" sin más, aplicado al pensar general sobre el mundo.

Las posibilidades de juego con lo existente que el instrumental técnico digital pone en manos del creador (artista o pensador) liberan una serie de posibilidades apenas concebibles hasta ahora. El anhelo demiúrgico que todo creador experimenta, y que está probablemente en los orígenes mismos del arte y del pensar ("porque lo mismo es el pensar que el ente", dijo la diosa a Parménides), gana terreno aquí de modo inimaginable y, por cuanto el proceso natural puede llegar a ser parte de la obra misma, se libera sobre todo de aquel déficit que resultaba siempre inherente a toda concepción "mimética" del pensar y el arte: el ser mera imitación (copia, imagen, *adaequatio*) de procesos naturales. Usar ordenadores significa ocuparse de procesos como los que son propios de la naturaleza: con estructuras cibernéticas y circuitos de reglas, con un concepto de creación y crecimiento orgánico semejantes; de modo que "crear" puede significar hoy radicalmente lo que significa, al igual que "creación", a esos niveles de sobrepujamiento o sobredimensión hiperreal. Pero en el arte o en el ámbito puramente intelectual de creación todo queda en un espacio simbólico, en el trato con la naturaleza de signos.

En la ciencia, que no se mueve a un nivel puramente simbólico, las cosas pueden ir más lejos. El desciframiento del código genético y su digitalización, por ej., coloca al científico fácilmente en el puesto del demiurgo, en el que quizá algún día no se contente con rendir mero tributo simbólico a los procesos naturales,

sino que se empeñe en transformarlos por su propia mano. La alegre libertad del pensamiento y del arte puede trastocarse sin más en aquella grave determinación científica que condena la ética filosófica, según vimos: la de hacer todo lo que se puede. Y puede que a este hiperrealismo digital haya de seguir una hipernaturaleza real: todo un auténtico bestiario serializado. "Posiblemente esto es a lo que se podría llamar digitalización cultural: un anticipo, un ejercicio previo de lo que, con cierta demora, sucederá en la naturaleza misma... A las imágenes mutantes, a los sonidos clónicos, a los objetos serializados seguirán asimismo seres vivos de esa índole. Tomará forma y saldrá de lo meramente ideal aquello que ya hace tiempo es un lugar común, manido, en el ámbito del arte y de la filosofía: a saber, que el individuo está muerto y que no es ya sino una máquina desvencijada del siglo pasado burgués. Y tomará forma y realidad no como destrucción del individuo mismo, sino en la figura de sus clones, de su versión corregida y mejorada, con cierto nivel mínimo o débil de no programación. Quien salga de la elaboración del material hereditario ya no será el modelo, el original, sino una parte ya de una serie de todos aquellos diseños o planes de entre los que se le ha elegido a él como la mejor solución" (Martin Burckhardt).

En fin, para mal o para bien, así están las cosas, señores ("¡Sálvese quien pueda!")¹

¹ «Al redactar esta conferencia a posteriori he ido viendo que el texto escrito naciente la convertía en un pastiche (el paso de la palabra viva hablada a la palabra muerta escrita) y me he dejado llevar por ello de buen grado, abandonado a mi suerte, descubriendo que seguía espontáneamente, en consonancia con muchas de las ideas expresadas en ella, la línea del texto postmoderno, que se reconoce y quiere a sí mismo como pastiche universal e inflacionario, arte de imitaciones, red de textos y lenguajes, cadena sin fin de significantes; en el que no tiene sentido diferenciar entre la cita de otro y la opinión personal, porque todo ha sido ya formulado alguna vez desde siempre, porque sólo en el juego conjunto de los elementos y materiales, si acaso, puede surgir el sentido, y porque sólo en los residuos parece esconderse hoy la clave del misterio; en el que los conceptos de "autor", "obra" y "subjetividad" han de desaparecer en el supraconcepto de "inter-textualidad".

Confeso y convicto, pues, de postmodernidad en este caso, y encantado por esta experiencia ecléctica, cito a continuación los rastros más calientes del pastiche/collage, por su orden de amalgama.

BIBLIOGRAFIA

- HABERMAS, Jürgen. *El papel de los intelectuales*, en *Diario 16*, 10.9.88, *Culturas*, pp. I y II.
- TRIAS, Eugenio. *Seducción, estupidez y valores de mercado*, en *El País*, 4.5.88, p. 11.
- RORTY, Richard. (1984): *Habermas, Lyotard et la postmodernité*, en *Critique* 40 pp. 181-197.
- REESE-SCHÄFER, W. (1988): *Lyotard zur Einführung*, Junius, Hamburg .
- KLIMASZEWSKY, Günter, (1988): *Neues Denken - Dimensionen einer historischen Herausforderung* (Rundtischgespräch), en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 36, pp. 146-156.
- TÜRCKE, Christoph, (1988): *Philosophie. Eine Kolumne*, en *Merkur* 42 , pp. 57-62.
- LENK, Hans; STAUDINGER, Hansjürgen; STRÖKER, Elisabeth, eds. (1984-1988): *Ethik der Wissenschaften*, Fink/Schöningh, München/Paderborn (6 tomos hasta ahora).
- LÉVY, Bernard-Henri. *Busca metafísicos desesperadamente* (I y II), en *Diario 16*, 3 y 9.4.88, p. 2.
- BURCKHARDT, Martin, (1988): *Digitale Metaphysik*, en *Merkur* 42, pp. 528-533.