

síntesis

F I L O S O F Í A

EL PORVENIR DE LA RAZÓN EN LA ERA DIGITAL

José Luis González Quirós

hermeneia



Autor



JOSÉ LUIS GONZÁLEZ QUIRÓS

Nació en Grado (Asturias) el 2 de septiembre de 1947, ha sido profesor de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid, en el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) y

catedrático de instituto. En la actualidad es profesor de la Universidad Rey Juan Carlos de Madrid y forma parte del seminario de investigación de la Escuela Contemporánea de Humanidades (ECH) en Madrid.

Introducción

Son muchas las cosas que hay que tener en cuenta al escribir un libro: desde la advertencia de Azaña de que, entre nosotros, es la mejor manera de conservar un secreto, hasta la melancólica impresión de Machado que reconocía no estar nunca tan de acuerdo con algo como al terminar de escribir lo contrario, sin olvidar el consejo de Ortega: la obra de caridad más propia de nuestro tiempo es la de no de publicar libros superfluos. Así que escribir un libro ha llegado a ser una

acción que precisa buena coartada: en efecto, los tiempos que corren configuran una época poco receptiva a la argumentación pública, especialmente si es larga (aunque éste era un inconveniente ya para Cervantes).

Pues bien, precisamente de eso se trata, de hablar sobre alguno de los caracteres de la época que estamos iniciando en la que, como se repite por doquier, nuevas formas de conciencia van a ocupar el escenario en detrimento de tradiciones, humanidades y otros géneros de dramas.

Este libro es un intento de pensar en los problemas filosóficos que plantean las tecnologías de la información y, a

partir de ahí, en la imagen de nosotros mismos que se configura como consecuencia de la asunción de categorías propias del mundo digital y, por tanto, en el porvenir que se reserva a la razón como guía de la vida humana.

El primer capítulo se dedica a examinar el concepto de tecnología. Una larga inercia intelectual nos remite a considerar la tecnología como algo meramente instrumental, olvidando que toda tecnología es también, además del ejercicio de capacidades ineludiblemente humanas, la manifestación rotunda de dimensiones de la realidad que, de otro modo, quedarían ocultas.

No es muy corriente preguntarse por el significado último de la tecnología porque, aunque abundan los dictámenes más o menos descalificados (un asunto de *chauffeurs*, como decía un ilustre pensador hispano), no se ha hecho el esfuerzo suficiente para que el análisis penetre en su mismo seno. Es una enorme paradoja que aquello que más nos condiciona y define nos haya importado tan poco. Como decía Ferrater Mora (1978: 3199),

el estudio filosófico de la técnica se halla aún en sus comienzos. Aunque los filósofos actuales, especialmente en los países altamente

industrializados, viven en un mundo "técnico", la naturaleza de su trabajo los lleva a menudo a ignorar (intelectual-mente) dicho mundo.

En el segundo capítulo se lleva a cabo un análisis general de la tecnología digital para estar en condiciones de abordar una consideración filosófica de estas tecnologías partiendo de que si, como ha dicho Daniel Dennett (1995: 21),

no hay tal cosa como una ciencia libre de filosofía; sólo hay ciencia cuya carga filosófica se ha admitido sin examen,

tampoco existe una tecnología libre de implicaciones que, en último término, son metafísicas, y, en este caso, en más de un sentido, puesto que la tecnología digital se puede considerar como un esfuerzo para ir más allá de *la. fsis*, de la naturaleza, precisamente en tanto puede tener consecuencias capaces de alterar profundamente las reglas inmemoriales del trato de los hombres con los objetos. Como *tecnologías del conocimiento* que, de alguna manera, son, las tecnologías digitales no sólo modifican un mundo que está ahí sino que alteran, precisamente, nuestro modo de hacerlo *estar ahí*, el modo de asir la realidad que hasta ahora hemos

considerado humano.

No está claro, sin embargo, cuáles serán las consecuencias *culturales* de las nuevas tecnologías digitales. Existe sobre ello una confusa algarabía en la que se mezclan consideraciones de muy distinto cariz: desde los argumentos más generales sobre la condición humana hasta meras proclamas de origen inequívocamente comercial; se hace necesario, por tanto, precisar los hechos para no oscurecer la espesura.

El capítulo tercero estudia las relaciones entre la tecnología, el saber y la conciencia. Sean cuales fueren las repercusiones de la inmersión en el universo digital, no se deberán en

exclusiva a la potencia indudable de estas tecnologías (que, como se verá, tienen un fundamento conceptual escasamente revolucionario), sino que se deberán, sobre todo, a la forma en que su desarrollo se inserta en nuestra situación, esto es, a *cómo se piensan, a las formas en que la tecnología se convierte en argumento, al papel que se le atribuye en la determinación del sentido de la vida humana.*

Al examinar estos asuntos es imposible no echar en falta la distinción entre información y saber que, a fuer de esencial, pasa normalmente muy inadvertida. Se trata de una confusión muy propia de letrados, algo que jamás

se le escaparía a un analfabeto inteligente: la identificación de texto y lectura, el olvido de que leer es un acto que ha llegado a ser posible porque existen poderes previos a cualquier codificación y que no se agotan en ninguna de éstas. La confusión entre información y saber es un grave desatino fácil de superar en la teoría pero de largos e imprevisibles alcances en la práctica. Este malentendido, quizá el más grave de la época presente, está extraordinariamente extendido a consecuencia de la increíble inflación del concepto de *información*, que se ha convertido en un *ábrete Sésamo* de la mente contemporánea. Así, por ejemplo,

un observador atento y sagaz como Ignacio Ramonet (1997: 105) puede afirmar que un solo ejemplar de la edición dominical del *New York Times* contiene más información de la que podía adquirir en toda su vida una persona del siglo XVII (hay que suponer que Descartes y Newton incluidos). Ésta es una confusión que nunca alcanzará, desde luego, al campesino del que cuenta Roberto Saumells (1997: 34) que le decía que en un metro cuadrado de la tierra en que vivía había cosas como para estar mirando durante toda la vida.

Esta clase de malentendidos, raíz y clave de infinitos más, está servida desde el momento en que los resultados

de las técnicas se independizan de los esfuerzos que los hicieron posibles, desde el momento que se maneja lo que no se comprende. Entonces, lo verdadero y lo interesante se pueden homologar con su soporte (con su mera *cobertura simbólica*, con su *disfraz semiótico*), sin experimentar sensación de pérdida, cayendo en una confusión lamentable del saber con la insignificancia que renuncia, además, al poder regulador de la idea de verdad.

Por tener información se entiende ahora disponer de masas ingentes de datos, manejar billones de bits, olvidando que, como dijera el poeta, los guardias de tráfico no pueden (y además

no deberían) decirnos a dónde queremos ir. Estamos en el momento de máximo olvido de la vieja noción de saber como hábito intelectual, en la pleamar de la confusión entre la objetividad del saber y la posesión de su significado, puesto que -seducidos por la metáfora del ordenador pensante- casi siempre se identifican dos realidades que pertenecen a diferentes categorías ontológicas. Al no manejar bien la distinción esencial entre el conjunto de registros que al codificar un mensaje permiten su lectura y el acto en que consiste la intelección, perpetramos inconscientemente un absurdo olvido de nosotros mismos.

Un cuarto capítulo se ocupa de analizar lo que vamos a llamar *ciberfilosofía*, de criticar a fondo las ideas de los *ciberpensadores* para mostrar cómo se apoyan de una manera bastante sólida en buena parte de la tradición antirracionalista de este siglo y en ciertos postulados de la así llamada posmodernidad: por sorprendente que pueda parecer, uno de los frutos de la razón (la más potente y universal de las tecnologías que hasta ahora hemos conocido: la que permitirá una síntesis poderosa de todas las demás), puede servir de amparo a una de las mayores amenazas que se ciernen sobre la razón misma. La *ciberfilosofía*, sumándose a

la retórica antihumanista ya muy de ayer, amenaza con anonadarnos en tanto sujetos vivos y conscientes porque nos expulsa de la realidad al confundirnos con meros instrumentos para el manejo de códigos.

El último capítulo se dedica a estudiar lo que hemos llamado *cultura de la irrealidad*, una mentalidad social en la que como consecuencia de la fe en los canales de transmisión de datos la realidad pierde cualquier preeminencia, carece de lugar y es siempre ventajosamente sustituida por su eco, por un mero simulacro que, finalmente, en una rebelión que se funda a la vez en la tecnología y la credulidad, se apodera

de los privilegios que convienen en exclusiva a lo original, a lo que es por sí mismo.

Cada cual puede estar más o menos contento con la época que le ha tocado vivir y no sirve de mucho emprenderla, una vez más, con una retahíla de denuestos sobre la nuestra. Es claro, sin embargo, que junto a logros notables, este mundo está particularmente dotado para cultivar (masiva e industrialmente: con la perfección de la tecnología), ciertas variedades de la necesidad. Además, y en parte como consecuencia de ello, padecemos una parálisis de la sensibilidad moral que deberíamos superar abandonando el conformismo

que considera la marcha de nuestros asuntos, no en tanto consecuencias de la libertad sino como algo absolutamente inevitable.

Cuando caminamos hacia un futuro que podría ser espléndido, sería un sarcasmo que no fuéramos capaces de superar el primitivismo espiritual: porque las máquinas podrán hacer de todo, menos relevarnos de pensar. Estamos todavía en condiciones de hacerlo: es pues, un buen momento para preguntarse cosas, porque para nadie es un secreto la pérdida de vigor de muchas de las instituciones y creencias en las que nos hemos venido sustentando, desde la religión a la

democracia pasando por la ciencia o la libertad de información.

Es justamente en este escenario declinante en el que el mero uso de la tecnología, su conversión en puro procedimiento, tiende a convertirse en un valor, en una sustancia: en el mensaje que nos revela cómo hemos de ser.

Es bastante posible que esta situación carezca, en realidad, de alternativas viables, pero ello no significa que no se hayan de hacer esfuerzos en el reequilibrio a favor del pensamiento, de una economía más compleja y menos sometida a histerias en la que, por supuesto dentro del mercado, se consideren otros valores

que los puramente especulativos, o a favor de una sociedad más culta, menos manipulable y más crítica, abierta no sólo a la fama sino al valor verdadero se encuentre donde se encuentre, también, por tanto, a la verdad que pueda haber en lo escondido.

No se trata, pues, de tomar partido en la polémica (más presente, desde luego, en el área anglófona que entre los hispanos), entre ciertos *tecnofanáticos* que consideran reaccionario cualquier juicio sobre la tecnología (Sanmartin, J., 1990: 63), y los *neolud-ditas*, que se oponen por definición al paraíso digital. Sin menospreciar el provecho que pueda obtenerse de esa discusión, el objetivo

del análisis se centrará en el significado que adquiere el desarrollo tecnológico como consecuencia de decisiones que se fundan en creencias sobre lo que es conveniente y apropiado a los intereses humanos más generales y que conforman, por tanto, una visión determinada de la realidad.

Hemos de escoger, pues: podemos dejarnos anestesiar por las nuevas formas de conciencia pasando a formar parte de las huestes que ya viven en otro mundo o, por el contrario, podemos apostar de nuevo por la crítica y la lucidez a la búsqueda de un sentido que, en ningún caso, se nos revelará procesando signos.

* * *

Este libro se ha escrito gracias al estímulo, en una u otra forma, de Luis Núñez, Wenceslao Castañares, Juan Pablo de Villa-nueva, Antonio Fontán, Constantino García y Antonio Álvarez de Morales. El haberlo concluido se debe a una invitación de Ramón Rodríguez, espero que no se arrepienta. Deseo expresar mi gratitud a todos ellos.

El concepto de tecnología

Según el *Diccionario etimológico* de Coraminas, *tecnología* es un vocablo que aparece en castellano hacia 1765 (al igual que el nombre de *técnico* para designar a los especialistas, uso que a finales del siglo XIX da lugar a *técnica* como sustantivo) y se deriva del adjetivo latino *technicus* que, a su vez, proviene del griego *tékhne* que significa arte, habilidad, procedimiento, etc.

La consagración de este término

como sustantivo para denominar una realidad que se ha impuesto, antes que para llamar a quien domina ciertos procedimientos de artesano, especialista o experto, muestra bien claramente la importancia que la tecnología había alcanzado a comienzos del siglo XX. Este último término, ahora más usual, incorpora en sí mismo el recuerdo del *logos* científico que habitualmente se considera como distintivo entre las técnicas basadas en alguna o algunas ciencias básicas (tecnológicas) y las técnicas-artes propias de edades más antiguas, basadas más en la experiencia acumulada y tradicional que en un conocimiento previo, independiente y

sistemático de ciertas materias, en lo que llamamos ciencia por antonomasia.

Ambos términos son, sin embargo, aplicables a las mismas realidades, aunque el uso ha hecho prevalecer el de tecnología allí donde aparece la maquinaria mecánica e industrial que se desarrolla a partir de finales del XVIII. Técnica y tecnología son, pues, dos nombres de una manera de saber, pero también de una manera de hacer.

Los hombres no somos, como es obvio, meros teóricos que se limiten a contemplar la realidad tratando de entenderla; somos, además, seres que toman decisiones y que llevan a cabo acciones. En nuestra faceta activa o

práctica nos apoyamos, como es lógico, en las creencias en que estamos, sobre lo que hay y lo que pasa. Pero la relación entre teoría y acción funciona también al revés: nuestras acciones influyen en lo que pensamos y en cómo lo hacemos.

En una primera y gran distinción podemos considerar dos grandes tipos de acciones: las de contenido técnico y las de significado moral o político. Técnica y política son los dos grandes modos de obrar con los que el hombre se desenvuelve a la búsqueda de modificaciones en su entorno, en el mundo. Técnico es todo aquello que modifica la presencia y apariencia

inmediata de la naturaleza: desde la palabra y la escritura, hasta el paseo espacial. Cuando el hombre trata de estructurar el ámbito común en que ha de entenderse y cooperar con los demás, decimos, por el contrario, que su comportamiento es político.

No conviene olvidar, pues, la radicalidad del comportamiento técnico en el hombre: muchas de las cosas que consideramos instintivamente naturales son, seguramente, el precipitado de primitivas técnicas: así, sin llegar a considerar el habla o la posición erecta como técnicas (lo que plantearía otros problemas), son, comportamientos técnicos, indudablemente, acciones tales

como la escritura, la medición o el vestido.

Como animal ligado a un territorio, el hombre ha ensayado muchos estilos de tecnificar su vida con el objeto de encontrar un cierto equilibrio que le suponga pacificación y seguridad. La tecnología moderna no es en este respecto de especie distinta que otros tipos humanos de tratamiento del medio: en lo que difiere es en el grado de complejidad, y en el rango mucho más amplio de sus consecuencias.

Así pues, técnica y política son dos formas paralelas de acción humana: la una -la tecnología- encaminada al conocimiento y dominio del mundo

exterior (pues, como veremos, la técnica es la forma principal de la inteligencia del hombre occidental), la otra -la política- enderezada a la determinación de la distribución del poder y a la búsqueda de las maneras más oportunas de garantizar el bien social. Se trata de dos acciones distintas con una propiedad común: ambas pueden absorber completamente las energías del hombre singular y de los grupos humanos. Aparecen entonces dos deformaciones grotescas: la politización, cuando la política parece adueñarse de todo, y la obsesión tecnológica, una enfermiza tecnofilia, que lleva a interesarse únicamente por

las posibilidades relativas a artificios, instrumentos, aparatos y mecanismos y se abstiene de considerar cualesquiera otras formas de interés por las cosas.

Hemos pasado un siglo de politización casi universal y es posible que nos amenace una era de obsesión tecnológica que se viene incubando desde los comienzos de la Revolución industrial y, aún más atrás, en los inicios del pensamiento moderno. Y lo malo de esta obsesión, en la medida en que lo sea, no es la tecnología sino la obcecación, del mismo modo que, si se considera con la debida atención, en la vanidad es ella misma lo que es malo, lo que resulta repulsivo, pero no lo que la

provoca, que en bastantes ocasiones puede ser extraordinariamente interesante.

Como signos de esa obsesión podemos considerar, entre otros, de qué manera el crédito que ha acompañado a la tecnología ha precipitado en el abismo del olvido a las terminologías de los antiguos oficios: ahora podemos contemplar, por ejemplo, cómo unos individuos dedicados al muy respetable arte de la escenografía y disciplinas conexas se califican a sí mismos como expertos en tecnología de la representación. Estas cosas pasan, como luego veremos, porque el prestigio de la ciencia y la tecnología ha favorecido su

extra-limitación y disfrazarse con la ciencia o la tecnología garantiza el respeto: en un periódico de la fecha se puede leer, a propósito de un *Congreso* sobre el flamenco, que lo más significativo del mismo ha sido la alta calidad de sus análisis científicos del fenómeno. Por importante que pueda ser el giro al preferir y proferir esta clase de lindezas, ello no denota, en realidad, una elección, ni siquiera una preferencia, pues se funda en valoraciones que tienen muy poco de racionales aunque expresan con claridad el espíritu del tiempo.

El prestigio de la acción en nuestra historia cultural no ha hecho más que

crecer, hasta el punto de que la misma teoría se explica a veces en términos de acción; para los griegos, la teoría era también una forma de praxis, un modo de vida, el modo de vida excelente, por supuesto, el más digno de un ser capaz de saber; la novedad está en que para nosotros el producto de la teoría es también una forma de acción, un resultado de ella, porque pensamos con las manos, porque a muchos efectos el pensar se ha vuelto una función derivada del hacer. Con harta frecuencia, pensar es construir un modelo, y entender algo es desarmarlo, reducirlo a sus componentes últimos.

La filosofía que refleja esa actitud

de fondo es el pragmatismo, una visión de la verdad como utilidad, una concepción de acuerdo con la cual sólo debemos ocuparnos, y nos ocupamos de hecho, de aquello que podemos resolver, dando la espalda a lo que no está al alcance de nuestras manos, a lo que no nos sirve para hacernos vivir mejor. Como veremos, sobre la base del pragmatismo, aunque con otros aliados de renombre, se construirán ciertos elogios de la técnica que son, más bien, desquiciamientos de la razón, profecías de un mañana absurdo que puede llegar a ser una amenaza real para la libertad y el buen sentido. Como una suerte de previsor anticipo de esa clase de males,

a los excesivos honores a la tecnología promovidos por algunos se ha venido a oponer la imagen maniquea y siniestra forjada por los defensores de un humanismo que tampoco acierta a comprender que cuestiones de tornillos o cables puedan llegar a ser tan apasionantes como las historias de Herodoto o los versos de Virgilio.

1.1. Tecnología: la imagen básica

Si nos preguntamos cuáles son los rasgos que caracterizan el concepto de tecnología acuden a nuestra mente, de modo casi espontáneo, cuatro notas distintivas.

En primer lugar, y en virtud de la aceptación de un patrón fundamental como es el de la distinción entre medios y fines en el comportamiento humano, nos vemos llevados a subrayar *la condición instrumental de lo técnico*, en virtud de lo cual toda actuación

técnica es siempre la consecuencia de una voluntad previa.

La segunda nota que se nos representa como característica es la que distingue lo técnico de lo natural en atención a *la artificialidad de la tecnología*, de modo que la técnica, pese a crear realidades poderosas, se ve revestida de un aura de irrealidad, de fantasía, de impiedad casi.

La tercera gran nota es la de la *eficacia de la técnica* y, con ella, la asociación de la tecnología con una determinada fuerza, con un poder que consideramos decisivo en la conformación de la sociedad y la cultura occidentales: la tecnología es, de algún

modo, violenta porque consiste en una inusitada concentración de energía sobre determinados asuntos que antes se dejaban un tanto alegremente de lado (piénsese por ejemplo en las normas de higiene alimentaria), pero también porque su reinado se ha conseguido muchas veces a precio de muerte (no hay ni parece fácil que pueda haber una implantación de tecnología a escala universal sin que ello requiera alguna clase de sacrificio humano).

Por último, y como para equilibrar este retrato poniendo la venda antes de la herida, se nos presentará la cuarta nota básica de la idea más común sobre la tecnología: la *neutralidad de la*

tecnología. Es decir, se insiste en la consideración de la tecnología como una mera realidad instrumental olvidando de modo decisivo que cualquier tecnología es fruto, ella misma, de una opción porque es consecuencia de un modo de entender la realidad y, por tanto, no es ni más ni menos neutral que cualquier otro concepto.

Estas cuatro notas representan una imagen eficaz, pero insuficiente de la técnica o la tecnología. Son notas que están, por así decir, a la defensiva, que resultan de una pertinaz devaluación, pero también de un déficit de meditación sobre lo que la tecnología significa como realidad específicamente humana.

En realidad, la imagen de la tecnología está lastrada por un conjunto de dualismos básicos que arrastramos desde Grecia, por la contraposición entre la dignidad de la inteligencia y la vulgaridad de la fuerza, por la división del trabajo entre los hombres libres y los esclavos. Y, sin embargo, la tecnología tiene más de concepto que de energía, es más la consecuencia de un pensamiento que la de un golpe. La añoranza de un mundo en paz nos hace olvidar que cuando el enemigo la destruye sus armas no actúan solas, no es su fuerza sino su voluntad quien atenta al equilibrio, no es su saber lo que ofende, sino su maldad.

Además de todo ello, en la época contemporánea se ha venido a exacerbar otro de los dualismos que también se remontan a las *kalendas grecas* y que es ahora el *motto* de los más hodiernos temores: por decirlo en palabras de Hans Joñas (1994: 37), la frontera entre el Estado (*polis*) y la naturaleza (*fisis*) ha quedado abolida y, como es lógico, hay un anhelo de naturalidad, una búsqueda del lugar de lo humano en lo no humano que se ve impedida por la capa tecnológica que todo lo cubre; de aquí que haya toda una mentalidad *ecológica* que tiene en lo tecnológico a su verdadera bestia negra.

Con referencia a esta imagen tópica

se ha hecho común en lo que va de siglo una cierta tradición por la que los humanistas consideraban como parte no menor de su empresa el emprenderla a santazos con la técnica a la que se achacaba buena parte de los males universales. Por ejemplo, y es sólo eso, entre nosotros García Morente (1980: 103) contraponía con todas las de la ley la tecnología a la santidad, un punto de vista más apropiado a un lama tibetano que a un profesor de filosofía occidental. A ello añadimos hoy la frecuente y melancólica constatación de que nuestro primer problema es el trágico desfase existente entre la enorme competencia tecnológica y la

incompetencia moral o, visto de otro modo, por decirlo en palabras de Russell (1969: 9), la convicción de que una civilización científica sólo será una buena civilización cuando acierte a acompañar el aumento de conocimiento con un crecimiento de la sabiduría.

Muy seguramente, la conciencia de este desfase entre ciencia y conciencia ha hecho recaer sobre las espaldas de la tecnología una parte no despreciable de la responsabilidad por la endeblez de la moral, olvidando que somos los hombres los actores de una y otra. Así se explica que, de modo bastante general, los intelectuales hayan tendido a hacer de la tecnología un monigote al

que atizar con dureza, un enemigo fácil sobre el que descargar la mala conciencia, un sorprendente sustituto de la función que en un pasado no muy lejano le cumplía a la religión como causa de inúmeros males. Sea como fuere, y por absurdo que resulte, se ha llegado a establecer un maniqueísmo de nuevo cuño entre tecnología y libertad que es uno de los resortes dialécticos de toda la discusión contemporánea sobre el progreso.

Es en el seno de esta aproximación maniquea a la tecnología donde cobran sentido afirmaciones tales como la siguiente: la técnica procuró una adaptación del mundo al hombre, la

tecnología pretende ahora adaptar al hombre a sus necesidades y exigencias. Es ésta una presentación polémica (pero en la que coinciden detractores y entusiastas) de los poderes de las tecnologías, en la que resuenan una abundante serie de mitologías ancestrales, el castigo de los dioses por la osadía de los hombres, la rebelión de las criaturas frente a su creador, la venganza de una naturaleza ofendida y desatada, el intento de hacer imposibles nuevos hundimientos del *Titanic*, etc.

Es necesario mirar atrás para comprender la historia de nuestros conceptos, sobre todo, de nuestros prejuicios e ignorancias, pero es

igualmente necesario mirar de frente para desembarazarnos así de las malas imágenes que pueblan las pesadillas antitecnológicas, pero también las obsesiones de los tecnófilos, para poder encontrar de ese modo el camino de una comprensión ajustada a la naturaleza de una forma de la realidad humana tan importante y decisiva como lo es la tecnología de hoy y de mañana.

1.2. Tecnología, inteligencia y libertad

Se hace necesario, por tanto, repensar la tecnología, encontrar en su fondo una justificación, aquello que nos permita comprender no sólo su éxito sino su valor. Son pocos los pensadores que han estado a la altura de las circunstancias, por decirlo con expresión de uno de esos pocos, en esta tarea. Aristóteles, que casi todo lo pensó por primera vez, tras distinguir la acción de la producción definió la técnica en la *Ética a Nicómaco* (VI, 4, 1140a) como

"disposición racional para la producción", aclarando a renglón seguido que "racional" significa en este preciso caso "acompañada de la razón verdadera". Aunque al distinguir luego la producción técnica de la natural (¿qué otra cosa podría haber hecho?: la contraposición entre natural y artificial que era tan evidente para Aristóteles solo dejó de tener sentido cuando Wohler sintetizó la urea en 1828), Aristóteles dio lugar a un persistente malentendido (la oposición entre técnico y natural), es claro que el filósofo supo advertir que la técnica no sólo suponía un fin, sino que partía de un fundamento en la realidad, que era un modo de

saber.

Ha llovido mucho desde Aristóteles para acá. Nuestro ya largo pasado industrial nos hace recaer inconscientemente en la identificación de técnica y fuerza, en la confusión entre lo tecnológico y lo meramente instrumental. Para curarnos de esos extravíos, para poder ver con un mínimo de claridad se hace necesario volver a pensar la técnica en lo que la funda, como una forma de acceso a lo real antes que en lo que habitualmente la explica que es el deseo, o la fausticidad.

Ignorar que la tecnología es la forma principal de la inteligencia de Occidente es ocultarnos parte esencial de nosotros

mismos. Es humano no querer ver ciertas cosas, porque el hombre goza del extraño privilegio (que es, de otro modo, una suerte de condena) de definirse a sí mismo, de dibujar ante sí su imagen y la del mundo en el que existe. Y hay quienes querrían un mundo ideal en el que, por así decirlo, no hubiese sino vista, en el que estuviese ausente el tacto, en el que todo pudiera ser imaginado sin espesor ni dureza. Y, para quienes añoran ese mundo, la tecnología es forzosamente una calamidad, porque la tecnología nos fuerza al realismo, a negociar nuestro ser (es cierto que dentro de los límites de una amplia indefinición) con la

presencia efectiva de cosas que no tienen el gusto de ser a capricho del sujeto. Esto lo vio con enorme claridad Ortega (1958: 269):

El hombre, dijimos el otro día, es un perenne inadaptado e inadaptable, por eso tropieza con el mundo y por eso tiene mundo. Porque el mundo no existe sino porque es tropiezo. De aquí que la conducta del hombre sea inversa de la de los demás animales, los cuales se adaptan al medio, mientras que él procura adaptar el medio a su persona. En estas circunstancias, el destino del hombre implica tener que adaptar, por algún

esfuerzo enérgico y continuado, este mundo a sus exigencias constitutivas, esenciales, que son precisamente aquellas por las cuales él es un inadaptado. Tiene, pues, que esforzarse en transformar este mundo que no coincide con él, que le es extraño, que no es, por tanto, el suyo, transformarle en otro en que se cumplan sus deseos. Porque el hombre es un sistema de deseos imposibles en este mundo. Crear, pues, otro mundo del que pueda decir que es su mundo. La idea de un mundo coincidente con el deseo es lo que se llama felicidad. El hombre se siente infeliz y, precisamente por

ello, su destino es la felicidad. Ahora bien, no tiene otro instrumento para transformar este mundo en el mundo que puede ser suyo y con él coincidir que la técnica, y la física, es la posibilidad de una técnica ilimitada. De donde tenemos que la física es el órgano de la felicidad humana y que la instauración de esta ciencia ha sido dentro de lo humano el hecho más importante de la historia universal.

En esta lucha tan dramática que Ortega nos describe, el mundo se hace patente tal como es, el mundo se descubre. Éste es el primer premio de la

técnica, porque es su objetivo primordial: el descubrimiento de dimensiones de la realidad que de otro modo quedarían para siempre ocultas. Por la técnica pues se produce un ensanchamiento y una profundización del mundo. Se puede decir que la técnica cubre la naturaleza, es cierto, pero la cubre en buena medida porque previamente la ha descubierto, porque ha sabido de ella algo más que lo que el hombre sabía cuando sólo la miraba, porque la ha llenado de posibilidades efectivas que antes no existían, que estaban latentes por ignoradas.

Es en este sentido en el que hay que reconocer a la técnica un papel muy

destacado en la constitución de la imagen del mundo, en la comprensión de sí mismo que el hombre debe pergeñar para saber a qué atenerse. Por la técnica descubrimos al mundo y a nosotros en él, por la técnica nos descubrimos, en suma. Lo que habitualmente ocurre, como ya insinuamos más arriba, es que las cuatro notas características de la técnica (la condición instrumental, la artificialidad, la eficacia y la neutralidad) ocultan de hecho el ser y el sentido más profundo que cuadran a la tecnología como especie del saber.

Como fruto de la inteligencia la tecnología es siempre una iluminación aunque haya de haber cargado, en

muchos análisis, con buena parte de los lamentos por cosas tales como la desazón, el desfondamiento, la neurosis y toda suerte de males en la opinión de quienes quieren encontrar alguna clave del malestar y la infelicidad del hombre allí dónde se podrían fundar motivos de esperanza. De este modo, la tecnología no cesa de descubrir lo real y a nosotros mismos con ello: al hacer posible nuevas formas de vivir ha permitido posibilidades humanas que se nos habrían escapado. No podemos renunciar a la técnica por la misma razón que no podemos renunciar a la inteligencia.

Es evidente que hace falta ser

inteligente, aunque no baste ser inteligente. Hay otras necesidades, hay otras sendas, pero no podemos olvidar una tan radical y tan llena de posibilidades. Como decía Russell (1969: 169), siempre que los hombres puedan construir algo con arreglo a un plan lo harán y gozarán haciéndolo. La tecnología no sólo enseña sino que proporciona quehacer, da tarea, llena la vida corriente de contenidos y proyectos. Es un placer humano, y, desde luego, un placer occidental. La tecnología, además, es esencialmente cooperativa: no se puede hacer tecnología en solitario como no se puede escribir buena poesía en un comité. Es,

pues, una permanente invitación a la colaboración y a la solidaridad. Creo que era Paul Claudel quien decía "que se pongan a hacer una catedral y se amarán".

Los frutos de la tecnología son parte de nuestro autorretrato, son humanos, en cierto modo más humanos que nosotros mismos que, pensemos lo que pensemos, no nos hemos hecho, no somos los autores de aquello que podemos llamar *yo*. Por esto ha podido decir Ignacio Quintanilla (1997: 31) que el ordenador es más humano que el cerebro. Pensar la tecnología es entonces una de las varias maneras de pensar al hombre. Precisamente en cuanto responsables de

nuestro destino, en cuanto autores -no de nosotros mismos, pero sí de la vida que llevamos- nos es preciso tener ideas claras sobre el sentido y la función de la tecnología para poder decidir qué hacer con ella, para conocer todas sus posibilidades actuando en consecuencia, sea explorando una posibilidad, sea vedándonos otra.

La capacidad de decidir, y los argumentos en que se apoya, es una capacidad política, y ética, que no es de suyo parte de ningún saber tecnológico, que no es competencia de las tecnologías, de ninguna en concreto. A veces se olvida una distinción simple pero importante, que es necesario

establecer entre la tecnología en general y cualquiera de las tecnologías en particular. Esa distinción es la que legitima la pretensión de que la tecnología no es cosa de tecnólogos, es cosa de todos aunque sólo algunos sean capaces de trabajar y soportar una serie de tecnologías. El secreto tampoco es, por ello, parte integrante de ninguna tecnología sino una consecuencia del reparto del poder y, en ocasiones, de una prudencia bastante elemental.

Algunos han visto en la tecnología una dinámica propia, la creación de un sistema que tiende a operar de acuerdo con reglas que él mismo establece. No cabe ocultar hasta qué punto la

complejidad de algunas tecnologías hace muy difícil, para no decir imposible, incorporarse a ellas desde fuera: esto plantea, evidentemente, algunos problemas.

Por mucho que se insista en que la tecnología tiende a auto-nomizarse no dejará de ser cierto que en la base de esa autonomía hay unas decisiones que se toman con entera libertad. *La tecnología no es una amenaza para la libertad, lo que es una amenaza para la libertad es el desarrollo de poderes ausentes de control*'y la tecnología no es uno de ellos aunque pueda emplearse para favorecer la tiranía. Pero lo decisivo es que pueda emplearse no

para fortalecer la tiranía sino para fundamentar la libertad; el problema no son los usos potenciales de tecnologías de control, sino la existencia de liberticidas, de autócratas y dictadores por mucho que la tecnología los haga más poderosos y temibles.

La inteligencia de Occidente se ha desarrollado partiendo de numerosos dualismos que nunca carecen de alguna justificación; no hay muchas dudas de que ese desarrollo depende del carácter binario de nuestra lógica, de las condiciones en las que se apoya el trabajo de la mente consciente. Así dualismos como el de *cuerpo-mente*, *medio-fin*, *interno-externo*, *yo-mundo*,

etc. son de alguna manera inevitables en determinados estadios del conocimiento.

En lo que se refiere a nuestro concepto de la tecnología hemos de esforzarnos en superar los dualismos que la afectan, las contraposiciones entre inteligencia y acto, entre pensar y obrar, entre natural y artificial, entre humano y maquinal. Superar no significa negar, entre otras cosas porque negar es estéril cuando nos enfrentamos a una dificultad. La superación consiste más bien en abrirse a considerar lo que hay de común por debajo de esas contraposiciones para alcanzar una unidad más profunda y prometedora.

La tecnología es hija de un ser que

comprende, de una inteligencia que piensa, pero también de un universo cuya complejidad se ofrece a la vista del pensador atento y esforzado. La tecnología nos conduce a una metafísica, nos permite un conocimiento ordenado del mundo real en el que estamos. Desde el punto de vista psicológico y pedagógico hay una tarea que hacer, que es la de evitar que la tecnología sea un falso obstáculo, una barrera artificial que se interponga entre la persona y las cosas. Así ha sido muchas veces y se han escrito tal vez más palabras de las necesarias contra este efecto, en parte ilusorio, y en alguna medida perverso. Para evitarlo es menester comprender la

tecnología, verla, por así decir, por detrás, estar en condiciones de usarla y de abandonarla precisamente porque se comprende y se posee. Pero eso podrá y deberá hacerse con algunas, con muchas tecnologías, pero no tiene sentido pretenderlo de la tecnología en general: *la tecnología nos es forzosa* y, puesto que así son las cosas, lo único inteligente es apostar por la tecnología mejor, por la manera más inteligente de hacer algo, de comprender algo.

Desde otro punto de vista, hay que evitar la exageración de las capacidades y los alcances de muchas tecnologías en particular. De Norbert Wiener es la aguda observación según la cual de

haber existido el ordenador antes de la bomba atómica se habría repetido hasta la saciedad que la bomba habría sido imposible sin el ordenador: pero el hecho es que fue anterior en varios años. Ahora tendemos a exagerar los alcances de las tecnologías digitales y las genéticas porque es parte de estrategias comerciales y de la ilusión del momento. Pero las tecnologías, como todo lo humano, tienen sus límites y es un verdadero absurdo obstinarse en ignorarlos.

Hay, por último, un verdadero problema en la conjunción de tecnología y ética que es especialmente notable en cuestiones de bioética. La cuestión

puede plantearse del modo siguiente: desde el momento en el que las tecnologías arrojan unos resultados sustantivos (producen cosas como la bomba de neutrones, la capacidad de detectar un cáncer con cierta anticipación, el teléfono portátil o un pegamento extraño) no puede ser bastante una ética que se apoye en mandatos formales. Necesitamos una ética que también sea sustantiva, que sea capaz de decir lo que es bueno y lo que es malo sin limitarse a santificar, bastante simplemente, lo que está hecho con buena intención. Con buena intención se llenan en un santiamén los cementerios tecnológicos. Nos hace falta

saber con alguna claridad qué es el bien y qué es el mal, pero la tecnología por sí misma no es nunca el mal a no ser que el mal seamos nosotros. Por lo demás, como muy agudamente hizo notar García Morente (1980: 95) esta especie de moralidad de estirpe kantiana es responsable de que confundamos la bondad de los progresos con la bondad del progresar, lo que muy fácil y fatalmente nos conduce a una cierta esclavitud respecto al progreso mismo que se convierte así más en una necesidad que en una posibilidad ofrecida a la libertad del hombre. De aquí que algunos no sepan distinguir entre la presunción incómoda de que

ciertas monstruosidades llegarán, a realizarse desgraciadamente, y el juicio moral que, en cualquier caso, merecerán sus responsables, condena de la que no debieran verse libres por más que intentasen ampararse en la dinámica inevitable y supuestamente beneficiosa del progreso.

1.3. Los prejuicios antitecnológicos

Para comprender nuestra actitud frente a la tecnología se hace necesario emprender una excursión hacia el pasado, a la búsqueda de los orígenes de los prejuicios en que hemos crecido; pocos ejercicios son tan ilustrativos, en efecto, como una arqueología intelectual. Ésta es una función que se ha de hacer respecto a la tecnología, porque si hay algo universalmente válido a su respecto es que se trata de una noción envuelta en tópicos

inveterados y en prejuicios que son, cuando menos, sorprendentes por su resistencia al paso del tiempo.

Salvo para unas minorías, reconozcámoslo, las tecnologías son antipáticas. Tienen fama de complicarnos la vida, de ser costosas, de crear más problemas que los que resuelven, de destruir la belleza, los valores, la libertad, de ser un peligro realmente grave. Son millares, si no millones, los humanistas y los poetas que la emprenden contra la tecnología y a favor de la humanidad, aunque bien se podría decir de ellos lo que dejó dicho Juan de Mai-rena de aquel famoso discurso supuestamente contra los

banquetes: que más bien era un discurso contra la humanidad a propósito de los banquetes. Pues bien, oyendo a muchos anti-tecnólogos se experimenta esa misma sensación: ¿no será que nos amenazan para que no descubramos que no tienen nada que decir?

Si se tienen en cuenta, a la hora del balance, los beneficios reales de la tecnología y los esfuerzos de muchas instituciones y empresas en lavarle la cara, para evitar que nos fijemos en las consecuencias indirectas más o menos indeseables que tiene, es sorprendente que aún sigan existiendo tecnófobos vociferantes entre gentes respetables. Dando por supuesto que ello es así, que

hay antecedentes ilustres incluso para las sandeces, ¿cómo comenzó esta historia?

Existen dos antecedentes importantes en la enemistad de ciertos humanistas hacia las técnicas: el primero se remonta a la antigüedad y tiene una doble raíz griega y cristiana. El segundo, más reciente, tiene que ver con la crisis intelectual de comienzos de siglo, con el debate en torno al mecanicismo, por una parte, y con la interpretación que se hace de las carencias de lo que se ha llamado la modernidad.

Ya hemos aludido antes a los prejuicios de origen griego cuyo mayor reflejo actual se encuentra en la nueva

sensibilidad bastante biológica, como lo fue la del gran Aristóteles, frente a la naturaleza. Es curioso que la idea de naturaleza que subyace en las posturas de los ecologistas es más griega que moderna, por eso se oponen a, por ejemplo, las sojas transgénicas, que consideran una gran *manipulación*. Este último es un término clave que nos revela que la oposición natural-artificial (en su fórmula actual natural-tecnológico o bien ecológico-tecnológico) sigue presente desde los tiempos de Aristóteles pese a las vueltas que ha dado la historia de la ciencia en general y la de la química y la biología en particular.

El segundo elemento griego que se adivina detrás de los prejuicios antitecnológicos es el que deriva de la contraposición entre teoría y práctica con mala nota para esta última, idea que se consagra en los círculos socráticos y que atraviesa toda nuestra historia de la mano de nobles e hijosdalgos poco propensos a mancharse las manos con el manejo de artilugios. En esta consideración, la técnica como arte productiva supone una ocupación menor y subordinada a los intereses del mando, del que verdaderamente tiene el poder.

Un reflejo de esta concepción se puede ver todavía en la idea según la cual los técnicos, los ingenieros, han de

estar al servicio de los capitanes de empresa (preferentemente abogados o economistas) porque nunca es del todo conveniente que los subalternos o la intendencia se hagan cargo del mando. En el fondo, podríamos decir que mientras la economía financiera y el *marketing sean* capaces, como lo son de hecho hoy día, de imponerse a cualquier razonable pretensión de que las mejores tecnologías y los productos industriales de mayor calidad circulen libremente en el mercado, permaneceremos ligados a la división del trabajo y del poder que se ha consagrado desde tiempo inmemorial: en su virtud es claro que, en ese preciso momento, se subordina el

saber al poder, el conocimiento al dominio de los mercados (que también supone un conocimiento, aunque de otro tipo). Uno de los mayores elogios que cabe hacer, no obstante, de las nuevas tecnologías digitales es precisamente que, como muy bien ha subrayado Rhein-gold (1996: 174 y ss.), por su amplísimo componente intelectual, constituyen un enorme potencial de liberación aunque a veces hayan de ceder a la dictadura del interés del más fuerte, el cual, como es obvio, no siempre tiene por qué ser el más sabio aunque sea, casi siempre, el más experto en las capacidades para explotar las carencias de los clientes, algo en lo que

ha acertado Postman (1996: 220) cuando dice que lo que se necesita saber no es lo bueno de un producto sino lo malo de su posible comprador.

El pensamiento cristiano no reservó para la técnica una especial atención y, por consiguiente, se atuvo a las ideas procedentes de Grecia y consagradas entre los intelectuales romanos que no le resultaban manifiestamente hostiles a su propósito salvador. A lo largo de la Edad Media, cuando la teología cristiana se convierte en una síntesis de fe y razón, volvemos a encontrarnos con Aristóteles pero leído con dos matices muy singulares. En primer lugar, la escasa atención del medieval hacia el

mundo de las formas sensibles, su peculiar manera de valorar la experiencia que, aunque osciló entre los extremos de un San Bernardo y un San Francisco, se nutrió siempre de un fondo de desatención porque, en realidad, para un cristiano piadoso este mundo es poco más que el escenario en el que se desarrolla el drama verdadero de la relación entre el Creador y la criatura, de modo que el consejo de San Agustín {*De vera Religione*, 39: 72),

Noli foras ire, in te rede, in interiore hominis habitat veritas

era la doctrina corriente en cuanto a

intereses vitales. La teología tendía a hacer pensar que, aparte del desinterés en el mero escenario, lo que había en el mundo era hechura de Dios de manera que cualquier modificación podría ser tenida por impertinente. En un planteamiento como éste, cualquier valor para la técnica estará ausente, como no sean las técnicas de la ascética y el dominio de las tentaciones, o la subordinación del arte a propósitos sobrenaturales.

Este predominio concedido a las cosas del interior humano, a la intimidad, tampoco está precisamente de moda en la actualidad. Pero hay un sucedáneo un tanto paganizado de esta

actitud convertida en narcisismo y cursilería: es el aprecio de *la piel*, de la sensibilidad, de la belleza y la intimidad, que parecen oponerse a lo maquinal, y que está muy presente en la sensibilidad de los poetas y los humanistas que blasfeman de la tecnología. Una literatura muy de este tipo es la Bilbeny (1997), en la que, pese al título prometedor, no se obtiene ninguna claridad apreciable sobre lo específico de la sociedad digital. El mandato bíblico del sexto día de la creación (Génesis, I, 28),

Creced y multiplicaos, llenad la tierra y dominadla

era favorable en su fondo, sin embargo, a una actitud de dominio de la naturaleza y, por tanto, a una concepción que partiese de la oposición entre señorío humano y servidumbre natural, que llevase a un sometimiento puro y duro de las cosas a la dictadura del interés humano. Es lo que encontramos en Hegel (*Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, I: 95), que siempre puede leerse como una especie de traducción política de las ideas de redención de la teología cristiana:

La naturaleza no es, para el hombre, más que el punto de partida que tiene la responsabilidad de modificar,

de modo que el desapego cristiano a las cosas se convierte en una licencia universal de explotación. Es frente a esta lectura de las relaciones entre el hombre y la naturaleza contra lo que se rebela aquella forma de la sensibilidad contemporánea que interpreta a la técnica como el instrumento de sometimiento y dominación de la naturaleza por antonomasia.

Puede decirse que el romanticismo, en una de sus versiones, fue un intento de volver a lo medieval, de abandonar la tendencia mecanicista de la visión moderna de la naturaleza y de exaltar sobre todo un sentimiento oceánico de comunión entre el espíritu humano y la

naturaleza sensible. En manos de poetas como Wordsworth, de autores como Goethe o Mary Shelley vemos surgir tanto el mito de Frankenstein como la adoración del jardín como ejemplo perfecto de comunión entre el hombre y la vida de la tierra. La influencia de ese espíritu se traduce, en todo caso, en un rechazo frente a la naciente y creciente vulgaridad de los gustos burgueses, en una separación entre la sensibilidad del hombre cultivado en la lectura y los paseos por el campo y la brutalidad de los capitalistas, ingenieros e industriales. Es el momento en que se consagra la diferencia actual entre ciencias y letras tratando de encontrar en

la sublimidad de estas últimas un argumento de peso frente a la eficiencia de aquéllas.

Hay otras dos fuentes de prejuicio frente a la tecnología que no cabe reducir a estos antecedentes remotos. Se trata del prejuicio anticapitalista (tan querido por las izquierdas de ayer, hoy y mañana) y del prejuicio ecologista. Ambos comparten un rechazo similar a la idea intuitiva de *explotación*. El primero de ellos se apoya en el argumento de que al no ser posible desarrollar tecnologías sin empleo intensivo de esfuerzo (de capital) y puesto que la formación del capital supone siempre una especie de expolio,

la tecnología misma será siempre un mal mientras no se haya implantado el socialismo.

La tecnología se convierte para los anticapitalistas en un nuevo método de explotación, en un nuevo potencial alienante cuyos efectos y prácticas hay que combatir en nombre de la liberación. Seráficamente se supone que en un estado en el que se haya abolido la explotación del hombre por el hombre las tecnologías se desarrollarán del modo más humano e inteligente, ingenua pretensión que no sólo afectaba a marxistas más o menos ortodoxos, sino a muy varias especies de pensadores *bienpensantes*: por ejemplo, a Mumford

(1971: 287), que creía en alguna clase de comunismo básico posmarxista, no le extrañaba que banqueros y políticos fueran capaces de frenar el progreso porque le parecía que el equilibrio del capitalismo es el equilibrio del caos (1971: 454). Es bastante claro que hoy apenas queda nadie que defienda en su integridad posiciones dogmáticas de simpleza similar, pero las consecuencias de esos análisis en forma de deseos piadosos y lamentos más o menos jeremíacos e hipócritas siguen circulando con general aceptación y adoptan ahora el disfraz de oposición a lo que se califica, perversamente, como pensamiento único.

El ecologismo, por su parte, también lamenta la explotación y también la identifica con la tecnología, olvidando que la tecnología ha supuesto también creación, nuevas posibilidades y nuevas esperanzas, incluso para la naturaleza. El ecologismo no tiene en cuenta todo esto porque cree en un equilibrio mínimo y en la escasez última de recursos disponibles. Sin que se puedan desoír del todo estas advertencias, sobre todo en la medida en que recogen una aproximación a la naturaleza bastante razonable, no se pueden seguir en buena lógica algunas de las consecuencias que pretenden sacar porque son verdaderas apuestas contra las iniciativas

tecnológicas, es decir, contra nuevas formas de saber y de conseguir.

En la prevención que exhiben las posiciones ecologistas aparecen distintas manifestaciones del miedo: miedo a la pérdida del lugar propio del hombre (cosa que ya ha pasado) y miedo a un nuevo apocalipsis o a una etapa de escasez realmente dura, tal vez provocada por la famosa rebelión de las máquinas de que tanto ha hablado la ciencia ficción. Al subrayar la limitación de la tecnología se señala cómo esta misma se ha convertido en una amenaza, se pretende frenar la tasa acelerada de cambio a la que parece habernos lanzado, se quieren tomar

precauciones para disminuir las razones del miedo.

No se puede objetar al ecologismo sobre bases puramente lógicas, ni se puede argumentar contra la razonable pretensión de mantener un control sobre las nuevas avenidas de la tecnología. Por tanto, las discrepancias deben ser de modo, no de fondo: discrepancias con lo que tiene de exageración y de apuesta por el temor, así como con aquellas de sus propuestas que no pueden ser tomadas en serio porque no son ni podrán ser nunca alternativas socialmente viables.

Los que se pueden llamar prejuicios de los humanistas frente a la tecnología

son en buena medida desarrollo de estas ideas (algunas ya muy viejas) unidas a otros varios motivos de diversa respetabilidad. El humanista se siente desplazado, experimenta la pérdida de poder de la palabra, su reducción al estado mediático y todo eso se traduce en mal humor frente al mundo actual al que reconoce hijo de la tecnología. Además, tampoco hay que olvidar el miedo que cualquier espíritu mínimamente sensible ha de experimentar a la vista de las enormidades que han ocurrido y todavía ocurren en el mundo. Sin voluntad de ser exhaustivos, haremos una enumeración de algunas de las críticas adicionales

que los humanistas *tecnóforos* han ido desgranando.

Una primera serie de críticas tienen que ver con objeciones de fondo a la idea y la práctica del progreso y con críticas, que es difícil no compartir, a las insuficiencias de la imagen científica del mundo que normalmente se asocia, sin mayores precauciones, con la tecnología.

Es verdad que el mecanicismo, como visión de la realidad, es de una pobreza lamentable y también es verdad que, en cuanto interpretación de la ciencia, pasó por momentos apurados a comienzos de siglo y ha recibido numerosas críticas. Tanto Berg-son

como Schrödinger, Maritain, Burt, Koyre o Mumford han coincidido en afirmar que la imagen del hombre se pierde en la metafísica del materialismo mecanicista. Esta debilidad ha afectado grandemente a la idea de progreso porque ha formulado la pregunta de hacia dónde iba el tal progreso sin que sea posible para nadie dar respuesta a esta inquietud, puesto que, como es evidente, la ciencia que lo guía ni tiene metas establecidas ni puede garantizar de modo indefinido su capacidad de avanzar o de alcanzarlas, aunque la necesidad de obtener la financiación que lo sustente haga que sean otras las imágenes que se nos dan del saber

científico. Ante este callejón sin salida ha habido un cierto envalentonamiento de los humanistas que tuvo su apogeo en el período de entreguerras.

Fruto del reverdecer de la consideración del hombre como tal ha sido un cierto freno a la supervaloración de la tecnología que ha presidido diversos intentos de vuelta a la naturaleza, a la simplicidad. El catálogo de invectivas humanistas contra la tecnología debe empezar por el reproche que se le hace de ser una modalidad de saber que exagera la importancia del éxito: por ejemplo Joñas (1994: 37) ha recordado que el éxito actúa en la práctica como nuestra principal cadena.

De igual modo, la pérdida de profundidad en las relaciones con las cosas es un argumento frecuente entre humanistas: Zubiri (1963: 31) habló de la huida de sí mismo que representa exprimir las maravillosas posibilidades técnicas del universo, Morente (1980: 93) de que la prisa se tragaba la vida, etc. Son pues no tanto invectivas contra la tecnología sino contra un modo de vivir que encarna el olvido de dimensiones profundas de la vocación humana. Pero no conviene olvidar que tan profundo como el ensimismamiento, por decirlo con los términos de Ortega, es la alteración: son dos posibilidades del entendimiento humano en cuyo

equilibrio tiene verdadero interés la sabiduría: la síntesis fructífera de ambas exige la superación de las caricaturas.

En el orden de lo moral son muy frecuentes las invectivas contra la tecnología: la promoción de la anomia, la trivialización de la vida, la debilitación de las tradiciones y de los *relatos* (Postman, N., 1996: 221), la falta de autenticidad, etc. La ausencia de fines valiosos y la indiferencia general frente a los fines (que a veces se reputa como ventaja) ha sido también esgrimida repetidamente en el argumentario humanista. Por último una crítica en cierto modo interna que como mejor se expresa es en la frase,

atribuida a Den-nis Gabor, de que "la principal función de la tecnología de hoy no es sino librarnos de los males ocasionados por la tecnología de ayer".

No es necesario seguir. Es obvio que de manera reiterada se critica a la tecnología *por lo que ella no es*. Se acusa a quien es inocente y se olvida que hay un verdadero culpable: se corre el peligro de olvidar, por tanto, lo esencial. Lo que puede y debe rechazarse no es la tecnología sino su confusión con una ideología primitiva, o, por decir mejor, el ocultamiento de una metafísica inconsistente y miope, tras los méritos indudables de la inteligencia, que es quien nos trae

consigo la forma de comprender qué es la tecnología.

1.4. La tecnología como metafísica de la fausticidad

Lo que nos importa ahora es analizar de qué valores se impregnan las tecnologías, cuáles son los conceptos que se incorporan —muchas veces de forma poco consciente— en su cultivo, qué presunciones se asumen y cuál es la historia de esta asunción. Ello supondrá un breve repaso al proceso que trajo consigo el nacimiento de la imagen moderna de la naturaleza acentuando

aquellos de sus rasgos que han permitido y potenciado el gran florecimiento de la tecnología actual.

La relación habitualmente supuesta entre ciencia y tecnología ha de ser matizada, es importante subrayarlo, no porque haya que poner en duda que la ciencia en tanto que saber racional ha sido imprescindible para el progreso tecnológico, sino, sobre todo, para establecer de qué modos la mentalidad asociada a la ciencia moderna, su metafísica implícita, ha proporcionado el armazón conceptual de lo que ahora aparece con el nuevo uniforme del futurismo tecnológico. En razón de ello la Tecnología aparecerá como una

Metafísica, como una manera de entender, sustituir y valorar la realidad.

La técnica acostumbró a entenderse como una operación finalista en la que los polos que la desencadenan eran el hombre con sus deseos y proyectos y la naturaleza con sus condiciones y posibilidades. En realidad, como hemos visto, la técnica es siempre algo más que finalidad o utilidad, es un modo de ejercer la inteligencia, la comprensión del mundo, el desvelamiento de la realidad, ineludiblemente unido a la condición del hombre de cualquier época y lugar. En cualquier caso, la tecnología contemporánea ha superado con creces ese ámbito meramente

instrumental que se supone da pleno sentido a lo técnico, y va más allá de cualquier consideración finalista y de utilidad en razón de su poder y de su omni-presencia.

En virtud del conjunto de supuestos que modulan las creencias, las actitudes y las expectativas humanas, el recurso a la técnica supone mucho más que la búsqueda de remedio ante un problema y puede llegar a convertirse en un imperativo sin restricciones, un mandato que la disfraza de necesidad.

En éste están implicadas una amplia variedad de etiologías típicas de la modernidad y que se van amoldando entre sí de modo cada vez más íntimo y

coherente. A estos efectos se hace preciso distinguir entre las causas intelectuales (incluyendo en ellas una variada amplitud de temas), de las que nos vamos a ocupar en especial, y otras causas o circunstancias sociales y políticas (las cuales, desde luego, no son plenamente independientes de aquéllas) que requerirían un estudio más amplio.

Como ya se ha observado en más de una ocasión, la obra de Francis Bacon es el lugar en el que podemos asistir al desencadenamiento de dos de las fuerzas principales en la configuración del fenómeno: desde el punto de vista intelectual, el rechazo de la

contemplación y la búsqueda de un saber de otro tipo; desde el punto de vista político, la concepción del conocimiento como poder.

Bacon fue quien primero pensó en términos de la razón instrumental, el primero en poner el conocimiento al servicio de la acción, la previsión y el interés. Cuando se formula la convicción de que el bienestar del hombre nacerá de someter a la naturaleza a una inspección metódica que la despoje de misterios se culmina un giro en la percepción de la realidad natural que deja de ser, no ya un lugar de paso como era para el cristianismo medieval, sino, incluso, un lugar realmente atractivo en

su apariencia propia. De la descripción de los bigotes de las liebres que ocupaban a Durero pasaremos, a toda prisa, a una consideración menos desinteresada de la realidad. Al despojar a la naturaleza de sus secretos comenzamos también a privarla de sus encantos porque comenzamos a pensarla no como algo que tiene interés estético sino, sobre todo, como un valor económico, recuperando así la inspiración bíblica que nos lleva a poseer y dominar la tierra, que se puede considerar abandonada, en cierto modo, en la espiritualidad medieval. La naturaleza, convertida en esclava, reducida a mero correlato de nuestros

conceptos, acabará por someterse al capricho para ser el gran almacén en el que surtirnos.

Sin temor a exagerar puede decirse que en el inconsciente de este designio tecnológico anida un verdadero deseo de sustitución de la naturaleza, un deseo que a Ayllón (1995: 69) le parece sádico, porque se basa en la pretensión de abolir una naturaleza no manejable para entronizar una tecnología que inicialmente sí lo es, en sepultar la realidad como tal para organizar un mundo de artificio.

Es curioso que, como verá inmediatamente cualquier lector de *La nueva Atlántida*, este programa se

formuló, inicialmente, como una exigencia de la piedad, como una forma de garantizar el orden social presidido por la Biblia. Sin embargo, muy pronto, los caballos se desbocaron y los designios se convirtieron en retórica vana porque, al fin y al cabo, cuando se altera la relación del hombre con las cosas, cuando la realidad se oculta tras un manto que es obra nuestra, desaparecerán también con ella los deseos (religiosos, en este caso) que inspiraba. Pero, sobre todo, porque en el nuevo clima intelectual la eficiencia se tendrá siempre como modelo de explicación de cualquier proceso, como algo infinitamente superior a cualquier

alusión a un orden coherente pero hipotético del que dicho proceso supuestamente forma parte. Al fin y al cabo, se piensa que, como ya dijera Francis Bacon (*De Dignitate et Augmentis Scientiarum*, III: 5),

La causa final, como una virgen a Dios consagrada, nada alumbra, es decir, que está de más cualquier intelección que pretenda ir más allá de un análisis empirista, de meras cuestiones de hecho.

Hubiera sido mucho pedir que en ese momento augural de la razón tecnológica, con un concepto

relativamente simple y meramente mecanicista de lo que es la naturaleza y sin que sean imaginables consecuencias prácticas negativas, que alguien hubiera caído en la cuenta de lo que ahora comenzamos a valorar: de qué modo al someter la naturaleza a los dictados del interés, a las exigencias de nuestra instalación en el mundo práctico, a una explotación intensiva que a veces puede ser feroz, podríamos estar atentando contra un futuro digno del hombre al poner en peligro la salud y la vida de la gallina de los huevos de oro.

Para la visión metafísica de la ciencia moderna, la realidad de la naturaleza no existe como tal, la

naturaleza es meramente un agregado que cualquiera puede desagregar. La naturaleza no tiene personalidad, no tiene alma, es simplemente un manojó de fuerzas que, inexplicablemente en el fondo, se comportan con frecuencia — no siempre, por supuesto— de modo insólitamente regular.

La ciencia europea protagonizó uno de los primeros asaltos a la razón, por emplear el término de Lukács, cuando apostó por un mundo en el que todo fuera calculable, un mundo laplaceano que, de no ser, debería ser hecho. Esta apuesta por la exactitud estaba ya también (aunque de modo más matizado: como una regla de la inteligencia, no

como una propiedad del mundo mecánico), en Descartes.

Como, con notable pasión y exageración, ha escrito Morris Berman (1987: 119), la cultura moderna pierde la razón al adoptar este punto de vista tan estrecho. Una decisión tan radical que sólo se explica de modo coherente cuando se considera que la obsesión por la medida, la planificación y el control es la consecuencia de una fausticidad extrema, de la voluntad de poder en grado superlativo. Para poder hay que medir y lo que no sea mensurable ha de ser reprimido: así, con escándalo supremo del sutilísimo Berkeley, se expulsaron del mundo las cualidades

secundarias, lo inmediatamente presente. En realidad, por tanto, este asalto a la razón fue, sobre todo, un asalto a la experiencia, una limitación muy severa de los horizontes de la experiencia posible.

Cuando Galileo hacía caer por la pendiente de un plano inclinado las bolas con que probar su intuición, está siendo tanto un racionalista que experimenta como un empirista que diseña y sistematiza la experiencia, un encuestador sistemático que sabe lo que busca antes de encontrarlo.

Esta unión concluyente de experiencia y geometría, de intuición y entendimiento, es *der sichere Weg*, el

seguro camino de la ciencia en la reflexión de Kant. En fin, como subrayó muy nítidamente Henri Bergson (1963: 776), no se trata propiamente de experiencia,

lo que distingue nuestra ciencia no es que experimente, sino que no experimenta y, más generalmente no se interesa sino por lo que se puede medir.

Con estas severas restricciones se consolida el espíritu de una nueva época, de una nueva relación entre el hombre y las cosas: una nueva edad cuyo orto queda magníficamente

metaforizado en *El Quijote*, cuando un Cervantes moderno y reflexivo hace que su personaje lleve a cabo la quijotesca comprobación de que los libros no dicen lo que pasa; así es como lo dice Carlos Fuentes (1994: 22),

El mundo moderno empieza cuando Don Quijote de la Mancha sale de su aldea al mundo y descubre que el mundo no se parece a su lectura.

La realidad no está ya en los libros de siempre y para el propio Cervantes no parece estar todavía en otros libros nuevos, distintos a los de la piedad y la religión. El medieval iba, en cierto

modo, del saber a las cosas sin atreverse a salir del saber, del libro, pero creyendo a la vez en el misterio y el desinterés del mundo. El moderno quiere, por el contrario, que las cosas se reduzcan a su método: que lo que haya sea lo que ordena la razón. La melancolía cervantina se negaría seguramente a una nueva restricción de la experiencia tan severa como la de los libros de caballería pero no encaminada al honor sino a la explotación, no a la comprensión sino al dominio. Cervantes medievaliza todavía, como muy bien hace notar Azorín (1948: 52),

La Edad Media es ingenuidad,

sentimiento, piedad. La Edad Media es lo concreto en oposición a lo abstracto. El Renacimiento no armonizaba con el paisaje de España, ni con la tradición de lucha continuada y ardorosa, ni con la modalidad -grave y austera- de los españoles. Edad Media es el Quijote y el Libro de la oración y la parte espontánea y popular de la obra de Lope.

Cervantes, y con él buena parte del barroco español, se niega a esa nueva restricción de la mirada que Campa (1980: 33) ha señalado como característicamente moderna, en tanto

marca

el decaimiento de la experiencia, de la relación directa del hombre con la naturaleza.

A partir del momento en que el hombre moderno ha hecho suyo este concepto de lo natural, no verá lo que las cosas son y tal como parecen ser, sino meramente su esquema mecánico. Al verse completamente desplazada una metafísica de esencias, substancias y cosas, como era la de Aristóteles, por una metafísica de átomos, leyes y fuerzas en la que no hay lugar para lo que no sean máquinas, la asociación de

tecnología y ciencia tiene el camino libre y comienza a progresar. Como muy bien ha sabido subrayar Morris Berman (1987: 31),

No es que la tecnología hubiera sido algo nuevo en el siglo XVII; el control del medio ambiente por medios mecánicos, en forma de molinos de viento y de arados, es casi tan antiguo como el homo sapiens mismo. Pero la elevación de ese control a nivel filosófico fue un paso sin precedentes en la historia del pensamiento humano,

es decir, los científicos pusieron su

norte no en la comprensión sino en el dominio y lo hicieron porque, previamente, las actitudes de los hombres frente a la naturaleza habían cambiado profundamente al no ver en ella ni el reflejo de Dios ni el alma del mundo sino, meramente, el torbellino de la movilidad más o menos sujeto a reglas. La naturaleza no es ya sino una construcción, una máquina, no un jardín en que vivir, sino una especie de inmenso taller en el que atizar la fragua de Vulcano. Este mundo enteramente desprovisto de vida y de conciencia está también desnudo de encantos, es un universo sin corazón, y ese corazón que falta sólo se lo dará la religión (como

después observará Marx), una religión a la que, sin embargo, se negará capacidad para hablar del mundo y que se va a ver progresivamente limitada a recomendar la piedad subjetiva y un cierto orden social.

La metafísica de la ciencia moderna se coloca pues en la línea de la metafísica natural de la inteligencia humana, de que habló H. Bergson (1963: 770 y ss.), al menospreciar y olvidar por completo los aspectos intuitivos y sentimentales de la relación del hombre con su entorno para acabar por establecerse como una apología de la tecnología, otorgando a la identidad saber-poder, al conocimiento de tipo

puramente práctico, una decisiva significación especulativa.

El cartesianismo, que había intentado con buenas razones mantener un equilibrio con su doctrina de las dos sustancias, reservando un ámbito inaccesible a la razón mecánica (el ámbito de la conciencia, la inteligencia y la libertad) no tuvo, pese a la solvencia metafísica de Leibniz, otra consecuencia, en la práctica, que el materialismo, la doctrina del hombre máquina de Julien de Lammetrie. Por increíble que pueda parecer se abrió paso la suposición de que Descartes había reprimido por miedo y prejuicios religiosos su auténtica convicción de

que el hombre era un ser puramente mecánico, lectura que se impuso incluso a la evidencia de sus textos, llegando a suscitarse la interpretación de un Descartes oculto que, al parecer, llegaba a pensar lo contrario de lo que se había molestado en argumentar por escrito.

Si se considera que la naturaleza es una máquina: ¿cómo no ha de serlo el hombre? Los primeros materialistas cartesianos verán la mente como el producto (sin duda muy raro, pero todo se andará) de una máquina especial que es el cerebro.

Desde un punto de vista histórico, la oposición a esta suerte de universo empobrecido, la compensación

sentimental al desamparo que significaba esta naturaleza reprimida, correspondió, además de a la religión, en primer lugar, a las artes, en el espíritu del barroco, luego al romanticismo colorista, dramático y más volcado hacia la historia y la reflexión sobre la autoconciencia y que, aunque se atrevió a buscar alternativas a la nueva cosmovisión, fue, a la larga, severamente derrotado y reducido por fin a ideología en manos de las doctrinas antihumanistas de este siglo.

Entre los orígenes de la modernidad y los comienzos de la Revolución industrial y tecnológica que se consagra en el siglo que ahora culmina, el

abandono de la naturaleza no es sólo el olvido de un mundo en el que el hombre se encontraba rodeado de sentido (como, subrayando retóricamente las diferencias, nos parece ahora el mundo antiguo y medieval) sino que lo natural se va viendo como el enemigo del hombre, lo que causa su muerte y su desdicha, lo irracional, lo imprevisible. Un mundo en el que se desvanece la esperanza porque se empieza a sospechar que ni Dios se interesa por él (éste es uno de los sentidos de lo que quiere decir *Dios ha muerto*, ha muerto a manos de Newton y Laplace, Nietzsche sólo lo constata) ni nos interesa a nosotros, porque es un lugar

manifiestamente mejorable y al que no le espera nada bueno: pues la muerte térmica en el máximo de la entropía, es precisamente el destino inexorable del universo mismo. Como reflejo de todo ello se llega a contraponer la civilización con la naturaleza, el mundo humanizado por las posibilidades que nos brinda la tecnología con el mundo en el que sólo cabe la sumisión y la esclavitud a la pura naturaleza. Ésta es, justamente, la contraposición que encontramos en Sigmund Freud (1974: 2967),

Suprimida la civilización, lo que queda es el estado de naturaleza

mucho más difícil de soportar. [...] La función capital de la cultura, su verdadera razón de ser, es defendernos contra la Naturaleza.

Según este análisis, el mundo moderno pasa a ser, pues, sobre todas las cosas, el lugar en el que el hombre puede construir un refugio donde sentirse seguro y en el que se pueda poner al abrigo de una naturaleza hostil, intentando dar un sentido a su vida que no sabe encontrar en la realidad, sentido que, a su parecer, el cosmos infinito se niega a suministrarle. Es en este contexto en el que la tecnología pasa a considerarse como un saber de

salvación, pasa a transformarse en la única salida concebible como consecuencia del miedo a continuar perdidos en un universo sin centro ni señales.

Para quienes se sitúen en esta tesitura intelectual, la consigna será clara: alejarse de una realidad hostil cuya única posible comprensión sólo se nos alcanza de manera hipotética, mediante una dudosa metafísica, entregándose, así, por completo a la inteligencia tecnológica en la que, además de que es exigible la precisión y la certeza, no existen problemas de orientación ni de sentido. Esta forma de huir de la realidad, como cualesquiera

otras, supone fortalecer las creencias básicas, prescindir de la duda, afincarse en la certidumbre de la ortodoxia que siempre sabrá proporcionar procedimientos para disolver cualquier pregunta insidiosa, para abandonar cualquier cuestión peleona declarando que carece de sentido. La sujeción a la moda del pensar es la forma más escurridiza de esta nueva inquisición, de una nueva falta de libertad esterilizante como lo es siempre el discurso coercitivo, la imitación.

El paraíso de la acción, de la facticidad técnica, no está libre de paradojas porque, aunque los programas de cobertura de la realidad, la práctica

de ocultamiento de las cosas, el olvido de la naturaleza y la inmersión en el universo de diseño se hayan llevado a cabo por completo en los últimos ciento cincuenta años, la realidad asoma sus orejas por doquier, pero sobre todo desmintiendo el paraíso tecnológico en forma de dolor, de depresión y de muerte. La máquina humana se sigue descomponiendo, la resurrección tecnológica está aún muy lejos, más allá de cualquier práctica histórica de criogenización. El ecologismo, pese a sus frecuentes exageraciones es, en el fondo, una de las formas de protesta por la represión del habitat natural (de lo que se toma por tal a estas alturas) a

manos de la certeza tecnológica, por la sustitución de la contemplación por la acción, por el empeño en adueñarnos de lo que no somos capaces de comprender.

Además, por lo que dice la experiencia común, la tecnologización completa de la vida cotidiana puede resultar opresiva y capaz de deteriorar muy seriamente la personalidad y el equilibrio peculiar de lo que consideramos un ser humano maduro y normal. Podríamos decir que le pasa a la tecnología, en cierto maneta, lo que al Estado de bienestar, que su realización combate sus premisas; del mismo modo que las instituciones que imponen un altruismo sistemático pueden engendrar

insensibilidad (éste no es mi problema, ya he pagado mis impuestos) y, a la larga, un egoísmo mayor, mientras que un desorden más espontáneo requiere y facilita conductas altruistas, la realidad tecnológicamente clausurada puede engendrar diversas formas de paranoia, mientras que la realidad difícil y caótica exige mantener plenamente a punto la capacidad de saber y de pensar. La naturaleza humana hace que la anomia y el desinterés sean las respuestas más comunes cuando se estima que la sociedad universalmente administrada se ocupa de las carencias ajenas al funcionamiento del sistema: si, como Manuel Ayllon (1995: 255) parafrasea a

Gide, con buenos ideales se hace mala política, podríamos decir que con tecnologías superiores se puede dar en la sinrazón, se puede llegar a perder de vista el horizonte en el que los diversos desarrollos tecnológicos pueden ser pensados y la tecnología misma, en la medida en que es un hacer además de un saber, pueda ser racional y moralmente controlada. Como ha escrito Sanmartín (1990: 63),

lo verdaderamente impregnado del espíritu de la inquisición no es pedir un control social de las tecnologías, sino poner a éstas -como la tradición autoritaria ha hecho siempre- más

allá at la esfera de lo opinable.

De algún modo, el proceso que culmina en la *áberizaáónse* consagrará en la medida en que consiga romper los lazos naturales y espontáneos entre los individuos humanos reales para sustituirlos por unos nuevos ritos tecnológicos irremediamente monótonos, pretendidamente capaces de suplantar el cálido contacto humano, e incluso el sexo real, por prácticas más seguras, menos inciertas y presuntamente más frutivas, pero con las que no se podrán pagar las carencias que el orden impuesto siempre exhibe cuando se compara con la espontaneidad natural.

Con métodos seguros se consiguen únicamente emociones escasas.

El hombre que lo fía todo a la acción es un creyente en los titanes, ha sustituido la fe de sus mayores por la creencia desesperada en que la felicidad y la perfección pueden lograrse cambiando de lugar de residencia. De vivir en la tierra a vivir en la ciudad. De vivir en la ciudad a vivir en el vientre de la máquina. De vivir en la máquina a entrar en simbiosis con ella, a *ciberizarse* de modo que sus piezas puedan sustituirse una a una y se pierda el miedo a la idea de morir.

Como quiera que el hombre natural es un ser de creencias y, a la vez, un

animal activo, cuando se cierra el circuito de retroali-mentación entre la fausticidad y la cerrazón intelectual se produce un tipo humano dispuesto a todo, un peligro. Ese tipo que es capaz de creerse el último hallazgo de la evolución, el eslabón que unirá la barbarie con el futuro. Y la acción técnica parece darle los medios para lograr el avance decisivo porque aquí se desmiente aquello de *natura non facit saltus*, pasando de la evolución natural lenta, caótica, a la evolución tecnológica supuestamente mejor dirigida.

Esta situación ha propiciado la aparición de esa estirpe de profetas del *ciberfuturo* que está especialmente

volcada en la propaganda, en la acción que promueve y consagra el nuevo totalitarismo tecnológico. Al fin y al cabo es natural que así procedan pues, como dice Gazzaniga (1993: 192), tratar de persuadir a los demás de nuestras opiniones es algo intrínseco a la naturaleza de nuestra especie, de manera que el peligro no está en el ejercicio de una promoción fundada en argumentos, contra lo que siempre habría mucho que decir, el peligro está en que quienes sustituyen la contemplación por la acción actúen sin contemplaciones, que pasen a imponer el nuevo mundo tecnológico sin necesidad de dar razones porque les asiste la necesidad

que se manifiesta en la fuerza y en la eficiencia de las tecnologías que pretenden imponer.

La creencia que sustantiva la tendencia del hombre a la acción, a la huida de sí, al cambio por el cambio, y se apoya en la creciente capacidad de la técnica y en la colaboración del poder político para alcanzar una transmutación radical del medio humano es heredera de siglos. La continuidad inercial de esta tendencia tendrá efectos negativos que pueden significar, en el peor de los casos, un desastre completo porque, hasta la fecha, la tecnología ha modificado el medio sin alterarnos directamente a nosotros mismos, ha

modificado nuestra percepción del espacio y el tiempo ha hecho -si se quiere- de las piedras pan, pero está clara la intención de abolir las fronteras de quienes la han convertido en una especie de imperativo categórico. La tecnología servirá para violar éste y cualquier otro límite para lograr que el *cyborg*, el *ciber-hombre* que nos herede y suplante, sea una realidad radicalmente tecnológica, no sólo de tendencia y de afición sino desde su misma entraña.

Parece como si, leyendo a la inmensa multitud de los evolucionistas y, en particular a Konrad Lorenz, muchos hubieran convertido en consigna lo que,

según él, es sólo una modesta afirmación (1971: 253),

el eslabón por tanto tiempo buscado entre el animal y el hombre verdaderamente humano [...] somos nosotros,

de manera que se procede a dar el paso siguiente, a crear el hombre que no sólo se define a sí mismo sino que se ha hecho *a su imagen y semejanza*. Con las capacidades tecnológicas que ya se poseen y con las que ya se adivinan se pretende arrebatarse, por fin, al viejo Dios (o a la naturaleza) el impulso y la dirección, pasar del diseño de una nueva

criatura tecnológica y a la vez *suprahumana* a su efectiva realización. Así desaparecerá la necesidad de adaptarse a la tecnología que hace pasar malos tragos a algunos individuos tirando a antiguos: para consuelo general y para regocijo de los *ciberpensadores* no habrá necesidad de adaptarse a algo que ya se es.

La tecnología digital

No es fácil encontrar en la historia de las tecnologías un caudal tan grande de entusiasmo y optimismo profético como el que suscitan los artilugios digitales. La espléndida máquina de vapor, llena de vida y poder, nunca inspiró tanto a nadie. Ni siquiera el prestigio del avión y sus secuaces, pese a tocar las estrellas, se le puede comparar. Las tecnologías digitales tienen el atractivo de lo milagroso, que

siempre es invisible. Se cumple en ellas lo que decía Arthur Clarke, que toda tecnología suficientemente avanzada es indistinguible de la magia.

Esta seducción no se debe a su propia naturaleza, sino que está basada en desequilibrios y carencias del sujeto, se asienta en el ambiente espiritual propio de esta época de complacencia y confusión, del momento de desconcierto en que se ha producido la madurez de su desarrollo.

El entusiasmo digital florece en un campo abonado por diversos procedimientos que van desde la filosofía, la literatura y el cine de *anticipación*, hasta el más sofisticado y

potente de los *mar-ketings*, sin olvidar, desde luego, lo que resulta ser su evidente utilidad en buen número de casos.

La *anticipación* ha llegado tan lejos que tanto en la literatura como en el cine se ha perdido este nombre. En especial, el cine olvidó hace tiempo la necesidad de distinguir el presente del futuro en lo que se refiere a las tecnologías que protagonizan sus historias. La propia tecnología empleada en la producción - que dadas las expectativas del público es, sobre todo, una forma de prestigiar la película- se convierte en protagonista de la narración logrando una enorme verosimilitud, una apariencia que

engaña por completo, es una ilusión que oculta su apariencia de tal, a diferencia, por ejemplo, de lo que pasaba con las películas de serie de extraterrestres en los años cincuenta, donde no se simulaba un saber del que se carece porque el saber venía de fuera. Pongamos un ejemplo: en *Eraser* (pero también en *MIB* y en tantas otras) la trama se articula en torno a un arma secreta que aparece y se usa *realmente* en la película: parte muy sustancial del interés del film está en que se suponga que esa arma es *real* (en el mundo, tan reales como son sus excelentes efectos en la película) y secreta, lo que viene a suponer una eliminación intencional de

la frontera entre lo que es real y actual y lo que es meramente una ficción o un proyecto tal vez imposible. Ésta es, por lo demás, la tónica de un cine rotundamente tecnológico, donde la acción dramática es incomprensible sin la tecnología tanto desde el punto de vista de la narración como del de la producción. En el cine, pues, la tecnología sirve para engañarnos sobre la tecnología misma, porque la tecnología de verdad nos hace creer en la mentira tecnológica. Lejos de contentarse con este fraude (siempre justificable en virtud de la taquilla), el cine sufre otro devastador efecto de la obsesión tecnológica: la forma de

concebir historias en las que se pretende, casi siempre sin conseguir un producto mínimamente digno, sustituir la esencia dramática del cine por su mera presencia espectacular.

Los productos digitales se encuentran con un mercado ávido y en crecimiento continuo, con unas expectativas que producen vértigo. Sin embargo, el posible exceso en las expectativas y en las esperanzas está provocando también, y hay que felicitarse por ello puesto que facilita un debate imprescindible, la aparición de análisis radicalmente escépticos y un reverdecimiento de posiciones capaces de cuestionar el fondo del asunto.

En las inmediaciones de un nuevo siglo, cuando el desarrollo de las tecnologías de la comunicación está superando los límites de la ficción tradicional, es necesario preguntarse por los distintos efectos posibles de cambios tan importantes y de ellos distinguir los que se deben a la confusión (a la ilusa esperanza en una tecnología de salvación), de los que se fundan en la naturaleza efectiva de las cosas; es decir, lo que está causado en nuestras expectativas, ideas y valores de lo que deriva efectivamente del incuestionable poderío de las nuevas formas de tratamiento de la información de que ahora disponemos.

Como ya se ha subrayado, la potencia propia de lo digital permite con facilidad la exageración al tratarse de tecnologías de desarrollo tan rápido. Pero el núcleo duro en torno al que se vienen articulando las fantasías tecnológicas en las que se apoya el mito de la *ciberrealidad* está dado hace tiempo en el fondo del imaginario colectivo: se sustenta en ideas que ya nutrieron la fantasía de nuestros tatarabuelos, porque, en el fondo, la modernidad y la misma posmodernidad son ya muy viejas.

La exageración bienintencionada de las ventajas que supuestamente traerá consigo la carrera tecnológica cumple

un papel ideológico, rellena un vacío moral e impide la consideración atenta de sus repercusiones específicas. Es, pues, necesario articular la distinción de una serie de planos que habitualmente se entremezclan:

1. ¿En qué medida una cierta obsesión tecnológica impide una plena y libre toma de conciencia y condiciona de modo equívoco nuestra libertad? ¿Estamos aún en condiciones de ofrecer alternativas a lo que se considera una creciente tecnologización de la vida?

2. ¿Cuáles, si es que son predecibles, serán las consecuencias de las

distintas opciones? ¿Existen realmente alternativas a las tecnologías en uso o estamos definitivamente obligados a una carrera tecnológica irrefrenable?

3. ¿Cómo distinguir las consecuencias propias e inevitables de las variaciones asociadas por los prejuicios y la ciberfilosofía?

La primera cuestión es de naturaleza moral, la segunda es de naturaleza política y económica y la tercera es de índole filosófica o conceptual. Contestar a las tres es un requisito de claridad para abordar una reflexión final: ¿qué alternativas globales existen? La manera

más eficiente de abordar estas cuestiones consiste en plantear la cuestión de fondo, la consideración filosófica de la tecnología, pero antes hemos de demorarnos en una gavilla de cuestiones menos abstractas pero que son también decisivas en relación con la forma de implantación de las tecnologías digitales.

Las tecnologías, liemos dicho, son una forma de saber, pero son también bastante más que eso. Son un negocio, una realidad en la que el dinero es estrictamente determinante para desesperación de quienes van más rápido con el pensamiento que con el bolsillo.

El panorama se complica, por tanto, ya que no estamos ante meras posibilidades sino en la presencia de intereses comerciales y financieros pujantes, alianzas inestables y apuestas de futuro escasamente altruistas.

En las discusiones sobre la conveniencia o no de los desarrollos tecnológicos no nos las hemos de ver, casi nunca, con filántropos sino con gentes realmente expertas en sus propios intereses (frecuentemente más predecibles que aquéllos, todo hay que decirlo) que no se consideran en la obligación de promover ninguna verdad sino, más bien, en la de apostar por lo más rentable aunque sea a costa de una

amplia serie de necesidades varias y de mixtificación que seguirán utilizando mientras el público siga corriendo tras las añagazas de la propaganda.

De manera que aunque los desarrollos digitales se fundamenten en verdades de conocimiento común (*quoad sapientes tan-tum*) y no supongan ningún secreto esencial, porque forman parte de un sector bien conocido del *Mundo-3* popperiano, en realidad, son muy pocas las empresas que están en condiciones de embarcarse en desarrollos nuevos, que tengan la envergadura suficiente para determinar el futuro, por más que se nos recuerde una y otra vez la aleccionadora historia

de que Alien, Gates y compañía empezaron en un garaje. Aquellos fueron, sin duda, otros tiempos: ahora en el bostoniano *Media Lab* (con el patrocinio de los muy grandes del sector, cuya enumeración es tremenda: *Apple Computer, Dow Jones, General Motors, Hewlett-Packard, Hitachi, IBM, ITT, Lego, NTT, Paramount, Polaroid, RCA, Sony, Warner, 3M*, las grandes cadenas de televisión americanas y japonesas, etc.) trabajan centenares de ingeniosos innovadores a sueldo que se lo pondrán muy difícil a cualquiera que lo intente desde fuera del conglomerado dominante.

Comenzaremos, pues, con un repaso

a los hechos en la base de la tecnología digital para hablar luego de las fantasías que se suscitan en cuanto se invoca.

2.1. El código universal

La posibilidad de almacenar cualquier información mediante recursos físicos de apariencia insignificante era bien conocida por los matemáticos desde, al menos, los tiempos de Leibniz: si dispusiéramos de una tecnología capaz de realizar marcas de dimensiones realmente mínimas en una barra metálica, de modo que pudiéramos medir con absoluta precisión la distancia entre dicha marca y el punto de comienzo de su soporte físico,

podríamos utilizar una sola de esas marcas (una distancia entre dos puntos) para representar cualquier mensaje.

Midiendo esa distancia obtendríamos un número que podríamos representar con tantas cifras decimales como fuese necesario (los números irracionales tienen infinitas cifras decimales) dependiendo tan sólo de la capacidad de medir con exactitud y del tamaño necesario para codificar el mensaje. Bastaría, por ejemplo, con identificar el texto de la *Enciclopedia Británica* con uno de tales números de manera que sus cifras representasen el texto enciclopédico completo y escrito en el mismo orden que éste. Para ello,

en realidad, bastan dos cifras (el 0 y el 1), que son, como se sabe, las que se emplean en la tecnología digital. La razón de elegir este código binario es de índole electrónica: la existencia de *chips* (pero antes transistores, y antes aún válvulas electrónicas) capaces de simular ceros y unos con sus estados de encendido o apagado. De esta forma es posible, en principio, la computación de cualquier número por largo que sea y se consigue también realizar circuitos capaces de comportarse de acuerdo con la lógica clásica bivalente (donde toda proposición es o verdadera o falsa) de modo que se puede permitir la simulación de argumentos y también la

realización de operaciones de cálculo.

Volvamos al ejemplo de la *Enciclopedia Británica*: para leerla mediante una incisión en una barra, obtendríamos un número con tantos dígitos como símbolos (y en su mismo orden) aparecen en el texto. Con determinar precisamente el punto correspondiente a ese número en el continuo físico de la recta obtendríamos una marca que podría ser leída como la información completa de la *Enciclopedia* por cualquiera que tuviese la tecnología necesaria para establecer con precisión suficiente la distancia entre los dos puntos acotados por la incisión.

Está claro que no se posee la tecnología capaz de localizar con suficiente precisión física los puntos que corresponden con exactitud a números irracionales pero, desde el punto de vista lógico, el sistema de almacenamiento es irreprochable.

Las tecnologías digitales se basan esencialmente en el mismo principio (cualquier información puede ser expresada en forma numérica) y en el hecho de que es fácil procesar físicamente series de señales electrónicas equivalentes a ceros y unos, recuperando el significado que les hacemos portar mediante procesos de decodificación de manejo muy seguro.

De modo que, al menos desde un punto de vista teórico, lógico y matemático, la novedad digital no lo es tanto. Lo que en ella resulta espectacular es la mezcla de dos motivos, uno respetable, el otro mitológico. El motivo respetable es la existencia de procedimientos y técnicas capaces de realizar computaciones a velocidades realmente fantásticas. El motivo mitológico es la creencia en las máquinas que piensan y cosas así, de lo que nos ocuparemos un poco más adelante.

Las novedades que se nos depara y nos esperan no están, pues, en el ámbito conceptual o lógico, sino en un terreno

propiamente industrial y, además de ello, en el plano, siempre resbaladizo, en el que se evalúan las expectativas de consumo de manera previa a su cálculo económico y financiero y a su explotación comercial. Nada de ello obsta, por supuesto, para que sus consecuencias sociológicas puedan ser muy poderosas.

Lo que ahora sí podemos hacer, y cada vez más deprisa, es procesar de forma literalmente vertiginosa inmensas relaciones (potencialmente casi infinitas) de unos y ceros con los que podemos codificar cualquier mensaje y operar de muy diversos modos con él. La clave está en los procesadores, los

lectores y las fibras capaces de procesar, leer y transmitir enormes "paquetes" de dígitos binarios con una celeridad casi inimaginable. Para hacernos una idea de los enormes progresos que se han experimentado en este terreno, basta recordar que el famoso ENIAC -una de las primeras máquinas a las que se puede llamar "ordenador"- podía manejar ochenta caracteres, mientras que cualquier ordenador personal tiene una capacidad millones de veces superior, o que un ordenador actual de precio no superior a los 1.000 dólares es más rápido y capaz que un IBM que costaba 10 millones de dólares en 1976.

Los informáticos hablan de la *ley de Moore*, que establece que la capacidad de los ordenadores se duplica cada año, lo que, de continuar siendo verdad, supondría un crecimiento que pronto dejaría de tener sentido, puesto que hay límites físicos precisos a la capacidad de computación y esa tasa de crecimiento los rebasaría pronto.

Con un crecimiento de este tipo, que tiene su paralelo en la creciente capacidad de transmitir datos a través de las nuevas fibras ópticas, que aumentan de modo sustancial el ancho de banda uti-lizable (el cable telefónico clásico puede transmitir unos 64.000 *bits* por segundo mientras que se está

hablando de que en fibra podremos transportar dentro de un tiempo un billón de *bits* por segundo), es lógico que se formulen las más atrevidas conjeturas. Según Gates (1995: 134) el ancho de banda disponible en la actualidad se multiplicará por cien en los próximos cinco años. Negro-ponte (1995: 32 y 39) pone el siguiente ejemplo: el billón de *bits por* segundo permitiría transmitir en ese tiempo todo lo que ha publicado el *Wall Street Journal*'a lo largo de su historia o bien un millón de canales de TV a la vez: una capacidad 200.000 veces mayor que la del cable telefónico.

Como formamos parte de una cultura que habla mucho, que cada día tiene que

sorprender (o, más bien, que anonadar) a los lectores con novedades e inventos, existe toda una industria dedicada a recordarnos lo que tenemos y sabemos, a subrayar las posibilidades, los logros y sus promesas, al tiempo que prácticamente nadie advierte lo que ignoramos y de lo que carecemos porque es molesto (cuando no imposible) recordar lo que no se sabe o lo que no se puede hacer. Con estos mimbres cualquiera puede hacer un cesto fantástico y mirar torvamente a los que no se dejan seducir por las nuevas jergas ni se derriten de emoción al pensar que pueden acceder a gigantescas masas de información con la que nunca

habían contado, que pueden, incluso, ser un obstáculo en la forma óptima de manejar la información efectiva de que ya dispone.

Dado que ya no estamos en los tiempos del *filioque* y que la humanidad raramente se conmueve por un silogismo, no cabe olvidar que el tipo de novedad que ahora poseemos puede implicar un potencial de cambio mucho mayor que el que pudiera corresponder a una revolución o "ruptura" conceptual supuestamente más honda pero que, en todo caso, pasaría más inadvertida ante nuestros ojos. Bien está, pero que no se pida ni el pasmo ni el aplauso universal, que no se cultive una beatería

tecnológica que hace que se prorrumpa en excesos cada vez que tenemos un chip más capaz y miles de veces más rápido.

La gran diferencia entre las tecnologías de la época industrial y la técnica de los siglos anteriores (la técnica-arte sobre la que meditó Aristóteles) reside en que *nuestra tecnología no se limita a resolver problemas sino que es una gigantesca máquina de creación de posibilidades*. Cuando el empleado de la oficina de patentes de Nueva York preguntó para qué demonios podría servir un aparato (el telégrafo) que permitiera a alguien de Chicago hablar con alguien en Los Angeles, estaba pensando, en cierto

modo, como un *aristotélico*: creía que donde no hay necesidad no tiene sentido la técnica, es decir, pensaba como un hombre de la edad pre-industrial.

Para los modernos de la era industrial, *lo que vale de una tecnología no es lo que de ella se necesita sino lo que con ella se consigue, no lo que resuelve sino lo que permite, porque el cambio se da por hecho*. En una cultura de la novedad el máximo de interés se encuentra no en la perfección de lo que ya se hace sino en *la invención de un quehacer*. Reconociendo que ésta es la tendencia, conviene meditar hasta qué punto puede ser excesiva y de qué modo, en aras de

la innovación por la innovación, del cambio convertido en sustancia (en dependencia y en costo creciente) podemos perder de vista, y aún combatir, lo que realmente deseamos y necesitamos.

Esta actitud de fondo, sin la que probablemente el desarrollo de la industria y del capital en las formas que tiene en la actualidad habría sido imposible, ha hecho necesaria la implantación de lo que se ha llamado la *obsolescencia planificada*. Dicha condición se ha venido apoyando según diversas dosis en una mezcla de carencias intencionadas y de publicidad masiva. En efecto, hemos de cambiar de

coche porque está previsto que no dure más que unos años y porque aún los más refractarios a las añagazas del *marketing* acaban sucumbiendo a la necesidad de comprar uno nuevo para seguir moviendo la rueda de la fortuna. Todo esto es bien sabido y no tiene por qué escandalizar a nadie: es consecuencia de reglas bastante sencillas en el funcionamiento de los mercados más o menos abiertos.

Quizá no es tan sabido, sin embargo, que *la tecnología informática, por razón de sus propios logros, es un sector en que la obsolescencia apenas puede incorporarse en el producto sino que ha de venir a añadirsele, casi*

íntegramente, desde fuera. La consecuencia más importante de esto es que la reposición de equipos debería motivarse intensivamente en el imaginario del consumidor, en la pura publicidad, evitando cuidadosamente la aparición de consumidores que pusiesen en duda el fondo del sistema. Hay que reconocer que la realidad ayuda a los vendedores: progresos espectaculares en la velocidad de proceso, *software* cada vez más complejo, objetivos de informatización que crecen de modo continuo.

Sin embargo nada de eso era realmente necesario para el 99 por ciento de los usuarios, sin mencionar el

grupo de usuarios que tampoco deberían serlo, hablando con propiedad. En términos de un ejemplo sencillo: un modesto ordenador PC IBM XT, dotado de un procesador 8086 y funcionando a 8 Megaherzios con un disco duro de 20 Megabytes puede ser más que suficiente, por ejemplo, para lo que necesita alguien que se dedique a escribir. Y ese aparato tendería a ser eterno porque su funcionamiento apenas implica desgastes físicos significativos.

Para precisar este extremo, cabe recordar que, según una comparación hecha por Tom Forrester que nos recuerda Miquel Bar-celó (1995: 11), si la industria del automóvil hubiera

experimentado un desarrollo similar al de la informática, un *Rolls Royce* costaría en la actualidad menos de 300 pesetas, y podría dar unas 25 vueltas al mundo con el consumo de un litro de gasolina: ¿quién se desprendería de semejante ganga? Pues los magos (no de la informática sino del *marketing*) nos han hecho creer que necesitábamos un nuevo *Roll* cada veinte meses y nos amenazan con la desaparición del PC que conocemos para ser sustituido por lo que ya se llaman "ordenadores tontos" (pues, por lo que se ve, los actuales *PC* se pasan de listillos, apenas gastan ni se desgastan), con los que podremos estar conectados todo el día y con todo el

mundo, eso sí, sin que, fuera de especulaciones más o menos fantasiosas y de ejemplos a menudo bastante decepcionantes, acabe de estar muy claro para qué, olvidando, naturalmente, que se trata de un nuevo capítulo de gasto, es decir, de un negocio gigantesco para los operadores que controlen la red.

Buena parte del proceso de renovación de equipos, que en estos últimos diez años ha permitido la expansión de la industria informática, se ha basado en decisiones de imagen antes que en un análisis real de las necesidades de los usuarios. Y esto ha sido especialmente cierto en el mercado

formado por los usuarios domésticos, los profesionales y las pequeñas empresas. De suerte que, en su conjunto, los procesos de informatización han supuesto una inversión de capitales y de tiempo que no siempre podrían justificarse en un análisis riguroso de la relación coste-beneficios.

Ello ha configurado una industria que, desde el punto de vista comercial, no se ha orientado a la satisfacción de las necesidades reales de los clientes, sino a la creación de unas expectativas artificialmente infladas que obliguen a los clientes a olvidarse de sus deseos para identificarse con las fantasías que promueven las campañas de venta.

Ya que hemos aludido a la comparación positiva de Forrester respecto a la automoción, extraigamos otras lecciones de la comparación de ambas industrias. Cuando se compra un automóvil se tiene a disposición una infinita variedad de marcas, modelos y especialidades que pugnan duramente por ganarse la voluntad, y los dineros, del consumidor. Podemos comprar un deportivo, un familiar, un todo terreno, una furgoneta o un coche de bomberos. Sin embargo, cuando compramos un ordenador nadie nos pregunta para qué lo queremos y, en consecuencia, hemos de comprar una máquina capaz de satisfacer a la vez necesidades tan

diversas como las que siente el comprador de una furgoneta y el de un deportivo, y esto sería especialmente cierto si se consumara la desaparición de los *Macintosh* del mercado, lo que sería una tragedia que debería conmover a los ecologistas, un ejemplo claro de que el ingenio puede ser vencido por la brutalidad. Aunque el autor sea usuario de *PC es* difícil que alguien le persuada de que las agresivas campañas de Gates estén basadas en algo distinto al arte de la buena venta. *Apple* ha sabido inventar pero puede ser vencida por quien se dedica en cuerpo y alma a la conquista del mercado. Para el porvenir de la creatividad y la inteligencia, que *Deep*

Blue acabe venciendo a Kasparov o su heredero es un detalle técnico sin importancia, en comparación con la amenaza efectiva que significaría la consumación de este desastre.

Podría pensarse que la indefinición de uso de los ordenadores, su infinita capacidad para simular, no es sino una ventaja, algo que asemeja al ordenador con la mítica lámpara de Aladino, tanto más cuando desde el principio el ordenador se ha vendido como una máquina universal, capaz de hacer casi cualquier cosa. Pero el hecho es que el mercado ha funcionado a base de un crecimiento alternativo de la capacidad de los procesadores y de la complejidad

de los sistemas de *software*, de modo que han tirado uno de otro sin mejoras indiscutibles para el usuario. Ocurre que cuando el usuario está convencido de que "todo va mejor" con un procesador más rápido y con un software más potente, los argumentos rigurosos y las comparaciones precisas le acaban sonando a chino: puede verse una buena descripción y numerosos ejemplos de ello en Stoll (1995: 60-76).

Seducidos por la velocidad y por la capacidad, los consumidores se han olvidado de sí mismos, de la razón por la que algo les es de utilidad. La informática ha conseguido salirse del circuito de una cierta racionalidad en el

consumo y es casi seguro que sólo un fracaso estrepitoso en las estrategias de crecimiento hará que abandone el *consumidor sin atributos* para ocuparse de nuevo de las preferencias y necesidades del cliente real, si es que, para entonces, siguen existiendo.

Un último ejemplo: quien necesita el ordenador para escribir no precisa de una gran capacidad de manejo de gráficos ni disponer de miles de tipos de letras. Nadie ha desarrollado, por el contrario, un *software* capaz de ayudar efectivamente al escritor, un sistema que incorpore diccionarios de calidad, bases de datos con la obra de los clásicos de su lengua, sistemas de búsqueda de citas

o pasajes, etc. Y, del mismo modo, podría decirse de las necesidades de otros usuarios, porque, en su actual configuración los ordenadores han buscado la uniformización de los clientes huyendo de la diversificación sustancial de la oferta.

De manera que *aunque un PC pueda definirse, como lo hace Bill Gates, como una herramienta para resolver problemas identificados (1995: 134), se ha vendido en realidad como una herramienta que es necesario renovar a cualquier precio aunque no se tenga claro por qué razón haya de hacerse. Y, sobre todo, nadie ha hecho la necesaria diferenciación entre ordenador-*

deportivo y ordenador-coche de bomberos porque el apabullamiento de la diversidad ha ocultado la ventaja de la especialización tanto en máquinas como en programas.

De la evidencia de que un nuevo aumento de capacidades, velocidades y programas podría comenzar a no traer nuevos crecimientos del mercado de los PC, han surgido dos nuevas líneas de promoción de la informática de consumo: en primer lugar el llamado *multimedia* (expresión debida a Negroponte, verdadero *gurú* e ideólogo del *marketing* de los nuevos aparatos y servicios) y, en segundo lugar, la conexión de los *PC* a proveedores de

información y a otros PC mediante una red, la tan nombrada *Internet*.

El fenómeno *multimedia* es, básicamente, una promesa y una añagaza para la gran mayoría de usuarios. Por supuesto se ha avanzado de modo impresionante en la edición de vídeo, pero ésta es una tarea que interesa a los profesionales y la tecnología necesaria no acaba de dar lugar a una *aplicación asesina* (el término es de Gates y merecería un ligero psicoanálisis) para lanzar las ventas de los usuarios comunes. Una *aplicación asesina* es la que dispara las ventas de un determinado producto. Para los PC, las *aplicaciones asesinas* fueron las bases

de datos, las hojas de cálculo y, sobre todo, los procesadores de textos (el mejor de ellos Word Perfect 5.1. para MS DOS, ha perecido víctima de la obsolescencia planificada y del canibalismo de las compañías informáticas. Ahora es prácticamente imposible comprarlo y todo el que quiera acceder a un procesador ha de conformarse con algún otro seguramente más "potente" y aparentemente más sencillo, pero desde luego más lento y engorroso para quien lo único que desee sea escribir).

Es posible que, en la medida en que se perfeccionen las tecnologías necesarias y se pueda disponer de

bancos de imágenes de interés y calidad, el *multimedia* pase a ser algo realmente útil fuera de los circuitos profesionales de la edición digital de imágenes, aunque en el plano profesional (en ciertas ingenierías, en la edición audiovisual, etc.) es posible, evidentemente, una cierta superioridad del formato íntegramente digital sobre cualquier otro en la presentación y uso de ciertos documentos, tal como afirma Gates (1995: 113); pero, hasta ahora, son ganas de hablar. Como la *realidad virtual*—que tan recias esperanzas suscita en los *ciberfilósofos*— el *multimedia* dista de estar completamente maduro. En ambas

invenciones, si es que alguna vez les llega el momento de su popularidad efectiva, quedan muchas horas y millones para que puedan pasar todavía de las musas al teatro.

La conexión a redes está extendiéndose de un modo sorprendentemente rápido y es un asunto en el que, aunque tampoco acaben de estar absolutamente claras las ventajas para el cliente común, se han embebecido con fervor digno de mejor causa los *navegantes* del espacio posmoderno. Para un *cibernauta* amigo de pasear por la confusión y la sorpresa, el *ciberespacio* de *Internet* es algo más que la imagen del paraíso. Por si

tuviéramos pocas, *Internet* nos descubre millones de posibilidades fácilmente accesibles y fuertemente sugestivas. Sin embargo, cualquiera que se pregunte: "¿es acaso mi problema la falta de posibilidades?", debería considerar las alternativas, la posibilidad de practicar cierta contención antes de lanzarse a una selva multiforme y caótica, de abismarse en lo que se puede considerar un mero simulacro de la comunicación. Un filósofo como Gabriel Albiac (1996), de apariencia poco partidaria, ha descrito muy bellamente el fatal atractivo de la navegación en esta nueva red,

Pero navegación es —lo ha sido siempre— olvido: desde el cascarón

desbrujulado de los Argonautas hasta la circular expedición urbana de Baudelaire en el París del siglo XIX.

La red es un gran desorden, una maraña en la cual puede uno reconocerlo todo en su caos originario, antes de que nada o nadie impusiera el regulado concierto de las jerarquías. Perderse ahí es liberarse de la identidad que se adhiere al nombre propio, ser nada más que un número anónimo de usuario: algo muy parecido a la felicidad. Ser otro, muchos, ser nada más que un punto de luz en fuga a velocidad pasmosa a través del

universo inmaterial e infinito que cabe en una pantalla. Ser nada y contemplarse serlo. Ser nada y asistir a todo. [...] En la red desfila todo. Ante un espectador que es sólo siete cifras: sin pasado. La memoria no duele: es un efecto casi milagroso de hardware [...] Y el mundo es una sucesión infinita de pantallas. Y, tras ellas, no hay nada más que sueño.

Claro que tampoco escasean las críticas de quienes, como Stoll (1996: 235), piensan que Internet resulta frustrante, cara, inútil en realidad para conseguir cosas útiles en el trabajo científico, además de ser,

*un mundo vacío y sobrepromovido,
desprovisto de calor y de humanidad,*

en la que los atascos y la desesperación no desaparecerán nunca por mucho que se amplíe el ancho de banda, porque siempre habrá más gente dispuesta a llenarla (Stoll, C, 1996: 207).

El fuerte ritmo de desarrollo de las redes está siendo, en cualquier caso, el catalizador de importantes conmociones en la industria del *software*-y, para Gates (1995, 91), la implantación de *Internet* es un fenómeno de importancia comparable a la aparición del PC en 1981. Existen ya aplicaciones que

pueden ser *asesinas*: el *e-mailo* correo electrónico, los *chatio* foros de intercomunicación entre especialistas o aficionados a un determinado tema, y el acceso a fuentes documentales como bibliotecas o museos que será espectacular cuando esos tesoros estén completamente accesibles en forma digital y dispongamos de un ancho de banda suficiente.

En realidad, ninguna de esas tres aplicaciones tiene mucho que ver con la *filosofía de red* que algunas empresas están tratando de imponer, y tras de la cual se enmascaran, de momento sobre todo, legítimos pero discutibles intereses comerciales. Estamos

asistiendo (mejor aún: deberíamos estar participando) a una batalla entre los que pretenden que la red sea la única fuente de información y todo lo que se necesite sea un puesto para entrar en ella y quienes creen que el PC en su actual configuración es un invento demasiado bueno como para dejarlo en la estacada. Unas migajas de optimismo deberían bastar para esperar que en el futuro podamos emplear ordenadores realmente útiles y razonables, a la medida de las necesidades del usuario y no de la codicia de los emperadores de las multinacionales que los producen.

Hay una fortísima conjunción de intereses que apuesta por la red. En

primer lugar el de las empresas que están creando *software* especial para navegar por las redes; en segundo lugar de las empresas de telefonía y telecomunicación que ganan por cada minuto que permanezcamos conectados y que atisban un negocio fantástico en la extensión universal de las redes de cableado con fibra óptica (aunque con riesgo evidente para la telefonía tradicional) y, por último pero no en menor medida, la oportunidad que tienen de sacarse la espina las grandes empresas informáticas (cuyo paradigma es *IBM*) que han visto que su negocio estaba en el aire con el predominio actual de los dispensadores de *software*

para *PC*.

Aleccionadas por el costo que para *IBM* ha tenido su apuesta tardía por los *PC* y el que parece acabará teniendo para *Apple* su negativa a licenciar el *Mac OS*, las empresas que dominan el mercado del *software pata. PC* (*Microsoft* es el caso más claro), no pueden arriesgarse a perder el tren de la *WWW* y, aunque prefirieran un mundo distinto, tienen que correr tras este señuelo por si acaso funciona (como hasta el momento lo hace).

En este contexto de apuestas por situarse bien ante lo que parece el futuro más probable, puesto que cabalga a lomos de la convicción de que lo nuevo

no puede ser peor (una convicción ciertamente extraña pero muy extendida), el objetivo de las compañías mejor situadas en los productos especiales para hacer que la red circule cada día mejor es muy claro: acabar con el PC tal como lo conocemos en la actualidad. No se tratará ya de proporcionar mejor *software* para la red sino de sustituir por completo el individualista PC por una red de todos en la que todo se comparte y en la que todo estará disponible. No suele advertirse que eso supondrá una doble tarifa por acto: la del alquiler por utilizar la red y la del empleo del *software* que no se almacenará en el

disco duro (a cambio se nos dirá que no habrá que comprarlo) sencillamente porque el *disco duro* estará en la propia red.

Esta especie de nuevo comunitarismo que quiere acabar con la soledad egoísta del usuario individual ha de exagerar en sus promesas porque, de momento, está corto de realidades. Hay que subrayar que este concepto que busca una nueva *ecclesia* se apoya, en sus inicios, en la soledad levemente paranoica de quienes se puedan quedar las horas muertas colgados de la pantalla sin que puedan explicar muy bien para qué, de quienes, como satirizaba admirablemente *Dennise te*

llama, una película que se puede considerar como el *Tiempos modernos* de esta época, han conseguido que la tecnología -el ordenador y el teléfono- les priven, para su comodidad, de la presencia más dolorosa de cualesquiera otras realidades mucho más inmediatas para el común de los mortales.

Las enormes dificultades que supone una comunicación fácil entre millones de usuarios con diferentes configuraciones de *hardware*, con programas distintos y sistemas frecuentemente incompatibles, representan unas oportunidades de negocio realmente espectaculares. Desde el punto de vista del ingenio, la situación es un desafío permanente a los

miles de programadores que están buscando a todas horas soluciones inteligentes y elegantes a los problemas planteados. Resulta muy difícil poner en riesgo un panorama tan alentador para quienes viven del crecimiento del consumo informático.

Si se compara la actitud que implica la presencia ante la pantalla del ordenador navegando por la red con la sumisión propia del espectador ante el viejo televisor es fácil convenir que hemos ganado en iniciativa lo que hemos perdido en pasividad. Irónicamente, podría observarse que la práctica del *zapping* vendría a ser un equilibrio intermedio entre ambos extremos

viciosos.

La actitud ante los aparatos tradicionales va a verse puesta rudamente a prueba por las nuevas promesas (en el momento, si es que llega, en que sean convenientemente rentables). Al teléfono ya le ha llegado su hora: liberado del cable pierde su sitio en el hogar y la oficina y domina las calles. Lo que gana en autonomía lo pierde en capacidad de insidia: cuando todas las líneas sean digitales, no podrá ser por más tiempo un escondite para el insulto o la amenaza, porque la pantalla receptora nos dirá primero el número de quien nos llama. Su futuro se anuncia indiscernible del *e-mailly*, por tanto,

vinculado a los nuevos aparatos que están soñando los exploradores del mercado de mañana.

El televisor también estará en la red. Dejará de depender de los horarios de las cadenas y de sus sorprendentes alteraciones para jeringar al vecino. Actuará bajo pedido como lo hará, igualmente, nuestro aparato de música. No será necesario tener soportes físicos, ni cintas, ni discos. Cuando pidamos seremos satisfechos. Cuanto pidamos se nos dispensará. Se acabará con el problema del disco que no encontramos o de la película que no pudimos ver cuando fue emitida.

Para transmitir buena música bastan

1,2 millones de *bits* por segundo y una película puede llegar con 45 millones. Eso ya está hecho, podría hacerse incluso con el cable telefónico ordinario si dispusiéramos de un *modem* adecuado: según Negroponte (1995: 38) la red telefónica de EE UU podría transportar con el *modem* apropiado 6 millones de *bits* por segundo. Bastante más de lo que se necesita para enviar una película por cable, de modo que en muy poco tiempo podríamos recibir la película que queremos ver o la sinfonía que querríamos oír sin vincularnos para nada el momento de su emisión. La idea misma de emisión perderá su sentido porque se podrá desvincular el acto de

emitir del acto de escuchar o de leer: como apunta Negroponte (1995: 82),

definitivamente, el medio ha dejado de ser el mensaje.

La catarsis final, la orgía de la iniciativa, vendrá dada cuando cada cual se haga su programación a la carta: una nueva obligación que hará más grata, casi seguramente, la permanencia en el hogar en los gloriosos tiempos venideros.

Los nuevos hogares tendrán un lugar de privilegio para el nuevo aparato: teléfono, correo electrónico, vídeo y ordenador. Su aspecto no se adivina

todavía aunque se apuesta por pantallas gigantes y extraplanas y porque acabará obedeciendo a una simple voz.

La tecnología del futuro nos garantiza una plenitud de iniciativa extrañamente compatible con que nadie nos pregunte si ese futuro es tan adorable como se nos fuerza a creer. Bill Gates (1995: 76) ha comparado uno de esos instrumentos del mañana (el *PC monedero*) con las famosas navajas suizas. Casi todo el mundo tendrá la misma experiencia sobre ellas, porque hay edades en que son más regalables que una corbata: pero, seguramente a nuestro pesar, no las recordaremos precisamente por su utilidad sino por la

facilidad con que se perdían el día en que, por fin, pensábamos utilizarlas yendo de excursión.

2.2. La realidad y el deseo: el bálsamo de Fierabrás

El mundo digital -la rapidísima evolución de los sistemas informáticos y de las comunicaciones- aparece todavía frente a los más como un fruto de raíz misteriosa cuyas posibilidades se adivinan inagotables pero se temen subversivas del orden establecido, de las formas en que nos comunicamos, de los modos como nos comprendemos, de la naturaleza, en último término de

nuestra autoimagen, de lo que pensamos y sentimos sobre nosotros mismos.

Estamos ante tecnologías de ruptura que acabarán con supuestos implícitos muy generalmente aceptados, que disolverán algunas de las distinciones categoriales del universo de la información y de la vida cotidiana: desaparecerá la distinción entre televisor, ordenador y teléfono; no necesitaremos monedero; nunca perderemos cosas porque éstas llevarán un *chip* que permitirá su localización en todo momento (no buscaremos las llaves, ellas nos llamarán); dejará de tener sentido la programación de las cadenas audiovisuales, seremos capaces

de confeccionar nuestro propio periódico y podremos trabajar en casa (en el caso de que sepamos conservar el empleo), además de un sinfín de insólitas e inauditas novedades de todo tipo.

Convendría recordar que el mero enunciado de que ciertos cambios serán inevitables no es inocente: no siempre se trata de una profecía, muchas veces estaremos ante una programación, ante una estrategia de asentamiento y penetración que convierte y usa lo que parece un pronóstico en un instrumento de propaganda y un factor del cambio que así se profetiza y autocumple: una situación que refuerza la sumisión de los

desinformados y realimenta los pronósticos más favorables a cualquier cambio, al cambio sin otro fundamento que él mismo. Hayek (1962: 35) lo advirtió con rotundidad, en la evolución social nada es inevitable, pero creerlo lo acaba haciendo.

La difusión aparentemente espontánea de ciertas formas de pensar es un requisito del cambio, puede ser una vanguardia del *marketing*, una ayuda -que se mueve tantas veces solamente entre el cinismo y la mentecatez- a la apertura y colonización de mercados enteramente autónomos respecto a las necesidades del cliente: casi literalmente el sueño de un

vendedor sádico.

Se habla ya de una *sociedad digital* que se presenta como inevitable, una imposición que tiene tanto de oportunidad como de amenaza, y que traerá consigo una revolución integral de las comunicaciones y de nuestras vidas.

Precisamente por todo ello es de la mayor importancia distinguir la reflexión y el pensamiento libre capaz de imaginar el futuro de la mera propaganda o de la tendencia -tan humana- a ponerse a la altura de los tiempos, de la beatería tecnológica.

Por lo pronto se habla ya de un nuevo analfabetismo, el de aquellos que no son capaces de iniciarse en los ritos

y en las jergas de las nuevas tecnologías y sus fantásticas aplicaciones y cabe suponer que algún día podría llegar a pronunciarse el veredicto de insolidaridad y de peligrosidad social sobre aquellos que no estén conectados en *la red*, una red en la que los más desmelenados *ciberfilósofos* adivinan ya una conversación perpetua y una vida eterna: la fusión con un magma tecnológico y comunicacional que se viene preparando y que tal vez se añora como *ersatz* con el que evitar la soledad y la incomunicación del individuo perdido en la *muchedumbre solitaria* puesto que, como señala Stoll (1995: 9), estar en la red confiere una extraña

suerte de prestigio tal vez porque procura una comunicación que no se consigue en el vecindario. Comentando la obra de Rheingold (al que califica muy atinadamente como un entusiasta moderado), ha escrito Castañares (1997: 25),

Del mismo modo que ya ocurriera con la escritura y la imprenta, las nuevas tecnologías de la información han cambiado la forma en que los individuos se piensan a sí mismos y, al igual que aquéllas disolvieron las fronteras sociales relacionadas con el tiempo y el espacio, las comunicaciones mediadas por

ordenador parecen también disolver las fronteras de la identidad. Las nuevas tecnologías están posibilitando un juego que tiene muchos adeptos: pretender ser alguien más o, incluso, ser varias personas al mismo tiempo.

Sin tener la obligación de justificar ninguno de estos deseos extremos de mentes deseosas de desencarnarse, es muy razonable suponer que la nueva conexión acarreará modificaciones en la forma en que se relacionan los individuos humanos, en su inserción en la trama de relaciones en las que se dibuja y se plasma su singularidad.

Ahora se nos llama a una comunicación universal y todo el mundo se apresura a conectarse (este proceso tendrá víctimas inocentes) porque el cómo es cada vez más fácil. Es curioso y significativo que a los que se internan en esa nueva red, en ese proceloso piélago, se les llame navegantes, un oficio solitario pero nimbado de romanticismo porque, como rezaba el viejo lema de Pompeyo que hizo suyo la Liga Hanseática, *vivir no es necesario, navegar sí.*

¿Se busca así un remedio para la soledad?, ¿se pretende comprender mejor algo? Hablar de la soledad humana en un mundo que, a todas luces,

rebosa de humanidad no deja de ser un cierto despropósito, sobre todo si se tiene en cuenta que el mundo digital se promueve, básicamente, como un sistema de comunicación universal.

Sin embargo, la compatibilidad psicológica y moral de soledad y compañía está tan bien acreditada en la tradición literaria, al menos, como los fenómenos de incomunicación, angustia, náusea y similares. Es decir, la soledad se puede experimentar de muchas maneras sin que la de Robinson sea el paradigma necesario. *Si alguien quiere mantener una conversación interesante necesita un amigo antes que un teléfono; sin embargo, es evidente que*

los teléfonos abundan, mientras que la verdadera amistad escasea. La tecnología querría hacernos olvidar que las formas de comunicación son también formas de crear y reconocer la extrañeza, porque el lenguaje se inventó, probablemente, para hablar con los desconocidos. Ahora queremos, ignorando la larga historia humana, romper las barreras, los tiempos, las distancias: queremos que una posibilidad técnica nos garantice un logro humano, la transparencia, la accesibilidad, la instantaneidad, la inocuidad en las transferencias y en los flujos.

Todo eso y más que aún ni

imaginamos se nos dará, pero podremos seguir estando perdidos. La posibilidad de comunicación podría venir a dar en una soledad efectiva, porque si el asno de Buridan muere de vacilar entre el agua y la avena, el *cibernauta* puede perderse en la vaciedad de un espacio comunicacional casi infinito.

La nueva red traerá también consigo una revisión de las relaciones con las cosas, con la naturaleza, con el medio humano, con aquellas realidades frente a las cuales el hombre se define como un ser singular y autónomo, como un sujeto.

El universo tecnológico forma parte, desde hace tiempo y con títulos propios, de las realidades frente a las que se hace

necesario precisar el perfil propio del sujeto individual. El mundo de la tecnología es un mundo específicamente humano y, por tanto, un factor de humanización o de alienación, según los casos. A la hora de definir el ideal moral de autonomía no cabe olvidar la más potente y compleja de las mediaciones que se establecen entre los hombres y las cosas y, en último término, entre nosotros mismos.

Toda técnica y toda tecnología, por ser un ejercicio de la inteligencia, es, de hecho, el ejercicio de una posibilidad y el ejercicio de las posibilidades es lo que llamamos libertad. Hasta la fecha ha sido frecuente considerar que la técnica

tiene un carácter meramente instrumental. La verdad es, sin embargo, que el poder de las tecnologías, su capacidad de condicionar la conducta humana y el enorme abanico de consecuencias (unas previstas, imprevisibles las más) que generan, *hacen que no siga siendo razonable su mera consideración instrumental, de modo que todo lo que tenga que ver con su desarrollo, su implantación y su uso debería estudiarse como una opción en la que se pone en juego la condición política y moral de la sociedad en que vivimos.* Es decir deberíamos considerar que hay tecnologías de desarrollo prioritario, otras de

desarrollo posible y otras que, sencillamente, no debieran emprenderse al menos con fondos públicos y con ayudas estatales. ¿Necesitamos tecnologías de destrucción más eficaces, o que sustituyan a una naturaleza que funciona perfectamente? Por ejemplo, no es fácil ver para qué se necesita desarrollar una matriz artificial. Por esta vía, las tecnologías se conectan con cuestiones peliagudas y acuciantes en relación con la investigación en biología y genética.

En la tradición occidental la autonomía y la libertad del individuo humano se consideran valores indispensables para una ordenación

racional y justa de la vida colectiva: venimos de una historia en que el peligro más corriente ha sido el avasallamiento, el abuso y la iniquidad y, frente a ello, es lógico que la clase de valores que pueden frenar estos desafueros haya sido reconocida como factor de progreso y como marca de racionalidad civilizada.

No estará de más caer en la cuenta de que tales formulaciones proceden de una visión defensiva, de que probablemente no se hubieran enunciado de ese modo si se diera el caso (lo que obviamente es un mero *gedanken experimenti*) de que la violencia y la sinrazón no fuesen un ingrediente

sustancial de la vida colectiva.

Es decir, la caracterización ética del sujeto, del individuo humano, debería ser reformulada no frente a la agresión sino frente a las posibilidades, no en términos de derecho sino en función de los ideales de autorrealización. Por supuesto que esa forma de pensar en el sujeto tiene también una larga tradición desde Sócrates a Kant, pero lo que sería necesario subrayar es que esa tradición deberá tal vez ser repensada a la vista de la cohorte de novedades que puede suponer el universo digital. Solamente de este modo acertaremos a pensar el porvenir con la tecnología no como una agresión y una amenaza sino, justamente,

como una posibilidad.

Precisamente en cuanto suponen algo más que una elección instrumental, las tecnologías digitales nos obligan a repensar la autonomía e independencia del individuo, puesto que el conjunto de la situación humana se va a ver indefectiblemente afectado por ellas, por el futuro que nos deparen, cuya coincidencia con el que frecuentemente se nos anuncia no está, obviamente, garantizada.

El mundo digital supondrá que la existencia humana se desarrolle en un entorno completamente distinto al que hemos conocido, porque *las nuevas tecnologías afectarán de manera*

sustantiva a la forma en que el hombre se enfrenta con la realidad, la manera en que la percibe, la codifica y la manipula. Esta diferente posición frente a las cosas no consistirá únicamente, y ello ya sería suficientemente grave, en una nueva manera de acceder y manejar la información, sino que supondrá también una forma enteramente original de organizar la vida como consecuencia de las nuevas aplicaciones fruto de la eficiencia incuestionable de los nuevos instrumentos. A medio y largo plazo, todo indica que muchas de las instancias de socialización básicas quedarán afectadas y que nuevas formas de comunicación ni siquiera entrevistas en

la *scien-ce-fiction* se convertirán en rutina.

Cumple ser optimista y evitar, en todo caso, el tono más o menos *luddita* de quien repudia el progreso porque nada bueno espera de él. Pero ello sólo puede hacerse con responsabilidad cuando se examinan con rigor y atención los cambios entrevistados, cuando se considera que la siempre débil película que nos separa de la barbarie, por decirlo con palabras de Jiménez Lozano (1985:1), puede correr riesgos muy diversos a manos del abandono en formas poco matizadas de confianza, seguramente ingenua pero que podría ser ciega o exagerada, en las novedades y

en el poder liberador de las tecnologías.

Si el *luddismo* es rechazable porque caricaturiza la realidad al ver el progreso como amenaza, lo que podríamos llamar *tecnofi-lia*, la *tecnosisde* que habló John Biram (Shallis, M., 1986: 108), lo es también porque desconoce absurdamente la doble faz que, como nos enseñó Platón al comentar el mito de Thamus, lleva consigo, de modo inevitable, cualquier cambio.

Ante una especulación que tiene mucho de profética es necesario hacer, al menos, dos salvedades. En primer lugar, que la acción de la cultura, y de la tecnología como componente de ella, ha

dado lugar siempre a una serie de cambios que forman parte del argumento central de la historia de los grupos humanos que la tienen.

Está por ver que se pueda acertar en la previsión de las consecuencias de las innovaciones; abundan en realidad ejemplos muy notables de todo lo contrario. Estas adivinaciones son seguras, únicamente, a toro pasado: ahora «sabemos lo revolucionaria que resultó la escritura o la imprenta, y es bien sabido que ante su nacimiento y su eficacia se profetizaron ciertas catástrofes que ahora tal vez no nos lo parecen tanto. Desgracias como las que se reflejan en el comentario de Borges

(El libro de arena, Utopía de un hombre que está cansado):

la imprenta, ahora abolida, ha sido uno de los peores males del hombre, ya que tendió a multiplicar hasta el vértigo textos innecesarios,

y sobre las que, aunque se reconozca su coste, no es lógico pronunciar un veredicto de condena inapelable. Otro texto de Borges (*Ficciones, Tlon, Uqbar, Orbis Tertius*) alude al carácter abominable de los espejos y la cópula "porque multiplican el número de los hombres", lo que nos recuerda que muchas objeciones a la tecnología y al

progreso son el reflejo de una intimidad que se considera alterada, violada, por el espesor de la muchedumbre cuya supervivencia permite la inteligencia tecnológica.

Para imaginar una revolución semejante, desde un punto de vista tecnológico, a la que van a traer consigo las tecnologías digitales, sólo cabría referirse a la posibilidad de almacenar energía potencialmente infinita en envases minúsculos y seguros. En fin, aunque nada hay más fácil que equivocarse a la hora de prever, y sobre todo el futuro, como ironizaba Niels Bohr, es necesario apurar los márgenes de la previsibilidad para bosquejar un

panorama que nos permita reaccionar, si es que es el caso, contra las consecuencias vitandas de los supuestos avances.

La amenaza que se cierne desde el universo digital lo es en tanto en cuanto pudiéramos ser más capaces de hacer que de imaginar, en cuanto poseamos medios que estén muy por encima de las necesidades inmediatas y de nuestras posibilidades de asimilación. Sin embargo, la historia de lo sucedido en circunstancias similares del pasado es simple: el hombre se ha puesto a su altura porque, a medio plazo al menos, ha sabido reformular sus fines y controlar sus medios. El propósito de la

reflexión en este terreno tiene que ser ponernos en condiciones de decidir lo que queremos y lo que somos capaces de hacer para que la inercia de los instrumentos no se imponga a nuestros designios. Parece, en cualquier caso, completamente evidente que las consecuencias sociales de esta clase de tecnologías van a ser muy amplias. Será necesario, como ya hemos indicado, hacer un esfuerzo por deslindar las cosas: hasta la fecha la mayoría de las consecuencias sociales habidas lo son a causa de la brutal competitividad (es brutal no por ser competitividad, sino en la medida en que no se juega limpio, en la medida en que se promueve

desinformación) de la industria informática y la de los que emplean sus aplicaciones.

Por ejemplo: la red favorece el teletrabajo, pero porque evita gastos a las compañías que pueden contratar mano de obra más barata en cualquier lugar del mundo o porque ahorra gastos de alquiler de locales. No es la red quien por sí misma hace rentable el teletrabajo, aunque, por supuesto, lo haga posible. Pero atribuir un gran futuro al teletrabajo como consecuencia del éxito de las tecnologías es, como mínimo, enmascarar las cosas.

Las nuevas comunicaciones y los nuevos soportes favorecerán el

comercio, sin duda; pero hay que ser bastante crédulo para pensar que van a beneficiar, sobre todo, al consumidor: que Bill Gates (1995: 156) afirme que permitirán "el paraíso de los compradores", debe tomarse como una afirmación debida a las dotes comerciales del autor más que a su vena profética (no tan contrastada como la primera).

Cuestiones como la de los derechos de autor, el porvenir del libro, la regulación de la publicidad, la financiación de la prensa *escrita*, están en el aire. Porque, en último término, lo que está por ver es el modo en que irán tomando forma las posibilidades que

hoy contemplamos: qué perfil adquirirán, si serán viables desde el punto de vista financiero ya que, como el propio Gates (1995: 223) admite, tanto la tecnología imprescindible como la demanda están por experimentar aún, de modo que no podemos saber si encontrarán un público dispuesto o si, por el contrario, como ha pasado ya otras veces, la oferta no se verá premiada con la necesaria largueza.

No se trata, en fin, de ser optimistas ni de ser apocalípticos. Hay muchas cosas que van a cambiar con la implantación de las *infopistas*, término sugerido por Gustavo Matías que, como bien argumenta Terceiro (1996: 15), es

preferible al más extendido de *autopistas de la información*; pensar que esto sea inevitable y que, además, acabará en algo realmente bueno, es lo más lógico, a poco que se crea en el mercado y en la libertad. Esta confianza no debería ocultarnos, sin embargo, que sería deseable un mercado menos cautivo, un consumidor más crítico, unos usuarios menos alucinados con la novedad a cualquier precio, y, sobre todo, que no fuera inevitable escuchar, una y otra vez, las mismas sandeces.

El destino final depende, de algún modo, de todos. Es conveniente mantener la atención bien despierta y no confundir el grano del progreso con la

paja (sin la que, no obstante, suele ser inasequible el grano) de la promoción comercial. El equilibrio entre ambos podría apoyarse en el hecho de que, por así decir, el que se informatiza el último se informatiza mejor, puesto que la celeridad de todos estos procesos y su inevitable subordinación final a las necesidades del público hacen que siempre vaya a ser posible y ventajosa la implantación de las soluciones existentes en cada momento. En último término, para no precipitarse, siempre queda la esperanza de que, como ha reconocido Negroponte (1995: 61),

lo que hoy parece razonable mañana

se demostrará que no lo es.

La tecnología crece pues de modo espectacular y así tenemos ya uno de los requisitos de la magia que es la velocidad capaz de ocultar los modos del cambio. Esta ocultación y la capacidad de crear nuevas posibilidades más allá de lo que nadie espera es la base sobre la que descansa la promesa de sustituir la realidad, de olvidar una realidad que nos limita y sustituirla por una creación que nos potenciaría de modo cercano al infinito. Pero hace falta algo más para saltar del crecimiento a los milagros, de la tecnología a la metafísica de la *ciberrealidad*.

La capacidad de asombro del hombre contemporáneo está tan abotargada que no puede extrañarnos ninguno de los deslices que se cometen por inadvertencia o por analfabetismo cultural.

Nuestra mirada sobre las cosas está tan mediatizada que raramente advertimos su singularidad, su perfil propio para sustituirlo en cambio por un molde mostrenco mero reflejo de los intereses y la prisa. En esta tesitura, lo corriente es no valorar lo que media entre las musas y el teatro, lo que distingue a algo que podría pasar de lo que efectivamente pasa.

Esta clase de mirada apenas guarda

lugar para la distinción entre posibilidad y realidad. No advertimos el proceso que media entre unas y otras cosas, ignoramos la maduración, los costos del viaje. La mentalidad digital se incorpora fácilmente en esta visión, porque tiende a dar por hecho lo que podría ser, sin advertir lo que quedará por el camino.

En este punto sería útil comparar la tecnología con la naturaleza para poner algunas cosas en su sitio.

La naturaleza sobreabunda en posibilidades pero, de modo, digamos, prudente y previsor, realiza sólo algunas de ellas. Ya sé que esto es un misterio, pero es un misterio, por así decir, bastante obvio. Por ejemplo, cada

hombre podría ser, de hecho, padre de miles si no de millones de hijos (la tecnología tendría que ayudar pasando de los millares), pero raramente se procrea ni siquiera la decena. La naturaleza no se obliga ni nos obliga a realizar todo lo que ella puede. Su capacidad suele servir de reserva y garantía, su generosidad se trasmuta en belleza.

Cuando se trata de tecnología parece, por el contrario, que todo lo posible haya de ser real, que rige el *can implies ought*. Esta condena olvida la importancia de los fines y es una cadena de la libertad. Que yo pueda hacer algo no implica que haya de hacerlo, pero el

hombre prometeico lleva años actuando en contra de esta distinción sensata. Todo lo que puede ser hecho ha de ser hecho, todo lo que puede ser dicho, ha de ser dicho. Como se puede escribir un cuento con cinco palabras ha de hacerse, y ya lo ha hecho Monterroso. A veces con cosas así se consigue ser tenido por un genio.

El mundo de la tecnología (como el mundo del espectáculo) es aquel en el que todo lo que pueda ser hecho lo será indefectiblemente. En realidad, la abundancia de capacidades debería llevarnos a escoger, a la necesidad de subordinar las posibilidades a la inteligencia, que es lo que parece hacer

(con sus fallos y para nuestro asombro) la vida y la naturaleza. Aquí la tecnología es plenamente subversiva porque al ofrecernos más de lo que deseábamos nos encadena a formas de necesidad un poco paranoicas, porque en efecto, es paradójico que la tecnología digital nos dé medios para resolver problemas que nunca habíamos tenido y que nos cree necesidades que nunca hubiésemos sabido prever sin la ayuda de estos medios poderosos.

No hacer la consideración global de la relación coste-beneficio en la subordinación efectiva a la tecnología digital nos condena a una inercia estúpida y, visto de otro modo, nos deja

en manos de quienes *sí* saben lo que están haciendo. Ésta es otra clave que no deberíamos olvidar: la tecnología se está moviendo por la acción conjunta de una fuerza de la gravedad que es el interés financiero de quienes pueden desarrollarla y una resistencia e inercia insuficiente de quienes han de pagarla, que sucumben de modo sistemático a la tendencia de la novedad, a las añagazas de un *mar-keting* disfrazado de progreso.

2.3. La segunda envoltura digital

Es un hecho bien conocido que la tecnología ha cubierto la faz de la tierra y ha mediatizado la relación del hombre con la naturaleza, aislándolo casi por completo de lo que consideramos inmediatamente natural, de lo que espontáneamente hay sin intervención del hombre.

Esta situación se puede ilustrar a la perfección con una comparación que sugirió Roberto Saumells en un artículo que se publicó hace casi tres décadas.

Comparemos las situaciones en que se encuentran, respectivamente, un hombre del siglo XV y un hombre de hoy al salir de su casa para pasear por la ciudad: el primero sale a una calle de piedra, en la que seguramente brotan algunas hierbas, desde una casa que es también de piedra y de madera; en la calle verá personas o animales y si hay alguna máquina estará también construida con elementos también naturales. Cada ciudadano vive ahora, por el contrario, en ciudades en las que encontrar algo natural es una excepción: las calles son de asfalto y cemento, las ocupan los automóviles y las pueblan multitud de artefactos y señales luminosas construidas, a su vez,

con materiales sintéticos, etc.: la naturaleza ha sido expulsada o recluida, reducida, a lo sumo, a la condición de adorno o, tal vez, empleada para proporcionar un cierto reposo tras el agobio de una vida tan llena de artificio.

La tecnología envuelve y oculta la realidad natural en especial cuando, instrumentando designios morales, esa cobertura es directa, intencionada, represiva, aunque casi nunca lo sea conscientemente; es necesaria una reflexión, que en estos tiempos ha estado y está más o menos de moda, para advertir hasta qué punto hemos perdido, probablemente de modo inevitable partiendo de la decisión sobre cómo

queremos vivir, la capacidad de conectar con la naturaleza.

Como advierte Slouka (1995: 3) el impulso hacia la abstracción que es típico de la educación occidental nos permite gozar de programas visuales sobre la naturaleza, pero nos hace incapaces de pasar algo más que un rato en las inmediaciones de un bosque.

No parece tampoco muy útil lamentarse de ello, si es que hay razones para hacerlo. Para que tuviera algún sentido esa clase de lamentos sería necesario evocar una serie de modos de vida en que las relaciones de los hombres con los objetos no hubieran perdido ese halo de humanidad que tanto

echamos en falta cuando nos sentimos en el vientre de la máquina, cuando la vida y las relaciones se despersonalizan con la disculpa de la salud, la eficacia o el bienestar.

La sociedad digital que se nos anuncia llevará a cabo una *segunda envoltura* de la realidad natural, y también del universo simbólico al que estamos habituados, mediante un proceso de síntesis que reprimirá la diversidad del mismo modo que la tecnología *ha reprimido* a la naturaleza. Ya no habrá máquinas distintas sino diversos empleos de lo que podremos considerar una misma y única máquina que sintetizará en las más diversas

formas los avances en comunicación y control de la era digital. Estaremos rodeados de una realidad única y homogénea, cada vez más sutil y capaz, pero cada vez más alejada de lo que hasta ahora hemos considerado inmediatamente intuitivo.

En este sentido, lo mismo que la tecnología nos ha privado de la compañía de la naturaleza (robándonos con ello algo que era nuestro y que por ello se añora), el mundo digital tenderá a aislarnos absolutamente de las cosas dejándonos en una completa soledad: ante la presencia única y poderosa de su acción, ante el hecho de que *el instrumento y la técnica se han*

convertido por su virtualidad en un simulacro sistemático, en un sucedáneo de las cosas mismas. Al cubrir la realidad nos aísla de ella, al ocultarla nos abandona en una peculiar soledad, cuando internalizamos su eficacia nos modifica de modo radical, nos altera la identidad.

Las tecnologías mecánicas se adaptaban a nuestras manos y las potenciaban: las hacían más versátiles y poderosas. Las tecnologías energéticas (de la electricidad y del petróleo, pero incluso la nuclear) nos han hecho aumentar en capacidad y fuerza hasta extremos realmente notables. Todas ellas eran, sin embargo, intuitivas:

imitaban, de algún modo, lo que habíamos aprendido a hacer de modo natural: manejar, correr, empujar. Han sido gigantescos instrumentos al servicio del cuerpo, magníficos suplementos de brazos y piernas.

Con la tecnología digital acontece un cambio sorprendente: comparemos lo que se hace al escribir en un *PC*, con algo de apariencia muy similar, escribir con una de esas viejas máquinas de carro y papel. En ellas al teclear vemos qué es lo que pasa; en el ordenador, por el contrario, no vemos cómo se hace lo que efectivamente hacemos. La forma de la acción se reduce a *tocar botones* (basta el tacto, no es necesaria la

presión) y es posible que se acabe limitando a desear hacerlo en el momento en que un aparato sea capaz de captar de forma suficientemente precisa la *onda de voluntad* que nos impulsa a hacerlo.

Evidentemente, podremos saber cómo se hacen estas y otras cosas más que son capaces de hacer los dispositivos digitales porque, desde luego, no hay en ellos nada misterioso aunque sí bastantes complicaciones y engorros, entre otras cosas porque, como muy bien saben los informáticos, llegar a lo sencillo puede costar un esfuerzo denodado. Pero lo que importa subrayar es que *rompen con los hábitos*

intuitivos relacionados con las formas analógicas de hacer las cosas que hacemos. Un vehículo guiado digitalmente no necesitará volante ni, en realidad, conductor. Se conduce de tal modo que la correspondencia entre las órdenes que se le envían y las acciones de respuesta podría perder cualquier analogía.

El entorno sensorial en el que hemos madurado, lo que estimamos nuestro mundo, se eclipsará frente a un sistema que reconstruye e interpreta la realidad de otro modo. No es casual que una de las aplicaciones estelares de los nuevos sistemas lleve el nombre de *realidad virtual*, una realidad que puede ser

modificada porque el mundo digital es el mundo de la información vertido en copias infinitas, baratas, manipulables y flexibles. Un mundo de imágenes que dejan de serlo y se convierten en entidades que se mezclan, se solapan y se transmutan: un mundo, en fin, en el que el principio de identidad está severamente amenazado porque carece de función en un universo que representa la realización técnica del cambio sin sujeto, del cambio puro. Un mundo, por último, en el que como ha subrayado muy oportunamente Queau (1995: 43) lo virtual sustituye a una realidad que nos resiste por una *realidad*' que por el contrario, en cierto modo, se nos adapta

y al hacerlo, fatalmente, nos seduce.

Una de las consecuencias más espectaculares de esta adaptabilidad, de la *carrera digital contra el esfuerzo y el obstáculo*, podría ser la siguiente: en la era digital podremos prescindir de la escritura. La escritura es, en efecto, un arte manual que ha sido imitado por las máquinas cuando se ideó el *software* necesario para la imprenta (los tipos móviles y las colecciones de tipografías). Tras ello, y siglos después, los ordenadores han seguido escribiendo pero lo han hecho no porque sea su vocación sino porque aún no son perfectos. Cuando tengamos, en no mucho tiempo, sintetizadores y

captadores eficaces de voz, la escritura (y la lectura) como hábito manual-visual será absolutamente innecesaria.

Entonces, el texto (si es que se puede seguir llamando así) podría dictarse al ordenador que lo almacenaría en forma digital sin necesidad de la mediación de la escritura: su autor no necesitará leerlo de nuevo porque podrá oírlo cuando y como quiera. Enviado en un paquete al receptor éste podría oírlo directamente sin que para nada se necesite del componente manual-visual de la escritura. No necesitaremos escribir desde el momento que el ordenador reconozca perfectamente la voz y no

necesitaremos leer porque el ordenador nos hablará directamente. Entraríamos así en un mundo más auditivo que visual en lo que se refiere a los registros del saber.

Sin duda que la sola posibilidad de abandonar la lectura hará temblar a más de uno. Pero lo que importa subrayar es que, en cuanto tecnología, la escritura puede ser superada. Pasarán muchos años, sin duda, antes de que se considere sensato arrumbar el alfabeto gráfico (si es que llega a suceder). Nos encontraremos entonces en una situación similar a la de los clásicos griegos, en una atmósfera prearistotélica, en un tiempo en que la lectura no era sino

dramática, en voz alta, puesto que fue, al parecer, Aristóteles uno de los primeros que recurrió a la lectura en silencio que hoy nos parece el modelo canónico de asimilar información.

Esta *condición contraintuitiva de lo digitales* decisiva para valorar las repercusiones del uso de esa tecnología. Podríamos decir que con ella no potenciamos el cuerpo físico sino el cerebro, esa metáfora viva de la inteligencia y el pensar. Así, aunque el cerebro sea justamente la parte de nuestro propio cuerpo que menos conocemos, aquella en la que estamos más lejos de ser capaces de integrar la información disponible para alcanzar

una visión coherente de sus funciones, nada tiene de extraño que sea precisamente esa tecnología en su forma computacional la que usamos para construir la metáfora que nos parece más adecuada para explicar cómo funciona el cerebro y cómo pensamos. La fuerza de esta metáfora es tal que llegamos a leerla literalmente: al fin y al cabo si no vemos cómo trabaja un ordenador es creíble que el cerebro, cuyo funcionamiento tampoco vemos, sea una máquina que actúe precisamente de ese modo. Por supuesto, que todo ello es verosímil y didáctico, pero seguramente dista mucho de ser cierto.

Las tecnologías digitales envuelven

las cosas, las desproveen de su objetividad, de la clase de relaciones que tradicionalmente han tenido con nosotros. Nos introducen, además, en una ruptura del continuo espacio-temporal en el que se ha desarrollado la vida. Piénsese, por ejemplo, cómo se ha alterado la percepción de las distancias y del tiempo como consecuencia de la televisión; pues bien, para un futuro no muy lejano, la *emisión* (por llamarlo de algún modo) a la carta romperá completamente la simultaneidad. Veremos las noticias cuando nos venga bien, no perderemos una película que se emitía a horas imposibles y es posible que hasta se acabe con los concursos.

Todo tiene sus ventajas: pero se perdería una función de socialización que se daba en un ámbito temporal sincrónico porque la hora no sería ya un criterio de visualización.

La peculiaridad más notable del mundo digital depende por tanto, en primer lugar, del hecho de que *sustrae nuestra atención del mundo en que las cosas son únicas y acontecen en un cuando singular y dirige la mirada hacia su propia realidad que es una máscara doble: porque oculta la realidad y porque oculta esa sustracción sustituyéndola por un simulacro*. Una máscara que encubre la totalidad de las cosas de que se ocupa

porque las sustituye y manipula con ciertas ventajas que son las que resultan aparentemente más atractivas y baratas. De este modo, la sociedad de la información vendría a consagrar un enmascaramiento de la información misma, supondría la sustitución de las cosas por sus símbolos y de los símbolos mismos por las herramientas que nos permiten su manejo.

Hasta la fecha, la información ha aparecido ligada a soportes (libros, cintas, discos) entre los que tiene sentido la distinción entre original y copia y en los que era esencial la distinción entre realidad e imagen.

En un archivo digital esas

distinciones (tan impregnadas de valores lógicos, sentimentales, jurídicos y económicos) tenderán a desvanecerse por completo. La *copia* digital es, como tal, gratis porque los *bits* no tienen precio, están en un mundo en el que, como se decía para descalificar a los descuidados, lo mismo valen ocho que ochenta.

Podemos fijarnos en lo que esto tiene de positivo (que lo tiene: por ejemplo en lo que se refiere a la reducción de costos), pero no podemos ocultar a lo que puede llegar a significar como proceso devaluador. Pero, además, el contenido digital es infinitamente manipulable, de modo que

dada la preferencia por la acción frente a la contemplación, la objetividad podrá llegar a ser un concepto sin sentido. Se realizará aquí la adivinación de quienes han sostenido, citando más o menos a Valery ("Mis versos tienen el sentido que se les preste"), que el sentido del texto es propiedad del lector.

Esta posibilidad de manipulación podría tender a ocultar por su propia fuerza que el mensaje se refiere a algo distinto a él mismo, que *la información es una realidad de segundo orden en relación con aquello de que informa*. Pero, a su vez, esta subjetivización del contenido (en cuanto aparece sometido a los designios del lector) puede producir

un efecto correlativo igualmente distorsionador. A saber: la información no sólo se refiere a algo distinguible de ella misma sino que es literalmente nada sin que sea comprendida por un sujeto que la posea, esto es, sin que sea referida a lo que es y pensada con esfuerzo, porque al fin pensar es *pesar*, sopesar cuidadosamente los pros y los contras, comparar lo que se dice con lo que es, la información con aquello a que se refiere. En la medida misma en que el texto digital se presta a olvidarnos de esto, pierde su espesor y se convierte en un peligro.

Si se considera esta posibilidad en un momento en que, según más de un

indicio, podemos estar llegando a una situación límite en los saberes reales, es decir: los avances en física, biología o matemáticas escasean porque es posible que estemos cerca de alcanzar el límite de nuestras posibilidades, porque, al fin y al cabo, nada tendría de particular que hubiera un límite en lo que somos capaces de averiguar del mismo modo que lo hay en lo que somos capaces de correr. Llevamos unos decenios de acumulación en los que las formas realmente nuevas de saber parecen escasas: ¿O no?

Se da, pues, la paradójica situación de que alcanzaremos a tener más medios cuando seamos menos capaces de

formular metas, en buena medida porque nos abrume la aparatosidad de la información disponible. El gran peligro que existe para el saber en el mundo digital es el que deriva de su propia facilidad, el que nace del hecho de que se puede ser poseedor de mucha información sin ser realmente capaz de utilizarla, de comprenderla, puesto que podemos ser ignorantes aunque seamos dueños de decenas de miles de libros.

Dicho de otra manera: si se piensa que los nuevos avances en el saber tienen que venir de la reconsideración de los puntos de partida, de que podamos hacernos cargo, de un nuevo socratis-mo que haga patente lo mucho

que no sabemos, de que volvamos a recomenzar los miles de caminos abandonados por la caravana del saber..., entonces las posibilidades del mundo digital pueden ser aterradoras porque no conviene olvidar que, según una añeja tradición que se remonta al menos a Goethe, nada resulta más peligroso que la ignorancia activa.

2.4. Átomos, *bits*, dólares

Desde que el hombre comenzó la carrera de la comprensión racional del mundo, los humanistas y los filósofos no han dejado de repetir que el objetivo último de esta larga jornada es la comprensión de nosotros mismos. Ahora parecemos, más precisamente, empeñados en una transformación que nadie sabe dónde puede acabar. A pesar de ello, los más avisados han advertido ya desde hace tiempo que difícilmente puede comprenderse aquello que se

niega y que, de algún modo, desde los orígenes de la ciencia moderna el rostro del hombre se ha venido desfigurando porque nos hemos empeñado en el conocimiento de las piezas olvidando que son piezas que tienen un alma, una forma cuyos contornos propios jamás se alcanzan de este modo.

Pero la apuesta por la certeza en lugar de la apuesta por la especulación lleva indefectiblemente a escoger rutas que no llevan a donde, por lo visto, queríamos ir. Meyerson (*La deducción relativista* art. 186) lo expresó con la fuerza de un teorema: la razón no tiene más que un solo medio de explicar lo que no viene de ella y es reducirlo a la

nada.

El reduccionismo del azar con los átomos y el vacío se presta maravillosamente a la exactitud y la certidumbre en el microu-niverso físico, pero nos descoloca en una realidad en la que ya no queda, por así decir, títere con cabeza.

Desde este punto de vista, la tecnología digital puede verse como una especie de realización práctica de la *Enciclopedia universal de la ciencia unificada* con la que soñaron los neopositivistas. Por una parte es, podríamos decir, el reduccionismo en la práctica; pero, al tiempo, es una aplicación gloriosa de los sueños más

desmelenados de los *lulios* que en el mundo han sido, de aquella fantasía según la cual la verdad acabaría haciéndose congruente con los instrumentos de cálculo y quedará completamente a nuestra merced. *¡Calculemos!*, habríamos de decir, según Leib-niz, una vez que poseyésemos la *mathesis universalis*.

Estas anticipaciones de la omnisciencia pueden gloriarse ahora con una tecnología que la mimetiza, con un sucedáneo del conocimiento perfecto que es la accesibilidad total a la información que hemos producido. Sus realizaciones prácticas poseen ahora el atractivo de los chalets adosados: no es

como vivir en el campo, pero se tiene una parcela de seguridad perfecta.

La práctica es el terreno en el que más cotiza la certeza y en el que puede establecerse con menos rigor, más allá de razones, en función de intereses, decisiones y poder. En apoyo de esta sugerencia es oportuno recordar una estupenda viñeta de Charles Schultz (*You're the greatest, Charlie Brown!*) en la que vemos al pobre Carlitos agobiado tras asistir a la proyección del muestrario de sus principales defectos en una serie de diapositivas preparadas por su inseparable y frustrante compañera la *doctora* Lucy van Pelt. Carlitos se defiende como puede de

tamaño horror, haciendo muy sensatas consideraciones sobre la falibilidad de las ciencias de la conciencia, pero Lucy es refractaria a esas sutilezas:

Lucy: ¡Ya te he dicho que la Psiquiatría es una ciencia exacta!

Carlitos: ¡¿Una ciencia exacta?!

Lucy: Sí, ¡me debes exactamente ciento cuarenta y tres dólares!

Esta apuesta exclusiva por el dinero, la exactitud y la cantidad de información es rigurosamente congruente con un empeño que nada tiene de ciencia ni de teoría, sino que proviene de la fausticidad, de la pura acción práctica, en el

que además se tiende a olvidar que la cizaña se cría con el trigo, la desinformación con la información. No se trata de renunciar a ningún medio ni de pedir que cese el progreso, que los ordenadores se ralenticen, que no nos mandemos mensajes por el correo electrónico. Todo ello es una maravilla, pero podría llevarnos a donde no quisiéramos, o costamos más de la cuenta. El reinado de lo que se anuncia bajo el solo imperio del dólar debería estar sujeto a una contabilidad más rigurosa que la que nos sugieren quienes venden los nuevos prodigios.

Es necesario afirmar que un mundo en el que las únicas categorías

habituales fuesen los dólares y los *bits* (que, como me hizo notar W. Castañares, son las únicas realidades vigentes en el universo digital que se diseña en el, por otro lado, clarividente y a su manera profético, libro de Negroponte) sería un mundo sumamente empobrecido para el hombre.

Como ya hemos sugerido, llama la atención que entre el universo financiero y el mundo digital hay una alianza más estrecha que entre las cosas y sus precios (que, como se sabe, tienden a separarse) porque, en ambos casos, se trata de entidades que pueden autonomizarse, respecto al mundo de la economía productiva (en el caso de los

dólares flotantes) y respecto al saber (en el caso de los *bits*, que son exactamente los mismos para la información valiosa que para el más torpe sinsentido).

Según cuenta Platón, puede decirse que la escritura arruinó a la vez la memoria y la autoridad de los ancianos. No sabemos exactamente qué acabará trayendo consigo el triunfo del mundo digital , pero parece razonable apostar por ponerlo en su sitio, por dominarlo, por evitar que nos confunda y nos arrastre. El reduccionismo digital, la ruptura con lo intuitivo, puede tener consecuencias desastrosas, por ejemplo, en la educación (donde, dicho sea de paso, hay abundante experiencia del

desastre, de modo que seguramente se acogerá cualquier tontería con entusiasmo), en la comunicación, en las formas de empleo, en un crecimiento excesivo de la información disponible para la que debería seguir valiendo el lema gracianesco de que más obran quintaesencias que fárragos.

Frente a todo ello deberíamos recordar que el futuro está en nuestras manos, que es menester no sólo provocarlo o padecerlo, sino pensar en él, encaminarlo. La tecnología digital será un instrumento poderoso si y sólo si acertamos a pensarla y evitamos que su inercia nos domine encadenándonos a programas de crecimiento solamente

inspirados en lo que se puede hacer y que nada tengan que ver con lo que queremos que pase.

Existe, por ejemplo, una evidente amenaza sobre el empleo: me parece que la advertencia más impresionante en este punto es la de Wiener (1969: 151) que solía saber de lo que hablaba:

producirá una situación en el mercado de trabajo al lado de la cual la crisis presente y hasta la depresión de la tercera década de este siglo parecerán problemas agradables.

Sin duda sería absurdo impedir que

máquinas eficaces desplacen y anulen formas de trabajo humano que pueden superarse. No podemos volver a la azada ni al manguito. Pero hemos de pensar de qué manera las nuevas potencias mejoran la condición del individuo y de la sociedad de un modo distinguible del mero crecimiento de la cuenta de resultados de algunas empresas gigantescas.

En un primer análisis, las amenazas más graves para los ideales éticos y políticos del individualismo liberal derivan de dos frentes:

A) Por un lado, el hecho de que el mismo sistema que nos libera de ciertas rutinas ineficientes pudiera abrir el paso

a una era de entontecimiento y vulgaridad sin precedentes, lo que, como es obvio, es mucho decir. *La confusión del saber con la información es el fundamento de la desinformación.* La verdad de una proposición, aquello que la hace realmente interesante, no es digitalizable. Sólo se puede digitalizar la información y ello con independencia de que sea o no verdadera. Cuando el hombre comenzó a escribir seguramente pensó que la verdad podría ser preservada para siempre. Unos miles de años después ya sabemos que el saber le debe mucho a la escritura, pero que no es oro todo lo que reluce.

B) Por otro lado, la amenaza cierta

que estos sistemas suponen para el equilibrio político en un doble aspecto. En primer lugar, por cuanto pueden convertirse en lo que podríamos considerar como agentes creadores de escasez, si se dedican masivamente al crecimiento de los beneficios y a la disminución de los costes salariales sin que se acierte a poner en práctica las ocupaciones alternativas que su misma potencia y capacidad hacen posibles. Es claro que por debajo de un cierto punto (difícil de establecer, en cualquier caso), la miseria de los consumidores potenciales (previamente empobrecidos al quedar sin empleo en una sociedad muy automatizada) anularía las bases de

enriquecimiento de las grandes multinacionales digitales, de modo que, al menos por este lado, no es sensato el pánico. No estaría de más, sin embargo, que, a la vista de que el Estado no es un gestor ideal del llamado bienestar, no se pierda nunca de vista que una sociedad que no produce empleo es una sociedad que tiene razones para tener miedo. Hablo de *producir* y no de *crear* porque la expresión *creación de empleo* tan frecuente en boca de los políticos oculta un equívoco. Es absurdo hablar de creación para referirse a algo que no depende ni de la espontaneidad, ni de la mera voluntad de nadie. El empleo puede ser *cedido* (por quien pueda y

quiera transformar parte de sus rentas en costos salariales) o bien, resultar de una serie compleja de cambios (que los economistas tampoco conocen bien) en la situación de los sistemas de producción que, en tanto buscan rentabilidad militan contra el empleo, pero en tanto son capaces de innovar producen riqueza y con ella nuevas oportunidades de trabajo si es que el conjunto de las condiciones sociales (el mercado) permite la compra de nuevo trabajo porque las expectativas de beneficios lo hacen razonable. Pero nadie *crea* empleo, porque nadie puede hacerlo.

Desde otro punto de vista cabe, en

segundo lugar, la tentación orwelliana, el intento de manipular en beneficio de intereses comerciales o políticos las masas de información relevante que permitan prever y modificar (controlar) las grandes líneas de la conducta de los miembros de cualquier grupo social.

Contra la primera clase de amenazas, la única protección posible está en la huida hacia adelante que es típica de la cultura actual. Lo que es menester subrayar es que eso sólo puede hacerse con mejores saberes, lo que, tal como ya hemos dicho, es algo más que mucha información, que muchos medios.

Ello requiere, a su vez, una especial vigilancia para que las nuevas

tecnologías no subviertan el esquema racional del conocimiento, para que se dedique el mayor esfuerzo posible a aquellas áreas del saber que realmente lo precisan (entre otras cosas por estar siendo abandonadas sin buenas razones) y para que podamos continuar examinando críticamente la marcha del conocimiento.

Contra la segunda especie de amenazas es evidente la necesidad de reforzar las garantías liberales de la libertad individual y el respeto a la dignidad personal, a la condición irrepetible de cada individuo, lo que es muy urgente ante un estado de cosas que, en general, es propenso a olvidarlas y en

el que, gracias a las nuevas tecnologías, tanto los poderes públicos como los grupos de intereses privados, van a disponer de medios muy potentes para hacerlo.

Es posible que en un futuro no demasiado lejano (pero ahora impredecible) y conforme a la sugerencia de Norbert Wiener (1969: 96) (que se ha traducido plásticamente en tantas películas de ciencia ficción) podamos, por así decir, viajar por teléfono (digital, por supuesto). Pero aun así, seguiría siendo necesario mostrar un aprecio por el individuo real que no tenemos por qué sentir ante sus mensajes, aunque ambos (el hablante y

sus dichos) pudieran llegar a trasladarse enmascarados con el mismo código.

Tecnología y verdad

Viena, hacia 1850: un extraterrestre sapientísimo, conmovido con el menesteroso estado de los humanos, se dirige a un hombre sabio, inteligente y bien informado para entregarle el más profundo de los grandes secretos del universo, un secreto que hasta ese momento ni siquiera había podido ser imaginado por los terráqueos. La información que le entrega (una cifra y un ritmo) es suficiente para garantizar,

según creía el filantrópico benefactor, un progreso exponencial y seguro de la civilización. Sin embargo, pese a las expectativas del *marciano*, la clave desvelada no dio para gran cosa: sirvió tan sólo para *descubrir* el vals.

La ironía del anterior relato, de cuyo autor no queda rastro en los registros al alcance del ordenador en el que ahora mismo se escribe este texto, sirve para poner de manifiesto la distinción esencial que muy frecuentemente se olvida: la que existe entre información y saber. El receptor de la confidencia cósmica recibió una información, pero no supo entenderla. Esto pasa tan a menudo que asombran las confusiones al

respecto: tómese un libro de *Topología algebraica* sin ser un matemático competente y se tendrá en las manos un caso que ilustra muy a la perfección la diferencia entre información y saber.

3.1. Información y saber

Cuando Claude Shannon (1948) publicó su *The Mathematical Theory of Communication*, dejó muy claramente establecida la diferencia entre el tratamiento técnico de la información desde el punto de vista de la ingeniería de las comunicaciones y el aspecto semántico, el significado de los mensajes:

frecuentemente los mensajes tienen significado, esto es, se refieren a [...]

algún sistema con ciertas entidades físicas o conceptuales. Estos aspectos semánticos de la comunicación son irrelevantes para el problema de ingeniería.

Pese a que la distinción sea tan clara, la confusión entre saber e información ha continuado siendo, sin embargo, muy frecuente, seguramente porque, como ya hemos indicado, se ha hecho crecer el significado del término *información* hasta extremos que lo han acabado haciendo inútil al confundirlo con lo que en cada contexto fuera lo conveniente. Se ha llamado información a cosas muy distintas, lejos de la

claridad que el caso requiere. Puede decirse, en efecto, que todo el que sabe posee alguna información, pero la recíproca no es cierta. La guía de teléfonos está llena de información, pero suele ser bastante lerda. Para empezar, cualquier cosa (o cualquier persona) puede contener información, lo que no siempre implicará que esté en condiciones de poder darla. Se puede saber de formas tales que la información que podría deducirse de ese saber no sea fácil de obtener. Por ejemplo, mucha gente sabe cosas sobre Madrid, pero esto no supone que sea capaz de dar toda la información que de hecho posee, bien porque la olvide, bien porque se

sea inepto para recuperarla, bien porque padezca carencias en la capacidad de comunicación. De otro lado, no todo el que posee una información, incluso en forma consciente, sabe aquello que la información permite saber.

El saber y la información están siempre en planos distintos: de manera que, simplemente, la información no es saber (Stoll, C, 1996: 194), porque el saber se dice de un sujeto, mientras que la información se dice de aquello que puede comprender un sujeto o de una cierta forma que pueda ser manejada por un dispositivo de tratamiento de signos.

El saber ocurre cuando se comprende algo y puede, bajo ciertas

condiciones, ser descrito como el captar correctamente el significado de una información o, también, como lo que ocurre cuando un sujeto consciente extrae de cualquier situación una información correcta. Pero exagerar las analogías puede conducir a extremos bastante estúpidos. Una concepción suficiente de lo que es el conocimiento, de cómo se consigue, se depura y se acrecienta, debe distinguir con claridad términos como los siguientes: datos, información, creencia, conocimiento, verdad, comprensión, justificación, demostración, certeza, sabiduría, etc. No hacerlo provoca confusiones un poco bobas pero que han dado lugar a miles

de páginas, tal vez más de las razonables.

Desde tiempos de Platón es común admitir que el conocimiento es la creencia verdadera justificada y que no siempre es posible distinguir la mera creencia de la verdad, de la creencia que es de hecho verdadera. Por ello, los límites del mundo en el que vive el hombre, el sentido que tiene para él y para la forma en que organiza su vida, son, de alguna manera, los límites que establecen las creencias y el conocimiento que tenemos sobre ese mismo mundo. Sabemos, sin embargo, que hay algo más que eso, porque la inteligencia humana es capaz de ver, de

algún modo, más allá de esos límites y porque, en último término, somos suficientemente conscientes de las muchas cosas que no sabemos y de lo muy ancho y ajeno que nos es la realidad inmensa en que estamos perdidos.

Así pues, si bien nos movemos en un mundo conocido, suponemos que hay una última verdad de las cosas -las cosas en sí mismas- aunque puedan no sernos accesibles, pero a las que consideramos también inteligibles, al menos en principio. Pongamos un ejemplo: lo que conocemos del universo es una mínima parte de lo que suponemos que podría saberse, de lo que estamos ciertos de no saber cómo

funciona; pero damos por hecho que eso que no sabemos es también comprensible y nos dedicamos —con mayor o menor acierto— a averiguarlo. Einstein dijo en cierta ocasión, *Dios puede ser sutil, pero no es malvado*, es decir no hay nada en la realidad que hayamos de suponer excluido del ámbito de lo que, en principio, puede ser comprendido, porque no hay ninguna fuerza escondida tras las cosas que trate de evitar que su verdad salga a la luz. Lo único que se opone al conocimiento son nuestras limitaciones para obtener y comprender la información que revele suficientemente lo que es el caso.

La apertura a un mundo que se

presenta como único e inteligible -y en eso consiste en último término su *realidad*-, pero sobre el que no sabemos lo suficiente, es una de las bases constitutivas del modo de ser propio de la inteligencia humana. Una de las consecuencias de este hecho fundamental (que no sabemos todo lo que podría saberse ni sobre las cosas ni sobre nosotros mismos) es que las cosas no nos imponen una determinación absoluta en nuestro trato con ellas y, en consecuencia, el mundo humano no es sólo un mundo natural sino un mundo cultural, histórico: un mundo diverso.

De manera que enfrentarse con un mundo real y puramente natural es más

un anhelo que una posibilidad inmediata para los hombres: vemos y sentimos, comprendemos, en último término, siempre a través de una malla de ideas que es siempre algo más y algo distinto que lo que podamos suponer que son las cosas mismas. El concepto de *naturaleza* -que constituye uno de los avances más decisivos logrados por los griegos- significó históricamente rescatar la realidad de las cosas del ámbito propio de las explicaciones de la mitología, al considerarlas de tal suerte que se pudo descubrir en ellas un modo propio de ser independientemente de su referencia a las entidades divinas. El término *naturaleza* significa desde

entonces dos nociones distintas: se refiere, en primer lugar, a un ámbito -el de las cosas que son naturales-en el que se producen sucesos de acuerdo con ciertas pautas —las leyes naturales, que trabajosamente vamos conociendo- y en el que las distintas realidades posibilitan e impiden ciertas acciones humanas. En segundo lugar, con el término *naturaleza* nos referimos a la existencia de estas pautas, que es lo que hizo a Aristóteles hablar de que la naturaleza era *principio*, de modo que, hasta hoy, seguimos considerando a la naturaleza no sólo como un ámbito, sino como una estructura regida por principios.

El que supongamos que hay una realidad natural, una realidad que es de suyo como es, no supone que conozcamos sólo con eso cuál es la concreta realidad de cada cosa, que ya estemos en posesión de su propia mismidad. Aunque esta forma de enfrentamiento con las cosas sea para nosotros la manera más inocente y aparentemente natural de relacionarnos con ellas, no deja de estar mediada por categorías y conceptos. El mundo en tanto es visto como algo *natural* supone una invitación al conocimiento, porque partimos de la presuposición de que las fuerzas con las que cuenta el entendimiento humano son capaces de acceder al saber de lo que

cada cosa es.

El hombre, por tanto, se comporta respecto de las cosas de acuerdo con lo que de ellas sabe o cree: de aquí que toda precisión sobre lo que es la naturaleza sea una conquista cultural; de este modo el mundo natural se ve envuelto con un tejido de ideas específicamente humano. Conviene no confundir un descubrimiento con una pura *invención*: es decir, todo descubrimiento es invención en el sentido etimológico {*invenire*, hallar, encontrar), un hallazgo que premia la sagacidad del investigador, pero que es posible por el carácter inteligible de lo real. En contraposición, una pura

invención, la afirmación que carece de fundamento, es un velo artificial que nos oculta la realidad de las cosas, que nos aparta fatalmente de la verdad porque nos confunde sobre ella.

Toda cultura, como conjunto de formas de creación, entendimiento y adaptación a la realidad de un colectivo humano es histórica. Esta historicidad, que se refleja en los términos de su lenguaje propio y en el contenido objetivo de los conceptos que significan, se caracteriza por dos notas fundamentales: es una respuesta que se da a la vista de las necesidades típicas de un determinado momento de la vida humana, y, como tal respuesta, se apoya

en ideas previas que se heredan y se perpetúan, se corrigen o se abandonan. La historia supone una forma de continuidad, una tradición que se continúa de manera más o menos inconsciente y que se ilumina cuando su curso se hace patente en forma de narración, de historia contada.

La pluralidad y la historicidad de las culturas es un dato fundamental para la reflexión filosófica: en definitiva nos ilustra acerca de los límites esenciales de nuestra capacidad de saber, límites cuya aceptación es condición indispensable para conservar una buena salud de la racionalidad porque, en efecto, también la razón tiene sus

dolencias.

La forma más común de incurrir en un estado de espíritu insano es la negación de la diferencia que muy bien podemos expresar mediante la distinción entre la realidad en tanto que nos es conocida y la realidad en tanto que es. Cuando hacemos esto, cuando confundimos las cosas con nuestras proposiciones sobre ellas, damos lugar a la conversión del universo cultural en el que nos movemos en una especie de nicho solipsista, perdiendo de vista la distancia que hay que reconocer entre una concepción y aquello a que ella se refiere (por imposible que sea recorrer tal distancia y por paradójica que resulte

cualquier forma, metafórica o no, de formular esta idea). En la filosofía moderna de Occidente se han discutido abundantemente los problemas relacionados con este punto, y el carácter aporético y circular de muchas de las soluciones proclamadas ha conducido, en último término, a un cierto abandono de la epistemología (o explicación de cómo se produce y se debe valorar el conocer) como canon de los saberes filosóficos y como tribunal universal de los saberes. Son las conocidas dificultades teóricas asociadas a conceptos como el del *mundo externo*, de la *armonía preestablecida*, de la *cosa en sí*, de la

idea de *representación*, de la *distinción entre sujeto y objeto* y a las mil paradojas metafísicas en que están envueltas estas nociones y otras similares.

No es este el momento de ocuparse de ellas, puesto que a estos efectos basta poder distinguir con nitidez (y, si se prefiere, esti-pulativamente) entre realidad e imagen de ella, que es lo que necesitamos para comprender los problemas filosóficos de las tecnologías de la información, puesto que en el funcionamiento de las llamadas tecnologías del conocimiento aparece siempre alguna clase de proceso de reproducción.

Cuando no se respeta la distinción entre *realidad en sí y ere-' encías que sobre ella tenemos*, el mundo propio de una cultura se convierte en la totalidad en una cárcel solipsista en la que los hombres se acaban viendo esclavizados por el poder que impone esa severa restricción y renunciando a la libertad del entendimiento para cuya actividad eficaz es decisivo poder ir siempre más allá de una representación dada, poder discutir, cambiar las proposiciones que tenemos por básicas, reformular, reconstruir y rehacer (cuando sea el caso) los caminos y los puentes por los que nos parece más hacedero y adecuado vincularnos a las cosas. Dicho

de otro modo, en el acto de leer, en el pensar mismo, está implícita siempre la posibilidad de comparar aquello que leemos (un mensaje) con aquello a lo que se refiere, que es siempre más y algo distinto.

Este solipsismo cultural que existe merced a la negación de la *realidad objetiva* (aquella que existe independientemente de indagaciones y creencias) consiste en la afirmación de que la totalidad de lo que hay se reduce a lo que se reconoce y se construye por una cultura, consiste, dicho de otro modo, en la arbitraria reducción de la realidad a la información que tenemos de ella. Lo más que puede conceder el

solipsista cultural es que otras visiones están hechas al igual que la propia, por procesos de autoafirmación y construcción puesto que *no hay nada fuera que se baya de reflejar, representar o respetar*. Este solipsismo es, en realidad, la epistemología propia del totalitarismo, como se comprende muy bien con el análisis que hace G. Orwell (1970: 70) del universo totalitario que se describe en *1984* (González Quirós, J. L., 1981: 104 y ss.): Winston, el protagonista de este relato, dice (y al hacerlo se afirmaba frente a la implacable dictadura del INGSOC),

la libertad es poder decir libremente que dos y dos son cuatro. Si se concede esto, todo lo demás vendrá por sus pasos contados,

esto es, la posibilidad de afirmar una realidad con títulos propios y de modo independiente de las exigencias del Partido aunque, de modo previsor, la filosofía del Partido había negado la existencia de la *realidad externa* (1970: 69).

En esta visión, se confunden de manera deliberada los contenidos de nociones tales como realidad, información y saber, partiendo de que tan sólo aquello que sabemos y en

cuanto lo sabemos es realmente importante. Es una especie de trasposición teórica del ideal del *carpe diem*, la consagración de una cierta fatuidad del sujeto que al autoafirmarse pretende excluir aquello que se le escapa.

El solipsismo aparece aquí como el nuevo traje del relativismo, la reaparición según la moda imperante de aquella posición ideológica que desprecia e ignora la objetividad, la historia, la verdad, los valores y lo que sea necesario para afirmar una soberana independencia de la propia inteligencia convertida en voluntad de afirmación. Por esta vía, en cuanto voluntad de

poder, la teoría se convierte en acción, y la acción técnica o política se convierte en el sucedáneo perfecto de cualquier teoría, de cualquier vacilación. En este modo de pensar, el mundo real se ve, ante todo, como un mundo construido por nosotros, se considera que es un precipitado del potencial de acción, la consecuencia de la capacidad y la potencia del desarrollo tecnológico, por un lado, y de nuestra magnanimidad al establecer pautas morales (que son, en este contexto, meras instrucciones de procedimiento) por otro. En esta tesitura, el *ciberespacio* creado por las nuevas tecnologías de la comunicación se considerará tan real como el cielo y

la tierra que siempre han envuelto las tareas de los héroes del pasado, olvidando que si podemos perdernos en el *ciberespacio* también podemos desconectarnos de él, mientras que el cielo y la tierra siguen ahí aunque pretendamos ignorarlos.

Caígate o no en la cuenta, esta negación de una referencia última implica lógicamente una renuncia completa a la libertad del entendimiento, entraña una auténtica dictadura de la voluntad, el enclaustramiento del saber en fórmulas estrechas con pretensión de definitivas, el ahogo de la inteligencia y la condena a la incomprensión. Además, con unas dosis de ceguera ligeramente

superiores a las habituales (no se necesitan especialmente grandes), nos encontraremos con una posición psicológica indiscernible de la que permite, por un lado, la eclosión de los fundamentalismos y, por otro lado, implica, en las sociedades democráticas, la imposición a cualquier precio de lo *políticamente correcto*.

El solipsismo cultural conduce a una confusión de la información con el saber, porque considera que el saber no es nada más allá de los códigos en que se expresa y porque supone que cualquier realidad se reduce también a estos mismos códigos. Toda realidad es un constructo, y los átomos últimos de

ese agregado son *bits* de información. De este modo la tecnología se convierte en la clave de la metafísica, porque cualquier realidad es construida y las formas de hacerlo son las tecnologías de que se dispone. De aquí que se considere cualquier noción que pretenda ir más allá de la información como una quimera, como un recuerdo vago y confuso de un pasado en el que las capacidades tecnológicas a nuestro alcance no podían imponerse aún a las propuestas imprecisas de los metafísicos, los místicos y los poetas.

En definitiva, para los *tecnófilos* que promueven la *ciber-realidad*, en efecto, la realidad es meramente un

hábito, una manera de pensar, porque su existencia se reduce a una forma de administrar y codificar la información, a una cuestión de tecnología.

3.2. La noción de verdad

La teoría tradicional de la verdad supone, por el contrario, una confesión de realismo, una cierta declaración de la supremacía ontológica de las cosas sobre nuestras impresiones o ideas, sobre nuestros juicios o proposiciones en cuanto se refieren a ellas, a lo que se ha solido llamar, en la teoría y en el lenguaje común, las cosas mismas.

Sean cuales sean las paradojas y los problemas lógicos que afectan a la exposición coherente de esta idea, es

evidente que se trata de una noción central en el ámbito de la vida intelectual (además de en el universo meramente práctico). Es un supuesto al que es absurdo renunciar si es que se quiere seguir produciendo argumentos, refinando la teoría, construyendo el conocimiento como una especie de edificio: una tarea en la que, todo lo lenta e inseguramente que se quiera, avanzamos buscando una cercanía cada vez mayor a un ideal inagotable, pero que no es absurdo perseguir.

Como quiera que llamamos pensar a la ponderación de juicios más o menos cercanos, compatibles o no, a la consideración atenta y reflexiva de

proposiciones divergentes e incompatibles, a la comparación de explicaciones alternativas sobre problemas y cuestiones (a aquello que hacemos, en suma, cuando no estamos seguros de algo, cuando tenemos dudas razonables, pero también cuando tratamos de comprender un enigma o descifrar una información compleja), es muy difícil que la tarea del pensamiento pueda ejercerse sin una referencia, al menos implícita, a la noción de verdad como término ideal de esa búsqueda. La idea de verdad funciona también como punto de partida, como lugar en que instalarse para seguir avanzando, porque la verdad que se tiene invita a buscar la

que no se posee.

Esta noción de *verdad* ha recibido a lo largo de la historia del pensamiento de Occidente diversos apoyos y soportes sustanciales cuyo examen, aunque excede con mucho del objeto de estas líneas, deberá demorarnos unos momentos porque, además de que constituye una oportunidad de afincarse en uno de los parajes más interesantes de la filosofía occidental, supone una consideración necesaria para el análisis que pretendemos.

A cualquier efecto nos basta con constatar que, en general, la verdad ha sido pensada como la posesión o la identificación con el objeto ideal y/o

con el acceso a la realidad en cuanto instancia última de nuestras pesquisas. Ambos términos están, por lo general, fuera de alcance, casi por definición, mientras no obtengamos el saber definitivo, la clave de la escritura del Dios que decía Borges o seamos raptados por la diosa de Parménides. No obstante lo cual, podemos considerar como un postulado de la racionalidad clásica la afirmación de que aunque la verdad esté y continúe estando por siempre más allá del alcance de la mente, sin duda existe, sin embargo, como límite ideal de nuestras averiguaciones, supuesto que constituye como tal una de las nociones metafísicas

básicas en la tradición occidental.

Hay problemas con la noción de verdad, pero nada tenemos que ganar si renunciamos a ella como horizonte de nuestro pensar. Lo que importa del saber es su verdad, la condición casi inaprensible que distingue una proposición cualquiera de aquella otra que es verdadera respecto al caso.

Una de las cuestiones más peleonas que nos podemos plantear es precisamente la de la verdad, la de entender con cierto rigor en qué consiste la condición de verdadero, lo que hace que saber sea algo mejor que una creencia cualquiera, lo que constituye propiamente la calidad que esperamos y

exigimos del conocimiento. Desde un cierto punto de vista las creencias son, sin embargo, algo más que proposiciones que pueden ser verdaderas o falsas. Desde luego es mejor tener creencias verdaderas que tener creencias falsas, pero el problema está en que, normalmente, no podemos saber si las creencias que tenemos (o dicho de otro modo: las creencias en las que estamos) lo son (verdaderas) o no. En la práctica, cuando creemos saber que una creencia es verdadera la consideramos una forma de saber. Por esta razón, se podría decir que la cuestión decisiva respecto a la mayoría de las creencias no es si son verdaderas

o no, puesto que no llamamos creencia, como queda dicho, a la creencia que nos parece verdadera. Por eso a las creencias (que son imprescindibles y, normalmente, de gran importancia para la vida ordinaria) solemos darle otros calificativos: por ejemplo las consideramos irracionales o razonables, convenientes o malignas, apropiadas o extravagantes, etc.

Por supuesto creemos que nuestras creencias son las más pertinentes, porque nadie está en condiciones de creer cosas que no le parezcan creíbles (adecuadas, verdaderas de algún modo), pero, a lo largo del proceso de maduración personal, la alteración en

las creencias se determina por motivos que no pueden reducirse fácilmente a argumentos y teorías contrastables.

Una tradición venerable sostiene que la verdad es la concordancia del conocimiento con las cosas. En términos del ejemplo ya clásico de Tarski, la proposición "la nieve es blanca" es verdadera si y sólo si sucede, de hecho, que la nieve sea blanca. Es característico del problema de la verdad que podamos abordarlo con mayor precisión cuando nos movemos entre proposiciones que comparamos (aunque sean de distinto nivel), que cuando tratamos de relacionar proposiciones y cosas.

En cierto modo, por tanto, si decimos que la verdad es la adecuación del entendimiento con las cosas, hemos de entender que *se trata de una adecuación de lo que entendemos con lo que entendemos que hay que entender*. El problema está en que las cosas mismas no están nunca a nuestra disposición, que no manejamos directamente cosas sino opiniones o proposiciones sobre cosas. Por eso, en realidad, cuando decimos de una proposición que está de acuerdo con las cosas, que es verdadera, lo que estamos diciendo es que no podemos ir más allá de ella, que nos parece que retrata con toda la precisión posible lo que

podemos saber de las cosas y, por esto, pensamos que está de acuerdo con las cosas mismas. Pero es un modo de hablar, porque en el ámbito del saber teórico nunca podemos comparar cosas con proposiciones sino proposiciones con proposiciones, un conocimiento conjetural con otro que estimemos más seguro (aunque siga siendo esencialmente conjetural).

El saber es, así, un saber de *porqués* sobre *cosas*. Y el primer porqué es la creencia sobre cómo son en la realidad las cosas sobre las que estamos hablando, las cosas que intentamos conocer. Esto suele parecer poco porque en el ámbito práctico nos hemos

acostumbrado a más, a manejar cosas para rebatir opiniones y proposiciones que tenemos por falsas.

En una película de Woody Allen, éste (que no se representa a sí mismo) se encuentra esperando para ver una película de Fellini y no puede evitar escuchar una sarta de pretenciosas tonterías que está diciendo el espectador que le sigue en la cola a propósito del arte, Beckett, el teatro..., las teorías del profesor MacLuhan y el cine felliniano. Harto de soportar tanta bazofia, decide aclararle las cosas a su compañero de espera y se enzarza con él en una discusión. Como el experto dice ser profesor en una universidad (que a él le

parece prestigiosa) y pretende estar en posesión de un saber verdadero sobre las opiniones de MacLuhan, Woody Allen se dirige a lo que queda fuera del plano y extrae de allí al profesor MacLuhan (no a alguien que haga de MacLuhan sino al propio MacLuhan que oportunamente pasaba por allí, haciendo de sí mismo). Tras presentárselo al atónito académico (que, al menos, reconoce a MacLuhan en persona), la discusión queda sometida a su veredicto con el resultado que el lector puede suponer: MacLuhan da la razón al protagonista y el experto queda en evidencia.

No existiría la filosofía si siempre

pudiéramos hacer algo como llamar a MacLuhan. Éste es un lujo que se puede permitir un director de cine famoso con ganas de ironizar sobre ciertos comunicólogos neoyorquinos, pero nada más. En los problemas filosóficos no podemos recurrir a un expediente tan sencillo, aunque en las ciencias hemos encontrado sucedáneos eficaces del procedimiento y en la vida práctica podemos hacer, si hay suerte, comprobaciones con alguna frecuencia. Es decir, podemos comprobar ciertas verdades recurriendo a la experiencia, a la verificación de informaciones que lo permitan, etc. Pero *las cosas mismas no están nunca sencillamente a nuestro*

alcance cuando la cuestión es delicada.

En la vida ordinaria utilizamos la palabra verdad con otros significados que guardan alguna relación con la noción de correspondencia entre proposiciones y cosas. En primer lugar, verdad nos parece lo contrario de falsedad y de mentira, de lo que se nos dice con la intención de engañar. También usamos la palabra *verdades* otro sentido, por ejemplo cuando hablamos de un amigo verdadero, o de un verdadero embrollo.

Que puedan existir el engaño y la mentira es un hecho decisivo para comprender el problema de la verdad. Nos pueden decir o enseñar o hacer

creer que algo es lo que no es, precisamente porque suponemos que nos pueden decir, enseñar o hacer creer que algo es lo que precisamente es y no otra cosa.

Implícitamente, por tanto, suponemos que el conocimiento correcto, que la verdad, es posible. De alguna manera, podemos decir que una proposición es verdadera porque la realidad misma que la proposición refleja también lo es. Si se nos da una pepita de oro, diremos que la proposición que afirma "esta pepita es de oro" es una proposición verdadera porque el oro de que habla es oro de verdad. Es decir, que del mismo modo

que esperamos que nadie nos engañe suponemos que también la realidad evita engañarnos.

A esta disposición para darse a conocer, a la propiedad que las cosas tienen que permite que las conozcamos, se la ha llamado, en ocasiones, *la verdad de la cosa*. Una proposición será verdadera, pues, cuando esté de acuerdo con la verdad de la cosa. Ahora bien, esto es en buena medida paradójico, porque lo que son las cosas no nos lo dicen nunca las cosas mismas, sino, en todo caso, lo que nosotros interpretamos de ellas. Las cosas no llevan un letrero que diga "soy tal cosa". Aun si lo llevaran, podríamos preguntarnos si el

letrero corresponde correctamente a la cosa, como lo hacemos cuando sospechamos que, a la hora de comer, nos pretenden dar gato por liebre.

¿Cómo sabemos, pues, lo que son las cosas? *Esta pregunta no es una pregunta muy natural.* Lo que algunas veces nos preguntamos es si las cosas son lo que parecen ser. Esto sucede, sobre todo, porque nosotros no somos nunca "el primer hombre", porque no hemos estado, como narra la Biblia de Adán y Eva, en el paraíso poniendo nombre a las cosas con el visto bueno de Dios. Adán, seguramente, no podría dudar, para él las cosas estaban claras, hasta cierto punto, pues no le fue muy

bien. Nosotros, por el contrario, tenemos que dudar, empezamos a hacer preguntas cuando estamos escarmentados de las respuestas que hemos recibido. La pregunta por la verdad es, por tanto, un fruto de la decepción, de habernos sentido alguna vez engañados.

Así, antes que de la verdad nos damos cuenta del engaño. Pero conviene no olvidar que nos damos cuenta del engaño porque somos capaces de comprenderlo, porque por nuestros propios medios alcanzamos a distinguirlo de la verdad. La superchería existe porque podemos saber. *Podemos equivocarnos porque somos y nos*

sentimos capaces de acertar.

Esta capacidad de conocer es tan requisito de la verdad como lo que hemos llamado la verdad de las cosas. Las cosas son lo que son ante nosotros que podemos equivocarnos sobre qué y cómo son y, para quienes crean en un Dios que se ocupe de estos asuntos, las cosas son lo que son ante Dios, que no puede equivocarse. Es decir, la verdad es verdad ante un sujeto que conoce aunque esta situación no puede interpretarse en el sentido de que el sujeto determine de modo absoluto la verdad. Por el contrario, asumimos que, antes y tanto o más que por el sujeto, la verdad se deja determinar o configurar

por las cosas mismas, pues aunque éstas, en cuanto tales, queden siempre fuera del alcance del sujeto, nos permiten obtener, por así decirlo, una *representación* de sí mismas que nosotros interpretamos como su vera imagen, como ellas mismas a la mayoría de los efectos.

En la medida en que aplicamos el concepto de verdad no sólo a los saberes teóricos sino a la vida y a lo que tiene que ver con la práctica, tendemos a ver lo verdadero como lo que funciona, lo que responde a las expectativas que nos hacemos sobre algo. Así, una amistad verdadera es una amistad que responde a lo que esperamos, que es

duradera, que se basa en el desinterés, en el afecto por encima de otras consideraciones, etc. En esta línea, se puede considerar que un saber es verdadero cuando resulta útil, cuando resuelve problemas, cuando nos hace vivir mejor.

Esta verdad vital se aleja bastante del ideal de verdad definido en una situación teórica pretendidamente más ambiciosa, pero para las mentalidades pragmáticas es todo lo que da de sí una idea como la de verdad. Quienes así piensan (pragmáticos y pragmatistas) dirán que, más que resolver los problemas los olvidamos, que nos desprendemos de las viejas maneras de

pensar para ensayar otras más cómodas que nos planteen menos dificultades, puesto que lo que propiamente hace que algo sea una verdad es que sea útil para la vida. Si tenemos necesidad de preguntar si este último concepto de verdad es suficiente (verdadero), entonces la solución pragmática nos sabrá a poco. Pero si pensamos que no merece la pena luchar con lo que nunca venceremos, el concepto pragmático de verdad es todo lo más que podremos alcanzar.

Por último, conviene distinguir entre saber si algo es verdad, lo que siempre es interesante, y saber en qué consiste la verdad de algo, lo que es un verdadero

problema filosófico. Naturalmente, si pudiéramos resolver éste de manera plenamente satisfactoria, es fácil suponer que tendríamos un camino seguro hacia la verdad casi en cualquier ocasión. Dado que esto no es así, deberemos seguir esperando y peleando con cada pretensión de verdad caso por caso; pero si olvidamos lo que la filosofía nos plantea contra toda esperanza es casi seguro que los criterios de verdad que habitualmente utilizamos irán siendo cada vez menos exigentes.

Cuando, como veremos a continuación, se olvida la existencia de un abismo entre realidades y

proposiciones y se subraya la eficiencia de éstas (la obviedad de que en la práctica es preferible la información manipulable y efectiva que una noción que aparentemente ya no nos aporta nada), nos colocamos en una tesitura en que la misma idea de reproducción que nos ha servido de metáfora conductora para no perder pie en la realidad se puede convertir en un camino hacia el olvido de dos dimensiones esenciales de la inteligencia: hasta qué punto ignoramos, pero también hasta qué punto somos libres para *leer en la realidad de* maneras distintas. Cuando al manejar información olvidamos que su mayor valor se encuentra en que la podamos

referir a algo distinto que ella misma, cuando se olvida lo que está más allá de sus códigos y sus reglas, penetramos en un universo en el que fatalmente se pierde el sentido, en el que la información se convierte en un velo que nos impide entender y ser libres por muy capaces que seamos de recorrer en cualquiera de sus infinitos sentidos la biblioteca de Babel.

3.3. Verdad y reproductibilidad

Son muchos los indicios que nos llevan a pensar que las suposiciones sobre la noción de verdad, a las que nos acabamos de referir en el epígrafe anterior, guardan una relación estrecha con las técnicas de reproducción de que los hombres hemos sido capaces hasta la fecha, técnicas que si bien comenzaron dependiendo de la distinción entre original y copia han acabado por eclipsar por completo esta diferencia dando lugar, con ello, a que la noción

clásica de verdad se pueda ver desposeída de esa referencia intuitiva. La verdad no se entenderá ya por tanto como una relación entre proposiciones y cosas, sino, fatalmente, como una relación entre proposiciones, y, por tanto a la larga, como una cuestión de tecnología informativa.

En efecto, la dualidad categorial (*originaly copia*) pierde completamente su sentido en el universo digital, porque al convertirse cualquier realidad en un número, al digitalizarse, la originalidad se desvanece: en los números no existe lugar para la diferencia entre original y copia como tampoco tiene sentido en ellos la discriminación, en tantos puntos

paralela, entre realidad y apariencia.

Mucho antes de que los hombres nos hubiéramos planteado siquiera la cuestión de qué sea la verdad, éramos capaces de hacer copias fiables de lo que pensábamos y decíamos (la escritura) o de lo que alguien hubiera escrito (la reproducción o copia de un modelo).

No es arriesgado suponer que esta práctica se ha trasladado metafóricamente a nuestros supuestos teóricos cuando nos preguntamos no si algo es verdadero, sino en qué consiste su verdad. Las metáforas de la *hoja de papel en blanco*, de la *tablilla*, o del *espejo*, han estado presentes en los

comienzos de la teoría moderna del conocimiento, y antes aun con Aristóteles. Todavía hoy imaginamos el saber como alguna clase de registro y damos por hecho sin motivos demasiado concluyentes que el cerebro contiene, por así decir, una especie de copia o plano del mundo y que la memoria y el espíritu no son sino sistemas de almacenar unidades que respondan a la *impresión* que en nosotros se supone que causa el trato con las cosas.

Sea cual fuere el valor de esta metáfora, lo que ahora importa es subrayar que nos sirve para sortear un abismo categorial entre la realidad y el saber sobre ella, aunque, por

descontado, el abismo no es consecuencia de la metáfora.

El colmo de los errores sería renunciar a la distinción que la metáfora nos ayuda a comprender precisamente por el hecho de que ahora somos capaces de fabricar copias indistinguibles, exhaustivas. Cualquiera que sea el nivel de nuestras tecnologías de reproducción, lo que nos mueve a pensar no es algo que pueda verse reducido a los datos que tenemos, no es en sí mismo un asunto de tecnología. Quienes al mirar al cielo no ven más que información tienen la vista más corta aún que los que se quedan en el dedo que señala hacia arriba.

Son varias las fases del proceso por el que los sistemas de reproducción han ido desvaneciendo la importancia de la distinción entre esas dos especies diferentes, la discriminación práctica entre modelo e imagen:

- 1. En primer lugar, y hace muchos milenios, al descubrirse la escritura, el texto que se escribe en tanto es copia del saber que se quiere preservar, adquiere un carácter sagrado para reforzar la importancia que se confiere a un archivo tan singular. El texto *acopia y copia*, y aunque no agota el saber se comienza a establecer como vehículo canónico de lo verdadero, del saber mismo.

- 2. Luego los textos se multiplican, pero continúan teniendo la condición de originales, se hacen a mano por los copistas (que en una primera fase ni siquiera tienen que entenderlos: copiar es dibujar, más que escribir) y son objeto de una veneración especial que alcanza, como tal, al libro.

- 3. Con la llegada de la imprenta, las copias se multiplican y el número de libros aumenta a un ritmo que depende de la aparición de textos e informaciones como consecuencia de los nuevos saberes y estimula de forma poderosa ese mismo proceso: pero el

libro sigue siendo durante siglos el asiento de un saber que, sin embargo, está en él de manera secundaria y refleja.

- 4. Por último, con la aparición de las tecnologías de la información de que hoy disponemos, los textos sufren un doble proceso: por un lado se sustantivan porque se tiende a ver en ellos la información que es segura y que se identifica sin más con el saber, precisamente porque distinguimos la información de su soporte y porque una vieja tradición intelectual está desde centurias detrás de la sustantivación de

la forma; pero, por otro lado, las fórmulas de reproducción acaban arrumbando la distinción entre original y copia, distinción que, a la vez en la práctica y en el fundamento, desaparece y pierde sentido por completo en el soporte digital. Es decir, los *bits* no imitan porque son siempre ellos mismos, tan originales como pueda serlo quienquiera y tienen, además, otra serie de propiedades prodigiosas que en épocas pretéritas bien hubieran podido considerarse cosa del diablo: se pueden multiplicar indefinidamente, no se desgastan jamás, son inalterables precisamente porque carecen de mismidad: son la esencia a la vez

permanente e inasible de Proteo. Esta es la causa de un hecho enormemente importante en tanto que factor económico: las copias (por seguir hablando más de la acción de copiar que del resultado de ella que es un nuevo original absolutamente idéntico al primero) se obtienen sin ningún desgaste físico y, por tanto, a un coste despreciable, porque, como muy bien explica Negroponte (1995: 99),

el valor de un bit lo determina en gran parte su capacidad para ser utilizado una y otra vez.

Como hemos visto con anterioridad, precisamente por ello, la obsolescencia de la clase de equipos que manejan *bits* sin apenas desgaste se ha debido buscar en algo distinto de ellos mismos.

Es un hecho, sin embargo, que son muchos aún los intelectuales que están emocionalmente adaptados a la imprenta y que, a poco que se descuiden, no caen en la cuenta de su artificialidad, de que la escritura es, ella misma, una tecnología que encontró en la imprenta un aparato eficaz de reproducción y perpetuación.

Los poco avisados tienden a confundir frecuentemente la costumbre con la naturaleza y a poner el grito en el

cielo cuando alguien habla de que el libro tal como lo conocemos tal vez esté llegando a su final. No es éste el problema: aparte de lo discutible de la amenaza, y de que no siempre es razonable defender a las muías de la llegada del ferrocarril, el peligro no viene de la mano de la aparición de nuevos soportes, sino de que perdamos la capacidad de distinguir la información de aquello a que se refiere.

Sin perder de vista esta distinción y profundizando en ella podremos aprovechar la llegada de la era digital para caer en la cuenta de lo mucho que los hábitos sociales y tecnológicos nos alejan del ideal de una pura naturaleza y

nos confunden, de paso, acerca de algunas cuestiones últimas. Aunque no podamos avanzar respuestas muy fundadas, será necesario estar atentos a los modos en que ha podido influir e influirá en nuestra racionalidad ese cambio de fondo que, nos demos cuenta o no, como tantas veces subrayó Bergson, muchas de las categorías lógicas que usamos son, en el fondo, trasuntos de categorías prácticas, las cuales, de modo irreflexivo, elevamos a condiciones del ser de las cosas convirtiendo en figuras de la realidad lo que no son sino formas del trajín práctico con ellas.

La era de la reproductibilidad -que

se inició con la imprenta y encuentra en la digitalización su apogeo- ha ido minando de modo sistemático las bases de experiencia práctica en las que se apoyaba implícitamente la visión metafísica del pensamiento pre-moderno, aquella idea de la realidad que recibimos de los griegos y que fortalecimos con la religión cristiana: la creencia en un mundo más real que este mismo, en una realidad última más allá de las apariencias, en un original supremamente verdadero más allá de esta copia sensible que es el mundo que llamamos real.

La imprenta fue, en efecto, el primer procedimiento reduccionista (es decir,

basado en un análisis atomístico y, a la vez, en una tecnología de base mecánica) que obtuvo un éxito práctico de modo universal, la primera demostración evidente de que el método del atomismo llegaría lejos, de que el divide y vencerás era el camino adecuado para despejar dificultades tanto en el mundo de la praxis como en el de la comprensión. He aquí un hermoso ejemplo, dicho sea de paso, de cómo una tecnología (la impresión) ha impulsado a la ciencia: podemos, en efecto, suponer que si los atomistas griegos hubieran dispuesto de la imprenta tal vez nos habríamos visto privados de Platón y Aristóteles. El

atomismo con la imprenta habría podido triunfar en la antigüedad del mismo modo que triunfó en el mundo moderno. No siempre, pues, la tecnología deriva de una ciencia previa, del mismo modo que no siempre el hacer sigue al saber, sino que el saber se inicia en un hacer, en un movimiento más intuitivo que fruto de un saber previamente establecido.

La infinita multiplicación de textos que la imprenta trajo consigo vino a sugerir que ese conjunto de informaciones tenía pleno sentido por sí mismo, más allá de cualquier referencia a una realidad última de que supuestamente hablasen. Por ello es razonable que junto al desarrollo

prodigioso de las formas de comunicación -impresas primero, luego hertzianas- se produjera la paulatina consagración universal de una filosofía reduccionista en la teoría que pretende aplicar a la sabiduría los mismos métodos resolutivos que han alcanzado el éxito en el tratamiento práctico de la información.

El materialismo, sea en forma de atomismo o en otras diversas presentaciones, ha llegado, así, a ser una metafísica universal del mismo modo que la imprenta se convirtió en el medio dominante de comunicación. Puede decirse que ambas estrategias -imprensa o tecnología y atomismo o filosofía- han

tenido un desarrollo paralelo en virtud del cual hemos llegado -con el paso del tiempo— a la sociedad de la imagen sin cosa y del pensamiento sin referente, sin sujeto ni objeto, completamente reducido, primero a riestras de palabras y luego a *megabytes*, a la información como producto tecnológico que quisiera olvidar que la tecnología misma se genera en una forma de saber, que la idea misma de información nada sería sin el concepto previo, sin el sujeto que le da contenido al compararla con lo que está más allá de su forma.

Hemos llegado así a una era en la que se sugiere que es un progreso el abandono y el desprecio de la realidad

porque se supone que con ello nos desprendemos del lastre metafísico y nos hacemos más capaces de llegar al paraíso del futuro, a la *ciberrealidad* que se nos prepara por tecnólogos, sociólogos y financieros de diversa laya.

Así pues, en cierto modo, la represión de la naturaleza a la que nos conducen ciertas formas de explotación económica se verá doblada por una represión del conocimiento: porque la desaparición del objeto significa que el saber dejará de tener referencias, no habrá de regirse por otras reglas que las de la tecnología de la comunicación, según los reduccionistas.

De este modo, sin regla externa alguna, el saber se confundirá plenamente con la opinión, con lo que se dice, porque no se puede pensar en él en términos de la posesión o el reflejo de algo que es, sino como la mera suma de lo que puede decirse y de hecho se dice: la información en cantidades masivas.

Cuando se sienta poseído por esta convicción, el hombre contemporáneo se verá dueño definitivo de las cosas, se sentirá plenamente realizador del programa humanístico de los sofistas: al fin el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son y de las que no son en cuanto que no son.

Éste es un programa que ya se ha

llevado a cabo casi por completo en diversos sectores, en el arte y en la política y que se va cumpliendo, a buen paso y con precisión, en la ciencia y en la filosofía. Es éste un programa que, como corresponde a esta época espectacular, llegará a ser completamente verdadero a base de ser sistemáticamente repetido, a todas horas y a través de todos los medios, puesto que, como certifica Ignacio Ramonet (1997: 112) en las sociedades mediáticas repetición equivale a demostración.

El sociólogo del conocimiento, el culturalista es quien levanta acta de esta nueva etapa de conocimiento perfecto,

Por encima de las barreras de la lógica y de la tradición humanista, *en el universo plenamente tecnológico el relativismo acaba por ser la única verdad*. Una verdad que ha venido a coincidir con su proclamación como tal por el sociologismo que se refugia en la complejidad y en otras zarandajas para olvidarse de pensar.

La verdad ha quedado, en efecto, reducida a una relación de coherencia entre emisiones sociales que se explican mutuamente cuando se refieren meramente a sí mismas: en el universo socio-lógico-relativista no existe el *desde fuera*, carece completamente de sentido porque ha sido suprimido con

anterioridad por la oportuna teoría sociológica que supuestamente muestra de modo suficientemente poderoso cómo pensamos en tanto individuos de un grupo social, cómo manejamos las informaciones de que se dispone en el seno de la comunidad que nos acoge y nos explica más allá de cualquier veleidad individualista o espiritualista, por no decir ridiculamente pequeño-burguesa. Nadie es nada sino en el seno de la masa social que lo crea, nada quiere decir nada fuera de la gran máquina de comunicación y consumo en la que se crea la fama sin motivo, la relevancia pura hecha sólo de sí misma.

Walter Benjamín (1973: 22) sugirió

en *La obra de arte en la época de la reproducción técnica* que la reproducción masiva de un original priva a éste de su *aura*, viendo con claridad cómo la repro-ductibilidad acababa con las obras de arte singulares y originales en tanto que objetos únicos, en tanto realidades primigenias, porque la técnica reproductiva desvincula lo reproducido del ámbito de la tradición en que se creó y de la que tomaba sentido. Al multiplicar las reproducciones pone su presencia masiva en el lugar de una presencia irrepetible. Citando este mismo tema, Mark Slouka (1996: 184) se pregunta:

¿Puede verse la realidad, como la obra de arte, desposeída de su aura? Creo que puede y que, en gran medida ya lo ha sido.

Ahora estamos, por tanto, dando un paso más, a las puertas de la pérdida definitiva de la peculiar condición ontológica que siempre se ha considerado razonable reservar a la realidad porque, en el mundo de la reproductibilidad perfecta, la realidad -previamente convertida en mera información y exhaustivamente vertida en códigos, canales y mensajes— es absoluta y rigurosamente indistinguible de su simulacro y, cuando esto sucede,

acabamos situándonos en una tesitura intelectual en que, efectivamente, puede afirmarse que no necesitamos para nada del viejo artilugio metafísico con el que nos enredábamos acerca del significado del concepto de verdad.

La realidad ha sido, pues, secuestrada por la tecnología, no es ya nada, es un producto cultural y, como tal, un artefacto, algo modificable a voluntad. La realidad cuenta ya tan poco como el escenario en un *video-clip*: la imagen ha superado hace ya mucho esa necesidad del drama clásico: los cañones de luz y las realidades virtuales crean un espacio en el que no hay ni norte ni suelo, en el que el cielo y la

tierra han pasado a mejor vida. No hay ni figura ni fondo, sólo hay un pincel digital que recrea y rehace con poder absoluto.

La realidad como algo último a lo que el saber se refiere ha sido definitivamente olvidada por quienes sostienen la confusión esencial del saber con la información, por quienes actúan como si más allá de los mensajes no hubiese algo que les da sentido, una existencia efectiva de la que los distintos saberes son signo o reflejo. Quienes piensan que para progresar no es necesaria esa metafísica (que les parece propia de una sociedad en extinción compuesta por los incapaces

de unirse a quienes ya han abandonado el pasado), creen tener algo mejor. Al abandonarse en manos de las categorías de la *ciberrealidad*, al confundir nociones y cosas, pueden olvidarse de pensar mientras la sociedad del espectáculo celebra incansablemente sus ocurrencias.

Ciberfilosofía

Es bastante usual admitir el uso de la palabra "filosofía" en dos sentidos muy distintos, el más propio, cuando aludimos a una actividad académica y/o crítica, y otro más relacionado con lo que llamamos las creencias de cada cual o de un cierto grupo social, a la mentalidad básica que explica ciertas afirmaciones o conductas. Es en este último sentido en el que podremos hablar de *ciberfilosofía* como un conjunto de creencias acerca de la realidad última de las cosas, y, en

particular, acerca del hombre y de sus capacidades cognitivas, como ahora se dice con sensación de haber dado un gran paso.

La *ciberfilosofía* consiste pues en un cierto número de supuestos respecto a la realidad y a la naturaleza humana que si bien no son casi nunca expuestos de manera sistemática, actúan como soporte de muchas de las afirmaciones de quienes profetizan el paraíso digital en forma de una nueva simbiosis de hombre y máquina, de quienes reducen con desparpajo cualquier forma de saber a información, de aquellos (son casi siempre los mismos) que no ven en la realidad sino una serie más o menos

abigarrada de *bits*. Un modelo acabado de todo esto puede verse en el libro editado por Minsky (1986) titulado *Robótica*, que a Sanmartín (1990: 55) le parece, muy atinadamente, delirante.

La *ciberfilosofía* se formuló como creencia radical en un momento en el que el poderío tecnológico de las industrias de la comunicación era ya suficientemente fuerte como para transmutarse en un predominio metafísico de la tecnología de las máquinas que manejan información, de las máquinas que supuestamente *piensan*. A este motivo sociológico se vino a añadir la pretensión de funcionalistas y cognitivistas de

considerar a los seres humanos y a los computadores como instancias de un mismo modelo informacional. Hay en la *ciberfilosofía*, como por lo demás en muchas de las teorías actuales de la mente, un olvido absoluto de la conciencia, una verdadera negación de esta realidad inmediata en función de los beneficios y las posibilidades de una aproximación informacional a las cuestiones que plantea el conocimiento. Es pues una filosofía oportunista, que no nace de un análisis preciso de las cuestiones a que se dedica, aunque, como se verá, se apoya también en los fracasos de una tradición ya larga. La *ciberfilosofía* pretende importar ai

terreno de la especulación, a lo que no sabemos, la certeza, la seguridad y el aplomo con el que podemos llegar a sentirnos en el mundo meramente práctico, el único en el que nos es dado alcanzar especies de certeza tan duras e imperturbables como las que, en un terreno completamente distinto, por supuesto, se nos ofrecen en la lógica o la matemática. Para un *ciberfilósofo* pensar es, sin más, ejecutar un algoritmo, como se supone que ya quedó establecido desde Turing. Una tarea finita, rutinaria incluso, en la que los instrumentos pueden mejorar enormemente nuestras *performances*.

El *ciberfilósofo* maneja con singular habilidad lo que irónicamente se ha llamado (Copeland, J., 1996: 247) la *navaja de Skin-ner*, aquel principio metodológico que aconseja muy paladinamente actuar conforme a la siguiente máxima de la sabiduría hodierna: si no puedes explicar algo, haz como si no existiera, algo que tampoco está muy lejos de lo que más seriamente se ha llamado *quinear*. Como un nuevo Tartarín, el *ciberfilósofo* caza los viejos tigres y leones de la metafísica sin moverse de su casa. ¿Para qué va a moverse si ya tiene *moderna* ¿Para qué va a salir de su concha tecnológica si tiene a su alcance mucha más

información de la que jamás podrá procesar, de la que nadie podría sospechar?

El nacimiento de la *ciberfilosofía* puede precisarse con cierta exactitud en torno a la fecha en que los primeros investigadores de la *soi-dissant* Inteligencia Artificial proclamaron que su trabajo, como nos recuerda Copeland (1996: 17), podía considerarse, como mínimo, nada menos que el tercer gran acontecimiento de la historia de la humanidad. Roszak (1988: 151) trae a colación unas manifestaciones (obviamente falsas, sin más) de Minsky (*Life*, 20-XI-1970),

Dentro de tres a ocho años tendremos una máquina con la inteligencia general de un ser humano medio. Me refiero a una máquina que podrá leer a Shakespeare, engrasar un coche, intervenir en las politiquerías de la oficina, contar un chiste, sostener una pelea. En este punto la máquina empezará a educarse con fantástica velocidad. En unos meses habrá alcanzado el nivel de genio y, transcurridos varios meses más, su poder será incalculable.

Pese a la demora que el plan llevaba ya en 1984, Roger Schank (cit. por Rose, E, 1984: 208), alguien

habitualmente más sobrio y comedido que Minsky, declaraba,

algún día habrá una máquina omnisciente. En eso estamos.

De manera que no es difícil constatar hasta qué punto es certera la autocrítica de Gelertner (1996: 231), el autor de *Linda*, un programa que permite la colaboración de ordenadores de distinta configuración en un problema común, cuando afirma,

la ciencia informática es un campo lleno de chiflados ávidos de novedades.

En fin, no es raro que semejante entusiasmo engatusara a quienes desearan pasar a limpio la oportuna filosofía científica a la altura de tan altas revelaciones y conquistas de la tecnología de la información.

Hay en el pensamiento de los primeros *ciberfanáticos* dosis de magia casi tan altas como las de afectada candidez —afectada porque, como dice Roszak (1986: 46) lo que hacen es *vender*— que nutren su entusiasmo. Magia es el convencimiento de que las cosas han de ser como ellos imaginan que efectivamente son, sin molestarse en detalles ulteriores ni sutilezas, es la convalidación de lo oculto. No

olvidemos que el fundamento principal, por así decir, de la magia es la imitación, el intercambio subrepticio de apariencias y realidades, la venganza de las máscaras que, por fin, se imponen a lo que ocultan. En esta euforia de la sustitución y de la magia el universo irreal de la información y de la comunicación se coloca en el lugar del universo real tan caótico y desagradable, un universo que cuanto antes hay que sustituir por algún *ersatz* adecuadamente tecnológico. Así, nos acercamos a un estadio del saber, a una fase del control de la información, en el que podemos aspirar a la maniobra que siempre añoraron los brujos, a operar

sobre un elemento que representa con ganancias ciertas a la totalidad de lo que nos amenazaba, siendo, en cambio, perfectamente manipulable y sumiso. Así pues, que por fin suceda, como muy bien supo ver Subirats (1988: 126), que

el mundo ha devenido enteramente su representación y la imagen se ha convertido en todo su ser,

es un objetivo largamente perseguido por quienes prefieren dominar su guarida antes que perderse en la inmensidad.

La ventaja que tenemos en relación con la novedad que supone la

ciberfilosofía es que se trata de un sistema que se deja describir con facilidad, de un conjunto coherente de creencias sin mayor fundamento, porque, al fin y a la postre, no es otra cosa que una maniobra intelectual brusca, voluntarista e ingenua puesta al servicio de la exaltación del supuesto poder de una forma de pensamiento que oculta su primitivismo tras un buen manojo de cables.

Para examinar las pretensiones de la *ciberfilosofía* con alguna calma nos detendremos primero en los antecedentes intelectuales de estas doctrinas para contrastar luego con aquello, realmente decisivo, que se

dejan fuera, lo que arrojan al basurero de la insignificancia tras el severo rasurado skinneriano con que se sirven comparecer a la luz pública: nada menos que un despacho sumamente problemático de la mente humana como aparato que maneja información y, por tanto, una reducción de las tareas del pensamiento al puro proceso de datos. Tras las metáforas nutricias de la *ciberfilosofía* quedan buena parte de los anhelos de la filosofía tradicional, pero ya nos ha enseñado la historia cultural que todo auténtico progreso consiste en una masoquista reducción del hombre a la insignificancia, en un tener a gala no ser capaces de entender el sentido de las

viejas cuestiones que venían resultando inquietantes para los poco avisados.

4.1. Los antecedentes intelectuales

Cualquiera que sea el análisis que se haga de la configuración de la conciencia de nuestro tiempo, supone subrayar el papel protagonista que en ella ha adquirido la ciencia (y la innegable relevancia política y económica de las tecnologías), aunque sin que sea fácil establecer de manera indiscutible las razones que avalan esa preeminencia ni los momentos en que ha llegado a establecerse de modo tan indiscutido: es algo de lo que se viene

hablando hace tiempo y que los más, sean de una u otra tendencia, dan generalmente por descontado. Lo que se dice en nombre de la ciencia ha adquirido un ascendente casi absoluto sobre vidas y conciencias, aunque se apoya en un poder intelectual cuyo asentamiento se ha producido finalmente sin que sus títulos de legitimidad hayan sido seriamente cuestionados.

En los comienzos de la época moderna, a sir Francis Bacon se le ocurrió que en su *Nueva Atlántida* se debería denominar *Casa de Salomón* al lugar que se reservaba para los que se dedican a la ciencia, poniendo bajo la advocación de la Biblia a quienes un día

no muy lejano -tal vez con la sorpresa del Canciller inglés, si hubiera podido presenciarlo— acabarían despidiendo a Dios al considerar que su concurso ya no era necesario. El templo de la sabiduría antigua fue entregado a los nuevos agentes del saber que desde dentro lo fueron vaciando de viejas imágenes para hacer lugar a toda clase de aparatos.

Hoy día, la advocación de la sabiduría antigua para prestigiar la ciencia sonaría a burla. Una proposición de ese estilo sería inmodesta en grado sumo, porque la ciencia, aliada con las tecnologías digitales y los medios de comunicación social, se ha convertido

no ya en la forma principal del saber, sino en la única forma universal de racionalidad, en la clave de bóveda de cualquier metafísica posible, en la otorgadora de credenciales de respetabilidad. Hasta la tontería tiene que disfrazarse de ciencia si quiere encontrar un lugar al sol: se trata, evidentemente, de un fenómeno puramente sociológico al que desde un punto de vista riguroso no sería necesario prestar mayor atención, pero que tiene amplias consecuencias en la conciencia pública. A este lugar de privilegio, a su desmesurado prestigio, la ciencia no ha sido llevada ni por sus propios e indiscutibles valores, ni

siquiera tampoco por el empeño de los científicos, sino por una mezcolanza de la beatería de quienes no lo son y de las renunciadas y equívocas de unos y otros.

Para corregir tamaños excesos, bastaría con asentir a una consideración tan obvia como la que nos sugiere Rafael Alvira (1989: 263),

*que algo sea definitivamente ciencia
no se puede probar,*

de modo que, para que un análisis crítico bastante elemental pudiera librarnos de la pseudociencia, de cuanto sinsentido aparece como excrecencia patológica de la ciencia misma, sólo

sería necesario que se prestase un mínimo de atención a los argumentos, pero parece ser que eso no beneficia a nadie en el momento presente.

Si echamos la vista atrás y buscamos los antecedentes exquisitos de este fenómeno tan popular, llegaremos fácilmente a la conclusión de que la veneración de la ciencia adquiere carta de naturaleza desde el positivismo y no ha hecho sino crecer desde entonces. Pero el positivismo era una filosofía, y, sin embargo, la subordinación actual a la ciencia se ha convertido más bien en una religión, en algo que se cree más que en algo que se argumenta o se piensa.

En el conjunto de la operación intelectual que pilotó el positivismo pronto se perdió su momento escéptico. El positivismo era, en efecto, una forma de negación que confiaba en la promesa del saber futuro, un rechazo de los desmanes que se cometían en nombre de la razón dando como verdad lo que, a su modo de ver, no eran sino suposiciones más o menos imaginativas. El positivismo fue inicialmente una metafísica de la contención intelectual, un pensar que pudo parodiar Ortega comparándolo con el funambulismo porque, en efecto, lo poco que, para el positivista, se sabe con certeza se puede comparar con la estrechez de una cuerda

que se escoge para caminar sobre el abismo de lo que no se sabe.

El positivismo restringido pronto dio paso, sin embargo, a una especie de positivismo profético, a la convicción de que todo lo que no se sabe es como lo que sabemos y que, por tanto, lo sabemos todo. Se convirtió así en una metafísica de nuevo cuño, en una creencia desprovista de la clase de fundamento que se supone tenía el saber verdadero de la ciencia: fue el paso de *sólo se sabe la ciencia* a *todo lo sabe la ciencia*, y de ahí a *no hay nada en la realidad que no sea lo que decide la ciencia*.

A ese nuevo saber, por llamarlo de

algún modo, se le llamó y se le llama *materialismo*, una doctrina que se viene presentando desde hace mucho tiempo como la única filosofía digna posible, cuando es una filosofía que, en el fondo, no es otra cosa que un amasijo impreciso de confusiones, pero que acierta a presentarse con el hábito que mejor corresponde a cada ocasión. Como toda ideología cerrada, el materialismo está dotado de una marcada propensión a pontificar sobre el todo y a negar la existencia de lo que no se achica al tamaño de ciertas entendederas. Apoyada en tales licencias, a la imaginación popular le es fácil suponer que, a base de

materialismo, se acabará explicando todo porque además ya podemos ver de qué va: es la justificación de que, tal y como sospechábamos, en realidad, no somos nada.

Denominar *materialismo* a la nueva síntesis de ciencia y vieja metafísica fue un verdadero acierto, porque hacía más patente su coherencia con formas elementales del pensar y su dependencia de la tendencia moral del mismo nombre: una disposición a no valorar nada que no fuera tangible, una ola que se estaba imponiendo al socaire de la nueva sociedad industrial: átomos y dólares (los *bits* se añadirían luego) son el precipitado del reduccio-nismo en la

teoría y en la práctica. Reducir es un verbo miserable, es la operación intelectual y moral que se lleva a cabo para identificar todas las cosas en una nueva escala hecha a la medida de la mezquindad, al gusto de lo que pueden soportar los mentecatos.

El caso es que la deformación se convirtió en norma, y que desde el doble frente de la ciencia y de la acción se empezó a hablar un mismo lenguaje diminuto: no hay misterio, no hay virtud, no hay nada que no sepamos o que no se pueda comprar. En el frente de la cultura se instaló, en consecuencia, un saber de desolación, una conciencia de que el mundo no era sino el estadio en el que

competían los nuevos titanes que no estaban dispuestos a tolerar por más tiempo muestras de sentimentalismo ni teorías ya demasiado viejas. Lo curioso es que el mismo lenguaje de la revolución, el marxismo, se asentó en idénticos valores, con lo que pronto acabó siendo prisionero de su limitación y fácil coartada de nuevas miserias.

El materialismo de la revolución fue, con todo, menos eficiente que el materialismo conservador que supo tener imaginación con las finanzas y el consumo y no se preocupó, al menos de modo directo y militar, de que todo el mundo se estuviese quieto. Las sociedades occidentales -y en especial

los Estados Unidos- supieron hasta hace poco mantener una doble contabilidad y compartir, a su modo, valores de libertad y creencias materialistas que, sin embargo, tarde o temprano habrían de conducir a posiciones en las que la libertad se considerara un equívoco de épocas inmaduras (por ejemplo Me Culloch, Skinner y Minsky) y, en consecuencia, a postular filosofías cuyo único valor relevante reside en la adoración de la tecnología. Las sociedades capitalistas y liberales dejaron libres los espacios del pensar pero cayeron en una forma peculiar de pensamiento único, una filosofía que encomienda a la seguridad de la ciencia

los dictámenes sobre el sentido, una actitud intelectual que lentamente iría corroyendo su cultura al subordinarla a una metafísica paralizante que encontrará en la pulsión fáustica y el vértigo del futuro tecnológico la única explicación posible del misterio de la vida humana: es lo que Joseph Weizenbaum (1978: 24) describió al decir que la ciencia se estaba convirtiendo en un veneno de acción lenta.

El asentamiento de la *ciberfilosofía* se llevó a cabo mediante una doble maniobra: en primer lugar, la exaltación de las filosofías *destructivas* de la tradición humanista. En efecto, como

muy bien ha hecho notar Slouka (1995: 17), Nietzsche, el dadaísmo y todo lo que supone la bancarrota de la racionalidad occidental son las doctrinas que gozan de mayor aprecio entre los promotores de la *ciberfilosofía*. Se trataba, en último término de una mala digestión del historicismo convertido en una apología de la nada que obtiene su gloria en desmentir todos los viejos anhelos del hombre. En esa genealogía hay una serie de héroes que han ido arrinconando a las viejas tendencias: el buen Copérnico nos desterró del centro del universo, el agudo Darwin nos informó de la baja estirpe de los antepasados humanos, el

profético Nietzsche nos invitó a construirnos a lo grande olvidando el terror de la divinidad, el taciturno Freud nos desmintió una buena retahíla de evidencias inmediatas y el siempre misterioso Turing nos hizo ver que podíamos ser sustituidos hasta por una cinta, suficientemente larga, de papel. Cada uno de estos héroes intelectuales nos puso en las manos un instrumento poderosamente devaluador, una manera de explicarlo todo a partir de realmente poco. Como forma de pensar apenas nos quedaba otra cosa que una idea gigantescamente peraltada sobre cuyas supuestas deficiencias nadie debería decir nada: la evolución era la respuesta

a todas las preguntas desde el átomo primitivo de Lemáitre (ahora el *big-bang*) hasta la ameba para llegar a la cima que se ponía, normalmente, en el cerebro de Einstein. Ha de ser muy osado quien, como recientemente Chalmers (1996: 120), se atreva a hablar de la sobreestimación que se atribuye al poder explicativo de la evolución, esa poderosa dama que tan pronto se describe como un algoritmo, por ejemplo, Dennett (1995: 60), como se califica de chapuza, por ejemplo, Jacob (1977: 1161).

En segundo lugar, como reflejo de esa posición de fondo, se pudo desarrollar en los ambientes de la

filosofía académica una actitud de sumisión a la ciencia que suponía el certificado de defunción de cualquier intento de hacer una filosofía dotada con valores autónomos e interesante por sí misma; así, se estableció una doctrina que es necesario considerar como testimonio irrefutable del complejo de inferioridad de ciertos filósofos, y que es también responsable en buena medida de que la imagen de lo real haya podido quedar reducida a lo que se supone que la ciencia enseña; hay una fórmula que expresa esta capitulación de la libertad del entendimiento con rotunda contundencia; dice Sellars (1971: 186):

En la dimensión de describir y explicar el mundo, la ciencia es la medida de todas las cosas, de lo que es, que es, y de lo que no es, qué no es,

lo que, de ser cierto, consagraría una infausta limitación de la capacidad de conocer de los sentidos y de nuestra capacidad de pensar al margen de los manuales de la ciencia unificada. A este respecto un filósofo más escurridizo como Rorty ha querido suavizar los perfiles de esta limitación reconduciéndolos a una fórmula más sociológica, según la cual, lo que ahora se impone no es el respeto ontológico a

la materia insensible del viejo materialismo, sino un respeto sociológico a los profesores de física en función del cual lo sensato es que los filósofos, y el público en general, guarden silencio cuando un físico se pronuncia sobre el mobiliario del mundo y, en consecuencia, sobre la totalidad de lo que hay. Pero en la realidad hay algo más que muebles, porque la realidad es el escenario en que el hombre se juega su destino, la cancha en que la libertad, el bien o el mal, pugnan por vivir y vencer.

Por muy distintas y complejas razones la filosofía del siglo ha ido comprobando minuciosamente hasta qué

punto estamos perdidos en un callejón sin salida, en la gran avenida del nihilismo que Nietzsche supo anunciar y describir. En tal tesitura era evidente el papel que le correspondería a la ciencia moderna, tanto proporcionando argumentos desoladores como proponiendo ideales de conocimiento posiblemente inalcanzables y que conducen a una retracción de la inteligencia que es casi injuriosa.

De ahí que haya parecido que sólo de la ciencia habría de venir la solución y de ahí, también, que las especulaciones de biólogos y de físicos hayan sido muchas veces más interesantes que las áridas

consideraciones de algunos de los filósofos de profesión. Martin Gardner (1989: 414) ha comentado al respecto que en las obras de los filósofos profesionales de ahora no se encuentran temas metafísicos interesantes y Stephen Hawking (1989: 265) se ha referido a Wittgenstein negativamente al comparar su idea de lo que es filosofía con la de Aristóteles o Kant. También Ferrater Mora (1979: 43) imputó a Wittgenstein una ignorancia notable en materia de nucleótidos y códigos genéticos, aunque tal vez sin mucho motivo: no porque Wittgenstein supiera sobre el particular (cosa que, desde luego, no consta), sino porque el saber sobre ello no ilumina,

contra lo que creía Ferrater, el problema al que Wittgenstein apunta y además porque a Ferrater, no al erudito sino al materialista, le irritaban las reticencias de Wittgenstein con el materialismo de moda.

En esta línea cabe recordar también lo dicho por Popper (1979: 58),

en mi opinión la filosofía profesional no lo ha hecho demasiado bien. Está urgentemente necesitada de una "apología pro vita sua", una justificación de su existencia.

Popper mismo es una notable excepción en este panorama en el que es

necesario subrayar que, tal vez de modo inevitable, gran parte de lo que se tiene por la mejor filosofía de la segunda mitad de este siglo es enormemente problemática, parece carecer de la capacidad de afirmar, parece haber renunciado a edificar un discurso coherente y sugestivo. En efecto, los que es corriente reconocer como los mayores pensadores del siglo, Heidegger y Wittgenstein, además de proponer aforismos y dificultades, no han hecho gran cosa en el terreno de una filosofía afirmativa (o edificante, como a veces se suele llamar) lo cual, sino les resta méritos personales, certifica una vez más cómo el terreno de las cos-

movisiones se ha llegado a ver abandonado en manos de sujetos menos prudentes y más fantasiosos.

Son dos, pues, los caminos por los que el nihilismo materialista se convierte en una absurda y permanente moda intelectual. En primer lugar, porque se exige a la ciencia que se pronuncie sobre cuestiones que no son de su incumbencia ni están a su alcance (precisamente porque no están al alcance de nadie no cabe deducir que estén mejor en esas manos). Los científicos profesionales apenas pueden entonces resistir la tentación de servir a ese nuevo oficio que les impone una sociedad ávida de justificaciones. Y

reaccionan no diciendo lo que saben sino lo que creen saber, convirtiéndose, con frecuencia a su pesar, en los dictadores del momento que elevan a conclusiones lo que son meramente metáforas en las que se incrustan como consecuencia inevitable de la extralimitación y la mitificación de sus métodos.

Sea pues como ideología implícita de la ciencia, sea como subproducto de la escasa capacidad afirmativa de la filosofía de hoy, el público sólo percibe el mensaje monocorde del sinsentido. La ciencia sin el aguijón de la filosofía crítica se convierte en una ideología elemental y vieja, pierde profundidad y

horizonte, confunde lo que sabe con lo que cree saber y apenas sabe explicar por dónde anda. La filosofía sin ambición se convierte en un masaje intelectual para horas de ocio, pierde interés como ejercicio autónomo y acaba en papilla mediática en la que es lo mismo el horóscopo que el aforismo y que es refractaria a cualquier discusión seria sobre los fundamentos. Sobre ambas ruinas se edifica un subproducto sociológico que es uno de los discursos más pobres que ha podido oír el mundo.

Los nuevos creyentes en esta versión, degradada y sin nervio, del positivismo, el materialismo y el pragmatismo, forman parte de un grupo

que tiene problemas con lo abstracto: por una parte abominan de ello porque, como dijo Zubiri (1963: 29), se ha estimado a lo teórico como algo alejado de la realidad, como un sinónimo de lo no verdadero. Pero, por otro, lado no cesan de confundir lo abstracto con lo concreto, la información con aquello a que se refiere. Comentando la afirmación de un informático según la cual no hay diferencia entre las ecuaciones que describen el universo físico y ese mismo universo, Smullyan (1989: 197) ha dicho:

Creo que uno de los errores filosóficos más trágicos de nuestros

días es la identificación de lo abstracto con lo concreto,

una confusión que supone la negación de la distancia en que reside la vitalidad del pensamiento, de cualquier clase no adormilada de conciencia.

Desde otros puntos de vista, la importancia de la ciencia es perfectamente percibida por todos aquellos que leen los periódicos e incluso por los que ni siquiera lo hacen: pero es una ciencia de la que poco cabe esperar y que no tardará en tener que reconocer que se encuentra estancada. En la sociedad digital todo quedará reducido a tecnología porque ése es el

campo en el que parecen que los récords caen más deprisa. La consecuencia evidente de ello tiene que ser que la tecnología se convierte en onto-logía, que la *ciberfilosofía* aparezca en el horizonte como una consecuencia de nuestros progresos haciéndonos olvidar hasta qué punto es, más bien, el vivo retrato de carencias más hondas.

Desde un punto de vista sociológico, y de forma en alguna medida inconsciente, la defensa del individuo común frente a esa idolatría ha sido congruente con los mandatos de esta forma de conciencia limitada: a cualquier cosa se le llama ciencia y, consecuentemente, buena parte de lo que

al final circula con este nombre se ha convertido en una manera pedantesca de hablar que está casi al alcance de cualquiera: en una mercancía averiada, en pura terminología, en una forma de disimular memeces y, en ocasiones, falsedades verdaderamente pueriles.

La sustitución de la ciencia por palabrería no corre sólo a cargo de charlatanes de feria, de embaucadores aviesos, de lectores de solapas o de los siempre vituperados periodistas. No. Es un mal más general, casi oceánico. El siempre sorprendente Richard Feynman ha contado en su hilarante autobiografía cómo, al ser llamado por las autoridades de un estupendo país (que, como se

verá, no es el momento de mencionar) para que hiciese una especie de auditoría de la enseñanza de la Física en sus aulas universitarias, pudo entregar un informe verbal sustancialmente breve: "Ni uno sólo de los profesores de física del lugar sabe una palabra de lo que están hablando".

El dictamen feynmaniano produjo indignación con el poco convencional Nobel, porque a quienes se lo habían encargado no les cabía en la cabeza un hecho bastante elemental: dada la abundancia de información disponible, se puede hablar (escribir también, por supuesto) de cualquier cosa sin saber absolutamente nada de lo esencial sobre

ella.

En efecto, nada más fácil que enfangar con terminología y anacolutos cualquier paraje del saber y reclamar al tiempo el reconocimiento de la audiencia. No es de ahora esa torpeza, porque ya James Clerk Maxwell (véase Ziman, J., 1986: 11) había advertido que:

Tal [...] es el respeto que inspira la ciencia, que las opiniones más absurdas pueden ser aceptadas, a condición de que se expresen con un lenguaje cuyo sonido recuerde alguna frase científica conocida.

La ciencia travestida en metafísica ha acabado suponiendo la ruina de la razón, la relajación necesaria para el reinado universal de la estupidez, la sumisión a los designios ciegos al tiempo que la naciente afirmación *ciberfilosóftca* hace creer que sea sensato profesar la curiosa creencia de que, por fin, será verdad el *seréis como dioses*, puesto que según a algunos parece, y por decirlo con palabras de Emiliano Lamo (1996: 41),

La especie humana está a punto de alcanzar ese nivel, el nivel del más viejo sueño de la humanidad, ser como Dios que se sustenta a sí

mismo, dejará quizás de ser un sueño.

El endiosamiento práctico parece venir, pues, de la obnubilación teórica, de la pérdida del sentido crítico. Es cierto que, como ha escrito Taylor (y como se acostumbra a repetir desde Hegel), el hombre es el animal que se autodefine y que no disponemos de nadie mejor para hacerlo.

Pero suponer que la autodefinición nos otorga el poder de olvidar que el campo de lo posible no es tan amplio como el de la fantasía, es condenarnos a un solipsismo absurdo.

La sinrazón alcanza su plenitud al

confundir nuestra capacidad de construir fórmulas de conciencia con el olvido de que no somos soberanos respecto a sus objetos. Cuando la literatura olvida el misterio se convierte en noticia banal, cuando el saber que se pretende olvida su vinculación a instancias que no dependen absolutamente de él se convierte en un hallazgo equívoco. La razón es una guía, no es la única fuente, y cuando lo olvida su sueño no engendra dioses sino que, como anticipó brillantemente Goya, produce monstruos.

Que haya podido tomarse en serio tanto desvarío será uno de los problemas mayores de los historiadores

del futuro, si es que en el mañana que se nos anuncia va a quedar la energía intelectual suficiente como para seguir encontrando en el pasado algo que merezca la pena contar. Sin duda que en el fondo de esta veneración impropia de lo que suponemos nos enseña la ciencia (una ciencia que es, además, la de hace casi una centuria), está la renuncia a entender a título propio la naturaleza de lo espiritual que se nos manifiesta en la mente del hombre y, por otro lado, el exceso de poder que atribuimos a las explicaciones de tipo evolucionista, verdadero *deus ex machina* del materialismo contemporáneo.

Es un hecho que las apologías

contemporáneas del materialismo han debido huir de una física que cada vez nos aleja más de la imagen práctica e intuitiva de la realidad cotidiana, de la solidez, la determinación y la continuidad de la materia sensible (que es la fuente pragmática del materialismo), para buscar un nuevo doble fundamento: en una lectura reduccionista y sesgada de una biología para la que, en el fondo, como decía Kahane, la vida no existe, y en la curiosa convicción funcionalista a la que se refiere Crick (1994: 94) diciendo que

es tan estrafalaria que hay muchos científicos que se asombran al saber

que de verdad existe,

según la cual, a imagen de lo que, al parecer, sucede con las neuronas, haremos surgir la conciencia en el momento en que demos con la clave organizativa capaz de hacer pensar al silicio.

Así pues, la crítica corrosiva del antihumanismo y la beatería cientifista han sido aliados de peso en la subordinación de nuestro destino a las fuerzas irreflexivamente desatadas de la sociedad tecnológica, a la entronización de la *ciberfilosofía* olvidando con ello las aportaciones de quienes, como Popper y sus discípulos, han permitido

reconocer con claridad que, en palabras de Agazzi (1996: 12),

la ciencia, al ser un saber en principio "refutable" no podía ofrecer respuestas a aquellos problemas respecto de los cuales el hombre "se juega la vida" y para los que busca un tipo de certeza que la ciencia no puede proporcionar.

Tal tipo de certezas, cuya misma posibilidad se estaban encargando de desestimar los antihumanistas, encuentran con facilidad un sustituto en la subordinación y en la esclavitud de la vida práctica, en el reino en el que la

economía y la tecnología (los átomos, los *bits* y los dólares) son los tiranos absolutos capaces de gobernar vidas y haciendas, dando lugar, inevitablemente, a la única moral de que es capaz una razón desvitalizada que ha renunciado a moverse por sí misma, porque se ha puesto a las órdenes de alguna de sus criaturas más inquietas.

4.2. *Ciberfilosofía:* retrato robot

En la medida en que el positivismo y el mecanicismo se aliaron constituyeron una ideología profética, una visión de la realidad en la que ya no iba a quedar lugar para lo desconocido. Cualquier mínimo conocedor de la historia del pensamiento sabe bien que en más de una ocasión (la primera vez con Aristóteles) se ha pasado por momentos en que parecía que ya no quedaba ningún enigma por resolver (eso creyó Comte, eso pensaban a su vez los físicos

preplankeanos, etc.), pero la novedad del positivismo meca-nicista consistía en que se sentían en posesión de una especie de método *cazafantasmas*, el método reduccionista. Reducir es, como ha recordado recientemente Chalmers (1996: 48), un expediente para la desaparición de misterios. Esta ilusión tan notable se prolongó en los filósofos neopositivistas del Círculo de Viena, que dieron lugar a una extensa literatura de carácter predominantemente lógico sobre los trámites para exorcizar los misterios. Por fortuna algunos grandes pensadores como Russell, Witt-genstein y Popper supieron ver que esa tarea era melancólicamente inútil. Pero otros

muchos siguieron manos a la obra y encontraron en los años cincuenta un nuevo modelo que parecía extraordinariamente potente, el modelo de las máquinas que manipulan símbolos en cuya función la mente comenzó a verse como un *aparato* perceptor mientras que otros se dedicaban con pasión a conseguir que verdaderos aparatos pudieran llegar a percibir.

Es en esta atmósfera espiritual en la que cobra vida un hijo postumo del mecanicismo, la *ciberfilosofía*, capaz de fortalecerse, además, con las vitaminas que se encontraban en otra tradición también reduccionista a su modo: la progenie de Nietzsche, el dadaísmo,

Barthés y toda su brillante cohorte de desaprensivos. Para éstos será un dogma de fe el precipitado de la tecnología, la creencia de que la información es todo lo que hay, razón por la cual hay que aprender a fundir de nuevo la realidad con el mito.

Aunque encontremos algunos autores que asumen de modo directo el conjunto de tesis que vamos a enumerar (sobre todo entre algunos *ciberfanáticos* como Nicole Stenger, Kevin Kelly o Bruce Mazlish) nos parece más significativa la aceptación implícita de tales tesis que su defensa directa. Al fin y a la postre fuera de la *ciberretórica* al uso no existe nada semejante a una prueba de ninguna de

ellas: en la gran mayoría de los casos son meras creencias que se dan por descontadas para poder afirmar lo que convenga. Veámoslas en fila y con alguna calma.

A) En el pensamiento de los *ciberfilósofos*, la realidad se reduce a información, no es otra cosa que información en cantidad masiva. No deja de ser curiosa esta postrera venganza de Platón, porque, al fin y a la postre, la información es heredera de la forma, del enemigo histórico de la materia.

El concepto de información aparece en el ámbito de la ciencia contemporánea relativamente tarde. Si

seguimos las explicaciones de Wiener, uno de los grandes introductores de esta noción, la noción de información aparece de la mano de tres consideraciones; de una parte, como consecuencia de que con motivo del desarrollo de la Física se cae en la cuenta de que el universo es probabilista y no determinista; en segundo lugar, cuando se comienzan a desarrollar máquinas capaces de reconocer instrucciones complejas y variables (como diríamos hoy, de ejecutar programas) y, por último, por la importancia creciente que iba adquiriendo en la sociedad contemporánea el intercambio de

mensajes y, muy señaladamente, mediante el empleo de procedimientos tecnológicos. El genio de Wiener (y de otros) consistió en ver que en esos tres ámbitos estaba apareciendo un protagonista común, cuya importancia no dejaría de crecer con el tiempo.

Veamos los dos primeros escenarios con un poco más de detalle puesto que el tercero, sociológico, es el más conocido por todos y no requiere, ahora, mayor comentario, entre otras cosas porque los conceptos revolucionarios van a llegar de los otros dos. El primer tema es genuinamente cosmológico, el segundo tiene que ver con la tecnología y la psicología de quienes diseñan y manejan

las máquinas.

En el universo rígidamente igual a sí mismo (el universo propiamente mecanicista), cualquier cambio es, en realidad, la mera ejecución de leyes deterministas y, por tanto, resulta perfectamente previsible a la manera laplaceana. De hecho, este universo era una mera aproximación a la realidad porque la verificación experimental de las leyes apenas alcanzaba a unas pocas cifras decimales. Como consecuencia de la obra de Boltzmann en Alemania y de Gibbs en los Estados Unidos, se comenzó a pensar la mecánica en términos estadísticos, es decir, a pensar que las inexactitudes no eran la

consecuencia de una mera imperfección en los sistemas de medida sino que, en cualquier caso, la incertidumbre y la contingencia tenían lugar de pleno derecho en un universo en el que el caos resulta ser más probable que el orden. Ello, junto con la revolución cuántica de poco después, comenzó a perfilar una física en la que la información jugaba un papel que no dejaría de crecer con el tiempo: en lugar del universo tal como existe realmente, la física comenzará a hablar del universo conforme a las observaciones (a la información) que se hayan efectuado.

La segunda circunstancia que invoca Wiener para explicar la aparición del

interés por la información es el hecho de que se empieza a trabajar con máquinas complejas capaces de actuar (de tomar decisiones, en cierto modo) en función de lo que ocurre en el mundo y, en especial, en función de los cambios que suceden como consecuencia de su propio trabajo, en función de lo que se comenzó a llamar *feed-back* o retroalimentación. Las máquinas estaban empezando a hacer algo que siempre habríamos dicho que requeriría conocimiento y lo podían hacer porque eran capaces de manejar información.

En este terreno la analogía nutricia derivó de la teoría matemática de la información que resultó una novedad

llena de interés, pero que se ha prestado a numerosos equívocos. En la obra de Shannon la información queda definida como un campo en el que son posibles una serie de variables o estados y las relaciones lógicas que se pueden establecer entre ellos. Los diversos estados de un determinado campo y sus relaciones respectivas forman una estructura tan compleja como pueda desearse y la información resulta ser el conjunto de medidas que se pueden efectuar dentro de ese campo de posibilidades. En esta concepción meramente sintáctica y/o cuantitativa de la información carece de sentido preguntarse por el contenido semántico

de los *mensajes*, porque la información así definida no se refiere a nada. La información se reduce a una determinada estructura que cobra su sentido en un campo de probabilidades. De este modo podemos distinguir formas simples y complejas y construir éstas a partir de aquéllas y asignar cantidades a los distintos *mensajes* (configuraciones de estados o elementos), de manera que la cantidad de información es una medida de la especificidad de un estado dentro de su campo de definición.

Esta concepción ha dado pie, entre otras cosas, a la idea de que el mundo físico puede reducirse a información, puesto que la información es algo

estructural con una serie de características suficientemente poderosas como para dar cuenta, al menos en principio, de lo que podemos entender del mundo físico:

-La información existe en la medida en que marca diferencias entre estados.

-La información puede ser transmitida y compartida.

-Las relaciones causales pueden ser vistas como cambios estructurales de la información del sistema.

-La realidad física tiene una estructura de campo.

-Un campo físico queda exhaustivamente caracterizado por las relaciones que lo definen.

-Fuera de las informaciones que definen las características de un campo no hay nada de que ocuparse.

Un buen número de físicos ha sostenido interpretaciones de la realidad de que se ocupan en las que ésta queda caracterizada exclusivamente como información. Tal vez el más conocido de ellos sea J. A. Wheeler, uno de cuyos trabajos lleva el sobradamente significativo título de *Itfrom bit*, esta exaltación de la relevancia de la noción de información no ha dado de sí sino dislates cuando pretende ser algo más que una visión *aggiornata* del platonismo. Pese a ello, algunos pensadores como Chalmers (1996: 303)

la consideran altamente especulativa, pero en el fondo interesante.

En una línea parecida se encuentran los que caracterizan al universo como un gran computador, como una máquina gigantesca de procesar información. Para los *ciberfilósofos*, lo esencial es que un dominio básico de la realidad puede ser reducido a información incluso por personas aparentemente serias. Quedaría por *informatizar* el otro dominio cartesiano: la mente.

El asalto del reino que Descartes pretendió preservar, aunque no para defenderse de la Iglesia como dice de pasada Bateson (1996: 23), se lleva a cabo desde una consideración de la

naturaleza de las matemáticas, en un primer paso, y después de las relaciones entre pensamiento y lenguaje.

Todo lo que sabemos de la realidad física se lo debemos a la matemática, y la matemática, es fácil decirlo, puede considerarse como una especie de información: su vida entera consiste en el manejo de símbolos, aunque es, más bien, como dice Gelertner (1996: 228), una forma de comunicación entre personas que, dicho sea de paso, es, según el propio Gelertner argumenta brillantemente, muy nítidamente distinguible de cualquier clase de *software*, puesto que éste no es otra cosa sino

un plan de funcionamiento para un tipo especial de máquina, una máquina "virtual" o personificada,

una suerte de algoritmo que, para saber si en realidad funciona, ha de probarse sin que haya de ser posible, aunque a veces efectivamente lo sea, aseverar de manera puramente analítica, antes de probarlo, que el programa es adecuado al caso. Gelertner dice que diseñar un programa se parece mucho más a diseñar un automóvil que a elaborar una demostración matemática.

Pues bien, para los *ciberfilósofos*, los símbolos matemáticos no sólo expresan nuestra manera de entender el

mundo, sino que, un nuevo rasgo de hiperrealismo platónico, lo que reflejan del mundo es lo que el mundo es. De modo que la matemática recoge la esencia informa-cional de la realidad, algo más allá de lo cual no queda nada de interés, sólo ruido en el sentido comunicacional del término.

Esta información, que las máquinas están empezando a procesar de manera cada vez más rápida y eficiente, es, a su vez, manejada por sistemas que consisten en formas de tratar la información que, por definición, son reducibles a lo mismo, son entidades que la teoría de la información puede describir perfectamente. No es* difícil

suponer que lo mismo podemos decir del lenguaje natural y del pensamiento que se identifica con él. De modo que si la realidad física es información, la realidad psicológica no es otra cosa. Y así llegamos a la situación paradójica en la que los modernos filósofos de la mente consideran que es difícil explicar cómo un *dolor*, que es en ciertos aspectos una entidad fenoménica, puede identificarse con un estado cerebral, considerando, por el contrario, fácil la identificación de un pensamiento (del que, al fin y a la postre, podemos suponer que posee alguna estructura) con un estado cerebral.

Al poner en circulación una forma

de ver las cosas en la que tanto la información como el observador eran algo más que meros invitados, se originó una verdadera revolución en la opinión culta. La Psicología, siempre un poco menesterosa y con laboratorios pobres, se vio llamada al centro del escenario. De este modo comenzaron a hacerse verosímiles a un tiempo las analogías entre los tres órdenes de realidad que distinguía la epistemología clásica, los *tres mundos* de Popper: la realidad en sí misma, los conceptos con los que la describimos y el sujeto que piensa.

La *ciberfilosofía* consiste, esencialmente, en dar saltos atrevidos donde hay abismos procelosos. Si el

resultado que se obtiene por la maniobra es interesante (como, sin duda, lo es), la tentación de proceder a homogeneizar el panorama negando las diferencias estará servida y la llegada de la nueva síntesis será tan sólo una cuestión de tiempo.

B) La realidad consiste en información y nos suministra informaciones de lo más variopinto y de manera inagotable; los *ciberfilósofos* han de explicar, pues, cómo se organiza toda esa inmensa cantidad de información disponible de un modo no caótico. La respuesta a esta cuestión es también muy lineal: el arreglo de la realidad, el manejo de la información, es una mera cuestión de tecnologías. *La*

realidad es, por tanto, consecuencia de las tecnologías en el sentido de que, puesto que la realidad es información, el manejo de la información es el objetivo último de toda tecnología.

Para justificar esta pretensión de una manera histórica es menester echar mano de nuevo de las sugerencias evolucionistas. El modo de pensar primitivo estaba condicionado por la inexistencia de tecnologías poderosas. A tecnologías primitivas, realidad pobre. Pronto, sin embargo, apareció el lenguaje y, algo más tarde en términos cósmicos, la escritura, dos tecnologías relativamente potentes que permitían la existencia de una realidad más rica, al

tiempo que, seguramente, la evolución iba perfeccionando la capacidad del cerebro humano. A ritmo de lectura, la realidad se fue haciendo más compleja hasta llegar a una situación en que estas tecnologías, que habitualmente se consideran, sobre todo, como un don de la naturaleza, comenzaron a ser insuficientes. Nuevas tecnologías más poderosas aparecen, precisamente, cuando la evolución parece haberse detenido (Jastrow, 1985: 143), de tal forma que las tecnologías ocupan su lugar con un impulso nuevo y poderoso hasta llegar al momento actual, en el que contamos con dos elementos que permiten vaticinar que el futuro será de

los *cyborgs*.

1. Por un lado sabemos leer ya el código genético, pues, como no podía ser menos, la biología es también información, aunque, como bien apunta Roszak (1988: 30), cabe la duda de hasta qué punto se habría hablado de información entre los investigadores de la genética y del ADN si el modelo del ordenador no hubiese estado convenientemente a mano, esperando que lo adoptasen.

2. Estamos ya en condiciones de superar con máquinas las capacidades perceptivas y de proceso del cerebro humano. Sería realmente estúpido, piensan los *ciberfilósofos* renunciar a

una síntesis que tenemos a la mano y que nos llevará a ser autores de nuestros descendientes, a ser algo más que meros reproductores, cuando la tecnología pueda sustituir, más que complementar, a la naturaleza. Ello nos llevará a la inmortalidad y a algo aún mejor, a una especie de *éxtasis*, a una contemplación pura y sin dolor de una realidad que ya no nos será por más tiempo extraña. Si este programa de hacer que nos hereden las máquinas se tomase en serio, tendríamos que decir de él, como hizo Weizenbaum, que se trata de un verdadero programa para el genocidio.

C) En esta aproximación, evidentemente, *la realidad es un hábito*

cultural, es la consecuencia de nuestra forma de manejar la información que varía conforme a ciertas posibilidades tecnológicas (Slouka, 1995: 26). La historia queda reducida así a historia de las tecnologías, a una sucesión de esfuerzos por atrapar el máximo de estados distintos en el campo sin límite de los infinitos *bits*. Como ya dijo hace años Crosson (1971: 92),

la creencia en un mundo externo y la correspondencia de nuestra experiencia con él, puede expresarse en términos de información mutua,

de modo que pudiera parecer que no

existe ninguna dificultad especial en identificar cosas, representaciones y sujetos como elementos del telar informacional, como distintas cifras de un único y universal estado informativo. Es evidente que en una concepción de este tipo no hay lugar para la *referencia*, ni siquiera para el *significado*. Todo es un arreglo en el solipsismo de nuestro mechnal, de esa realidad que se toma por la única que existe.

D) Como consecuencia de todo lo anterior *la realidad es manipulable*, es un flujo incesante de información en la que no hay otros límites a la lectura y a la alteración que los que constituyen las especificaciones de los instrumentos de

lectura, nuestros cerebros y ordenadores.

La *ciberfilosofía* consiste, por tanto, en la negación de diferencias y en la afirmación de una identidad solipsista. Los otros existen tan sólo en tanto pueden ser participantes de mi conversación, en tanto están inmersos como yo mismo en un universo virtual que se toma como lo único real. No es una casualidad que en el ámbito de los *MUD* (*Multi Users Dungeons*) la identidad del que nosotros conversa a través de la red sea indiferente: su única realidad efectiva es la que asume en ese travestimiento tecnológico en el que, por ejemplo, un hombre puede hacer creer

que es una mujer que desea ser un hombre, ocupando una *ventana* que le puede resultar no ya tan real como la vida misma, sino más real, porque en un giro muy típico del solipsismo y el infantilismo contemporáneo se confunde la realidad con el deseo, se llama realidad a aquello que uno escoge. Sherry Turkle (1996: 243) ha sugerido, incluso, que esta posibilidad convierte a la tecnología de las redes de comunicación en un proveedor de segundas oportunidades para personalidades cuya adolescencia no hubiese podido aprovechar con éxito la *moratoria* (en el sentido de Erikson), la experimentación sin consecuencias que

la sociedad, al parecer, niega ahora a los adolescentes. Por eso dice Turkle (1996: 242),

si nuestra cultura ya no ofrece una moratoria a los adolescentes, para eso están las comunidades virtuales. Ésta es una de las cosas que las hacen atractivas.

Hay, pues, una tecnología que permite, al menos a ratos, sustituir la realidad por *mi* realidad, una nueva herramienta en manos del permisivismo radical que, aliado con los afeites de la industria de la comunicación, puede conseguir tanto que Madonna sea un

prototipo sexy de mujer ideal, como que un hombre *transe-xual* pueda considerarse una mujer (aunque para esto haya que silenciar la existencia del sexo genético).

En el arreglo informacional de los *ciberfilósofos*, por mor de la semejanza estructural entre la información que hay en la realidad y la información que hay en la mente, se olvida, sobre todo, la naturaleza de esta última, la existencia de la mente humana que es quien, en último término, lee cualquier información otorgándole sentido por diferencia a la manera de leer de las máquinas, las cuales, tan sólo, aunque sea mucho, cumplimentan instrucciones.

Como es obvio, el olvido de lo mental no es una novedad de la *ciberfilosofía*, sino una característica heredada de la tradición desde el siglo XVII.

Es evidente que hay funciones de nuestra mente que pueden ser imitadas por dispositivos digitales (o analógicos) en la misma medida en que podemos dar de ellos una versión en términos operacionales. Pero hay aspectos de la mente que no caben en una categoría tan estrecha: en especial lo que llamamos conciencia, la condición por la cual el mundo nos es presente de un modo irreductiblemente cualitativo, pero también la condición por la cual la mente se nos presenta como capaz de

entender, como capaz de saber al tiempo que de valorar lo que hay más allá de sus logros.

4.3. La mente humana

Una de las características más específicas de la filosofía moderna europea es la tendencia al olvido de la realidad inmediata e insoslayable de la mente; se trata de una actitud que se inició con Galileo y Descartes quien, sin embargo, ya vio muy claramente el carácter paradójico de esa maniobra intelectual. No es difícil explicarse esa deserción porque casi todas las conquistas comienzan por los llanos y evitan las escarpaduras, y, en efecto,

como ha recordado Chalmers (1996: 3),

La experiencia consciente es, al tiempo, la cosa más familiar del mundo y la más misteriosa.

Así es, y tal vez porque ya Wittgenstein (1997: 171) había anotado que

las cosas más evidentes pueden convertirse en las más difíciles de comprender de todas,

es por lo que abundan los que reconocen en esta cuestión de la mente humana (y, en particular de la conciencia) la condición de misteriosa.

Dennett (1991: 21), siempre optimista, la considera casi el último de los misterios que sobreviven, sin duda, para que algunos se puedan ir cubriendo con el glorioso manto que se reserva a quien resulte set capaz de desvelarlo.

El agotamiento del universo conceptual de la modernidad, las dudas más que razonables que nos suscitan muchas de sus nociones básicas, hacen muy necesario *pensar de nuevo*. Deberíamos, pues, superar el planteamiento cartesiano pero no al precio de perpetuar sus peores consecuencias degradando de nuevo onto-lógicamente la realidad de lo que es más obvio: la conciencia individual,

por problemático que sea hacer conceptos a su medida.

Los motivos por los que se condena a la mente a una especie de limbo teórico son bastante claros: se apoyan, en último término, en la convicción de que si algo actúa sobre la naturaleza física debe poder ser medido y detectado. Para los materialistas, el dualismo es un sinsentido precisamente porque supone una acción (de la mente sobre el cuerpo y al revés) que no es concebible en el marco de la física clásica.

Al hilo de las dificultades conceptuales que ha traído consigo la *nueva* Física (que ya no lo es tanto,

porque se acerca su centenario) se han venido planteando diversos intentos de una cosmología más comprensiva, capaz de dar cuenta de aquellas zonas de la naturaleza que quedan fuera de la concepción ya tradicional de la realidad, de aquellas entidades que se obstinan en relegar quienes continúan edificando sobre la negación de uno de los términos del dualismo. Este es el sentido en el que se han de leer los dos libros filosóficos del físico Roger Penrose o el intento del filósofo David J. Chalmers (1996) por acomodar la conciencia en alguna de las interpretaciones ya clásicas de la física cuántica (Bohm, Wigner, Everett). La

obra de Pen-rose, pese a las numerosas críticas que ha suscitado (por ejemplo, Dennett, 1989), apunta, sin duda, en una dirección interesante, y en todo caso poco transitada por los físicos. Las atinadas objeciones de Putnam (1997: 31) al segundo libro de Penrose, en el que le reprocha

presentar lo que en el mejor de los casos es un argumento filosófico discutible como si fuera un resultado matemático [...] ofende a cualquiera que conozca la diferencia entre las matemáticas y la filosofía,

no invalidan el intento aunque hacen

bien en señalar que sería erróneo tomarlo como algo más. Está claro que no porque necesitemos una nueva Cosmología que no se conforme con conceptos mecánicos primitivos y sea capaz de buscar acomodo a las realidades espirituales que se pierden con redes más burdas vamos a estar en condiciones de lograrla a las primeras de cambio.

Como es muy bien sabido, en la época moderna el cuerpo y el espíritu se disociaron en nombre de la nueva ciencia de manera que la concepción físico-matemática de la naturaleza se puso en pie sin saber cómo dejar *lugar* adecuado para la mente del hombre. La

falta de ese lugar ha sido, tradicionalmente, ocultada con una serie de metáforas, con el *lenguaje de la interioridad*. Para encontrar el lugar teórico adecuado es preciso, sin embargo, desprenderse de los prejuicios que dan vida a las propuestas materialistas. Podremos, en ese caso, repensar todo el mapa de las categorías neurológicas, psicológicas y mentales partiendo de una posición en que haya lugar para el dualismo de sentido común sin que sea preciso forzar la admisión de un dualismo de sustancias tan problemático como el de Descartes.

La naturaleza no sólo se compone de objetos sino también de sujetos, no sólo

de átomos sino también de sensaciones que no pueden reducirse a aquéllos, entre otras razones, porque no tenemos ni idea de cómo habría de hacerse tal operación, si es que nos tomamos en serio la tarea. No es cuestión, por tanto, de defender el dualismo frente al monismo que resulta preferible a los más. No, la verdadera cuestión está en reconocer la dualidad donde realmente aparece y en darnos cuenta de que no tenemos la *piedra de Rosetta*, por emplear la metáfora de Steven Rose (1996), con la que poder pasar de uno a otro lado de una dualidad innegable. Si una vez reconocida la dificultad resulta que somos capaces de avanzar,

excelente, pero los avances que consisten en negarla no llevan a ninguna parte. Nadie estimaría el trabajo del geógrafo que nos diera un modelo de mundo sin dar de él una mínima descripción: pues bien, todos los intentos de reducción de lo psíquico a lo físico se reducen, hasta la fecha, a modelizaciones más o menos artificiosas pero sin los elementos descriptivos que sería preciso. Es el prejuicio materialista el que nos hace concebir una relación, por lo demás evidente a grandes rasgos, como una identidad, evitando que podamos buscar otras alternativas porque lo prohíbe la metafísica científica vigente. Sacks

(1995: 42 y ss.) ha recordado muy vividamente cómo las explicaciones de Verrey sobre la acromatopsia fueron desechadas en función de un determinado prejuicio localizacionista. Se trata, evidentemente, de un riesgo que no cesará mientras el dogmatismo vaya más allá que la experiencia, mientras se prohíba pensar porque ya se cree saber.

Cuando sepamos, si es que llega a suceder, lo suficiente, si seguimos pensando que la naturaleza es una y tiene una única clase de leyes estará bien; pero tampoco resulta inconcebible que si el saber avanza en realidad encontremos nuevas leyes naturales (pues la conciencia es, sin duda, algo

natural) que podrán ser perfectamente distintas y más amplias que las leyes físicas que ahora conocemos: ¿cuál es el argumento a priori por el cual ha de haber en la realidad una única clase de cosas?, ¿cómo es posible que nos neguemos a concebir siquiera la existencia de nuevas leyes capaces de explicarnos lo que sabemos que funciona aunque no sepamos cómo lo hace? Al fin y a la postre, como anotó Witt-genstein (1997: 410), la suposición de que las leyes naturales sean simples es una idea más bien extraña.

Insistir en que el materialismo es verdadero porque tiene que serlo o en que el dualismo ha de ser abandonado

como consecuencia de lo anterior es un buen ejemplo de la confusión entre teorizar y repetir eslóganes que Dennett (1991: 460) tan justamente satiriza. El materialismo constituye un paso injustificado de la proposición "no se ve cómo algo puede pasar", afirmación que muestra nuestra ignorancia, a la proposición "es claro que no puede pasar", afirmación que, más bien, pretende ocultar tras el velo de una supuesta ciencia una infinita pretenciosidad.

Son muchas las dificultades y paradojas que se derivan de los conceptos materialistas de la mente, pero que se sobrellevan con parsimonia

y afectada indiferencia por todos los que afirman (como Dennett, 1991: 33) que, al menos en principio, podrá explicarse todo lo que se necesite saber en relación con la conciencia y la mente sobre la base de los mismos principios, leyes y materiales que son suficientes para explicar la radioactividad, la deriva continental o la fotosíntesis.

Nos referiremos aquí a aquellas nociones asociadas a funciones de la mente que precisan de una nueva concepción, que reclaman una nueva física más amplia que la empleada en menesteres menos complejos, pero que, sobre todo, ponen en severa tela de juicio el curioso compromiso con la

unicidad material de lo real que profesan los materialistas de todas las épocas y escuelas.

Las tres clásicas *potencias del alma* de las que hablaba el viejo *Catecismo de la doctrina cristiana* (memoria, entendimiento y voluntad) precisan ser reconocidas nuevamente. Necesitamos nuevas ideas que nos hagan capaces de entender la autonomía del alma respecto a la mecánica del cuerpo y su imbricación en una nueva física de los seres conscientes que nos explique de qué modo somos y entendemos precisamente por tener el cerebro que tenemos, y de qué modo éste se emplea para soportar la acción de una entidad

que, aunque se apoye en la realidad material, no parece reducirse a las moléculas que emplea en su paso por el mundo.

Uno de los más notables casos de mutilación del alcance de una capacidad por mor de una aplicación inadecuada de un modelo material es el de la concepción de la memoria, que se considera habitualmente bien entendida cuando se ve reducida a una mera forma de registro. Bergson argumentó de modo muy persuasivo contra esa noción que, a su modo de ver, dependía de la subordinación previa de la memoria a la percepción, pero, ciertamente, los argumentos del maestro francés han

caído bastante en saco roto. Cuando se convierte a la memoria en una especie débil de la percepción se oculta su singularidad y se desconoce su verdadera raíz, su significado último en el seno de la conciencia. Al descomponer la memoria en dos elementos, el acto de recordar (una forma de reconocimiento) y el objeto que le es propio, se hace forzoso pensar en una cierta huella, en algo que exista efectivamente en el presente, en algo que esté *impreso* en el cerebro del sujeto que recuerda puesto que el pasado no existe, por definición, en el presente. Pero esta diferenciación no es consecuencia de un análisis meditado de

la naturaleza misma de la memoria, sino de un prejuicio que se origina en la experiencia práctica (cuando queremos recordar, tomamos nota, registramos). Bergson argumentaba con razón que, lejos de ser la memoria una forma de percepción, sucede, más bien, que la percepción es algo que no puede existir sin la memoria, puesto que toda percepción precisa de un cierto espesor en el tiempo y es la percepción de un alguien no sólo intelectual sino emocional, como se subraya ahora con frecuencia, que existe y tiene una identidad gracias a su memoria, y que en tanto es así es un ser al que podemos considerar espiritual porque su

presencia no se agota en el momento presente. Sin embargo, al concebir la memoria sobre la plantilla de un acto motor, de un hábito, se nos escapa la distinción esencial que existe entre la repetición y aquello que es por esencia irrepetible, como lo es la clase de recuerdos que nos constituyen en lo que somos, que nos dan una identidad enteramente singular, de manera que bien podríamos decir, como hace Marina (1997: 43), que nadie tiene que ir a buscar nada en su memoria porque es en su memoria donde está.

Para Bergson, como para Freud, lo que hay que explicar no es tanto el recuerdo como el olvido. La no

presencia inmediata de un recuerdo se saca del ámbito de la conciencia porque la escisión cartesiana nos lleva a pensar que todo lo que es no-consciente es no-mental. Pero si nos olvidamos de la categorización cartesiana, cabe perfectamente el concepto de una memoria no consciente sin que tenga que ser confundida con un registro físico. Las analogías prácticas nos llevan a describir los recuerdos como búsquedas en archivos, como revisión de cintas de vídeo, como exámenes de documentos. Pero esto es sólo una metáfora: no sabemos sino que recordamos y olvidamos a un ritmo que no está completamente sujeto a nuestro control,

y que la memoria nos sitúa en el tiempo vivido del mismo modo que la percepción nos coloca en el espacio. Al recordar, el espíritu saca de sí mismo su propia historia, pone en la conciencia, siempre que pueda, aquello que nos interesa en el momento presente y, desde luego, en esta tarea juega un papel decisivo, pero que no conocemos bien, el cerebro humano. Aunque nada nos lleva a deducir que en el cerebro haya un archivo físico de recuerdos que la memoria consista en una especie de modificación de la estructura fina del cerebro, que guarde alguna clase de congruencia con la estructura del recuerdo mismo o de la experiencia que

lo origina.

Vayamos con el entendimiento, con la capacidad humana de habérmolas con el mundo pese a su enormidad, pese a su extra-ñeza. No tenemos una conciencia meramente pasiva que se limite a enseñarnos el mundo tal cual es ni, por descontento, tenemos una capacidad tan grande como pudiera ser necesaria. Nuestra visión de las cosas no se limita a recibir sino que ilumina, de algún modo, lo que se nos da, tanto al colocarlo en función de la experiencia anterior como al verlo desde, por así decir, una escala humana. El mundo en el que habitamos es pues relativo o, tal vez mejor, *perspectivo*. Estamos en una

escala de espacios y tiempos definida por una corporeidad, estamos en una determinada situación real en la que, de vez en cuando, percibimos, con asombro, nuestra propia sombra. Por lo demás, es claro que tenemos más capacidad de preguntar que de responder, y es claro también que de vez en cuando nos asaltan incómodas sospechas y embarazosas preguntas por el sentido último de cuanto acontece.

Nuestra conciencia de las cosas está humanizada pero, también, es capaz de ciertas formas de absoluto. El mundo de la lógica y el de la matemática, citados sólo a título de ejemplos más claros, no nos deja mentir sobre el particular. Que

la serie de los números primos sea infinita, por ejemplo, no es ninguna creencia que revele ningún rasgo cultural: es algo inexorablemente válido. Esta clase de capacidades del entendimiento nos hace preguntarnos por *las cosas mismas*, nos lleva a dar el *volatín inmortal* (por decirlo con la frase machadiana), nos conduce al intento de descorrer el *velo de Maya* para medirnos con lo real sin más. Excesiva pretensión, pero con fundamento legítimo, porque lo decisivo es que somos capaces de saber, capaces de la verdad, con todas las limitaciones que se quiera pero de modo radical. Esta capacidad nos parece una novedad

absoluta en la escala evolutiva convencional (aun cuando podemos admitir, por supuesto, que los animales tienen conciencia) y pone de manifiesto, inequívocamente, la existencia de un elemento irreductiblemente espiritual en la naturaleza de los seres vivos, sin olvidar las especulaciones de quienes, como Teilhard de Chardin y otros muchos, han sospechado siempre la existencia de alguna clase de conciencia en los seres de apariencia más humilde.

La capacidad humana de hacerse cargo de las cosas, de entender el mundo, de tener proyectos, de pensar, en suma, es lo que llamamos entendimiento. Pues bien, en la base misma de nuestra

capacidad de intelección hay un cierto tipo de *libertad*, de tal modo que sobre ella se puede formular un argumento a favor de la espiritualidad, del carácter esencialmente no material del trabajo de la mente humana: repasemos, en sus grandes líneas, esa forma de argumentación (que aunque expuesta en forma levemente distinta es, básicamente, la de Descartes).

Para empezar, el entendimiento es libre, como tal, respecto a los sucesos comunes de la naturaleza, es decir, no parece mediatizado por ninguna entidad, por ninguna clase de mecanismo capaz de determinarnos: el caso contrario supondría la destrucción de la fiabilidad

de nuestra capacidad de argumentar. Un razonamiento bastante claro, y que es la base intuitiva de otros bastante más sofisticados (véase González Quirós, J. L., 1994: 261 y ss.) muestra que concebir las cosas de este modo implica un absurdo. Si al admitir que, por volver al ejemplo anterior, "los números primos son infinitos" suponemos que ese acto pueda estar causado por algo distinto a la capacidad de entender, esa misma proposición, cuya verdad se deriva demostrativamente de la definición de tales números, entonces también podría darse el caso de que esas mismas causas capaces de determinar mi entendimiento me llevaran

a tomar por cierto que "los números primos no son infinitos" (que, como es obvio, es lo que podemos suponer si nadie nos ha explicado la prueba de Euclides), de modo tal que o bien admitimos que mi entendimiento es libre (no está determinado, por así decir, físicamente) o bien admitimos que no entiende por qué no es capaz de discernir a título propio lo verdadero de lo falso.

Naturalmente que el argumento no sirve para demostrar que siempre estamos en lo cierto, pero muestra que cuando efectivamente lo estamos (porque podemos estarlo en verdad y no sólo creerlo), lo hacemos libremente,

con la única *influencia* de la verdad misma de las cosas a la que, como tal, le somos completamente indiferentes. La capacidad humana de conocer la verdad (aun la más simple de las verdades) exige la previa libertad o indeterminación del entendimiento frente a cualquier cosa que no sea las mismas relaciones inteligibles que es capaz de reconocer el entendimiento. De manera que si, a este respecto, pretendemos que el cerebro es la clase de máquina que permite entender, en analogía gratuita y universalmente repetida con las máquinas que procesan datos, de tal modo que fuese su estructura o cualquiera de sus propiedades físicas o

formales quien determinase la aceptabilidad del argumento euclideo sobre los números primos, entonces tendríamos que admitir (el ejemplo es de Bertrand Rus-sell) que la verdad de que somos hombres y no huevos escalfados depende del hecho, humilde y meramente sociológico, de que los que creen ser hombres resultan ser mayoría (en la totalidad de las encuestas fiables) respecto a los que (no sé si más modestamente) se sienten huevos escalfados.

Partiendo de esta libertad del entendimiento pasamos a la libertad humana en general y a la cuestión de la voluntad. Las dificultades para asentir a

la impresión de que, en general, somos libres han provenído, sobre todo, de la creencia de que, puesto que somos un cuerpo y puesto que éste es una entidad física sometida a la causalidad de la naturaleza o a alguna clase de determinismo universal, la creencia en el libre arbitrio es solamente una poderosa ilusión.

Hoy que el determinismo puede ser visto, él sí, como una ilusión, como el espectro de una imposible inteligencia todopoderosa, hemos de rendir cuentas de la experiencia innegable e inmediata de una voluntad libre abriéndose paso a través de su presencia física en el mundo.

Son dos los modelos lógicos que se pueden sugerir para compatibilizar el orden causal del mundo macrofísico con la posibilidad de una acción espontánea y creativa, libre, en suma. Veá-moslos brevemente:

1. El modelo de mente como una especie de dispositivo capaz de controlar el cuerpo a través del cerebro.

2. El modelo aristotélico de mente como forma del cuerpo, como entidad capaz de soportar y controlar una determinada estructura biológica, pero sin reducirse a ella.

El primer tipo de modelo, de estirpe cartesiana, fue propuesto en primer lugar por A. S. Eddington, y ha sido

repetidamente defendido por sir John Eccles (1993). Esta clase de modelo ha permitido recientemente (Penrose, Chalmers) diversas especulaciones sobre la relevancia de la mecánica cuántica para la cuestión de la libertad y de la autonomía de la conciencia.

Tal vez el problema de fondo de este tipo de propuestas consiste en que, además de guiarse por la física que hoy sabemos (pero que no hemos aprendido, precisamente, tratando de entender a los seres vivos), es muy probable que postular un mecanismo especial para la acción de la mente sea meramente una consecuencia de nuestra ignorancia abismal en estas cuestiones. Sin

embargo, como es lógico, esta clase de especulaciones no perjudican a nadie y permiten afinar el conocimiento de los límites del saber, aunque están en contra de una convicción del gran Schrödinger (1985: 81),

la física cuántica nada tiene que ver con los problemas del libre albedrío.

Las respuestas del segundo tipo, que son, por así decir, aristotélicas, tienen un problema distinto: explicar cómo algo tan abstracto como una forma puede revestir la forma tan concreta que exhibe la propia mente consciente.

Es claro que no tenemos una teoría

coherente de la mente, pese a los esfuerzos realmente ímprobos de cientos de pensadores no siempre obtusos. Lo que a nosotros nos importa en este contexto es que no demos por supuesto que *sí* sabemos lo que *no* sabemos. La confusión de esos dos estados es siempre peligrosa, pero en esta cuestión puede llegar a ser deletérea.

Una buena parte de los intentos para salvar este abismo entre lo que sabemos y lo que no sabemos en esta cuestión son meras estrategias verbales. No hay inconveniente en escucharlas con tal de saber lo que meramente son. Así, si alguien se encuentra más comfortable pensando que, más que tener un cuerpo,

es un cuerpo, no hay problema en que profese esa doctrina tan atrevida. Es menester ser liberal en esta cuestión y admitir incluso los reparos de quienes no quieran hablar de conciencia por creer que ello favorece una determinada sustantivación que es, como mínimo, prematura. Es el caso, por ejemplo, de Marina quien, pese a admitir (al respecto de un determinado concepto psicológico) con una valentía que le honra que (1997: 39)

como ocurre con muchos conceptos de psicología cognitiva, no explica nada,

se muestra reticente a usar el término *conciencia* (en lo que se puede ver una influencia zubiriana) (1997: 34),

para no caer en el espejismo sustancialista, que nos hace concebir como cosa todo lo que nombramos con un sustantivo;

de manera que prefiere

no hablar de conciencia, sino de información en estado consciente.

No es fácil determinar la ganancia que comporta la preferencia de Marina, pero ya hemos quedado en que hay que ser amplio de miras en estas cuestiones

de política lingüística.

Lo que importa es subrayar qué es lo que no alcanzamos a entender con nuestros saberes en la mano y qué, sin embargo, nos parece un hecho fundamental. Así, tenemos una mente consciente, somos capaces de hacer proezas que cierto sentido común pretenderá prohibir pues, como decía bellamente Sherrington, al mover mi mano perturbo al Sol. No es extraño, por tanto, que las cuestiones de la naturaleza de la mente estén íntimamente imbricadas con la casi totalidad de las cuestiones metafísicas y, en particular, en las de tipo epistemológico ligadas al nacimiento de la ciencia moderna que ha

dado forma a los problemas que tenemos con la mente y la conciencia. Como puso de manifiesto Erwin Schrodinger (1969: 100 y ss.) "el mundo sin mí" y "mi mente" se componen con "materiales idénticos" (percepciones, imágenes, recuerdos, etc.) y, como es imposible emplearlos para edificar al tiempo dos edificios, el olvido de la mente es el precio que pagamos para construir ese mundo real del que estamos extrañamente ausentes. Es esta maniobra la que presta una última verosimilitud a la cerebrialización de la conciencia, puesto que cuando la reduzco a una propiedad interna inaccesible y misteriosa de un organismo que se

mueve en un mundo preexistente (olvidando su primariedad en el punto de partida) puedo sentir la tentación de identificarla con la *realidad material del* cerebro, siguiendo lo que a Gódel y a Wittgenstein (Wang, H., 1996: 161) les parecía un prejuicio de esta época.

Identificar la conciencia con el cerebro supone un atajo meta-físico hacia un mundo idealmente describable por la ciencia y del que han sido barridas las sombras de metafísicas del pasado. Pero esta identificación (sea el que sea su modo) aboca a dificultades que la hacen lógicamente inconsistente.

Sin duda que la conciencia está íntimamente relacionada con el cuerpo,

y ello da lugar a toda una serie de posibles preguntas de las que se han de ocupar desde los neurofisiólogos hasta los filósofos. Pero no hay base alguna para suponer, sobre la base del análisis de la conciencia, que la mente sea la misma *cosa* que el cerebro tal como ahora lo conocemos, dejando al margen la más que razonable sugerencia, hecha entre otros por Gödel (Wang, H., 1996: 162-164) de que no existen células nerviosas suficientes para realizar todas las operaciones observables en la mente. Éste es seguramente el sentido del *experimento mental*, habitualmente vituperado, de Wittgenstein cuando decía: si los apuntes que tomamos para

recordar un texto no lo reproducen, no son una traducción en otro simbolismo sino que permiten recordarlo; no habría que suponer que en el cerebro *sí* queda almacenado alguna clase de texto que *no* queda almacenado en los apuntes. Por cierto, que alguien tan poco inclinado a filosofías como Crick (1994: 257) hace notar que

no hay suficientes neuronas en el cerebro para codificar el número casi infinito de objetos concebibles (cursiva de Crick).

Una teoría de lo mental tiene que estar abierta a la experiencia, no puede

cerrarse con las categorías primitivas que se inspiran en la vida y en lenguaje ordinario, ni renunciar a que nuestra mente se considere como un ingrediente esencial de la realidad. Hay que abrirse a la invención de nuevas leyes de la física (Chalmers, D. J., 1996: 227), por cuanto *física*, repitámoslo una vez más, ha de ser el nombre que se dé al conocimiento de la naturaleza y no sólo a una serie de prejuicios ya viejos que impiden una consideración abierta de la realidad, por grande que haya sido su éxito práctico y tecnológico, por seductora que pueda resultar en su formulación. Ahora sabemos que hemos de ir más allá de los viejos conceptos de

materia, y de las analogías modernas con la información, de metáforas domésticas, en suma, porque el mundo se nos ha hecho más ancho y no tendríamos por qué querer que se nos haga cada vez más y más ajeno.

La *ciberfilosofía* pretende resolver estos enigmas negando su existencia, mientras que la tarea del pensador debiera ser, por el contrario, alegrarse de su existencia porque las dificultades son las únicas que nos garantizan no sólo avanzar sino que no nos hemos equivocado de mundo, aunque al reconocerlas nos veamos llevados a enredarnos en lo que Crick (1994: 15) quiere evitar,

las estupendas riñas callejeras a las que ha conducido

el intento de lograr una imagen coherente y útil de lo más especial y característico de nosotros mismos.

4.4. ¿Qué significa pensar?

Hay ciertas intrigantes cuestiones que acompañan al hombre desde tanto tiempo que suelen llamarse eternas. Lo que muchas de ellas tienen de desconcertante es el contraste entre la facilidad con que pueden ser formuladas -y entendidas incluso, y a veces sobre todo, por un niño- y la enorme dificultad para contestarlas de un modo mínimamente coherente. Un ejemplo especialmente obvio de ese tipo de preguntas es el siguiente: *¿Qué significa*

pensar?, esto es, preguntarse qué ocurre cuando pensamos, cómo usamos de nuestras capacidades mentales, qué hace exactamente el cerebro de cada cual, etc.

Dichas preguntas no sólo representan un caso particular del tipo de inquietudes que asaltan en momentos de turbación y perplejidad al ciudadano medio (y que se supone ocupan el tiempo de los filósofos), sino que tienen la peculiaridad de que se suscitan con cierta facilidad cuando tratamos de estar al día en los progresos de la Inteligencia artificial y materias conexas. En realidad, semejante cuestión es tanto una pregunta con pasado como una

interrogación que inevitablemente nos planteará el futuro.

Desde los tiempos de Leibniz -y desde los aún más lejanos del mallorquín Raimundo Lulio- los pensadores de orientación matemática han acariciado la idea de encontrar un *ars combinatoria* que pudiera resolver sus dudas y cavilaciones, un sistema que permitiera reducir la ignorancia mediante el cálculo. Como tal vez soñaba Leibniz, nadie es perfecto, toda verdad podría ser deducida y demostrada sin posibilidad de error ni de duda: la mente del hombre se vería así liberada de la servidumbre del error, de su unión a un cuerpo que, como ya

viera Descartes, era la auténtica causa de sus desvarios.

Una versión de esta clase de sueño es la convicción contemporánea de que se pueden construir máquinas que piensen, artefactos que pueden ser vistos como *mentes* al menos con tanta propiedad como las personas pueden serlo. La pregunta por el pensar se refiere entonces a la máquina. A. M. Turing, uno de los fundadores de la inteligencia artificial, analizó en un célebre artículo de 1950 cuáles habrían de ser los criterios que llevaran a decidir la respuesta válida a la pregunta de si una máquina puede pensar. El llamado *Test de Turing* es la concreción

práctica de dichos criterios: podremos decir que una máquina piensa cuando sea capaz de mantener una conversación con una persona, sin que ésta pueda descubrir que está hablando con una máquina.

El desarrollo de la inteligencia artificial no se ha orientado a fabricar sistemas capaces de superar el *Test de Turing*, entre otras razones porque, como en tantas ocasiones, los designios de la investigación tecnológica han sido más prácticos que filosóficos. Por lo demás, el test podría ser superado, en ciertas condiciones, por programas relativamente sencillos —por ejemplo, por aquellos que imitan la conversación

de algunos psicoterapeutas- y no podría ser ni siquiera planteado si existiéramos a la máquina algo más sustancial que un diálogo de compromiso.

La bibliografía sobre si las máquinas piensan es ingente y es de esperar que continuará creciendo. En realidad sobre esta cuestión de la mente gravita buena parte de la historia del pensamiento desde Parménides y Platón: no es extraño que muchos autores hayan sucumbido a las dificultades que plantea y la den por imposible. Tampoco debiera extrañarse nadie de que abunden las rectificaciones y los cambios de opinión. El filósofo Hilary Putnam, que ha dedicado al tema varias y valiosas

contribuciones, advierte en el prólogo de uno de sus libros (1988b) que va a criticar algunas opiniones corrientemente sostenidas, entre otros, por él mismo.

¿Puede pensar una máquina? La respuesta depende, entre otras cosas de qué entendamos por *pensar* y por *máquina*. Si partimos de un concepto de máquina tan amplio que el hombre pueda ser considerado como una *máquina*, entonces, evidentemente, hay máquinas que piensan. Si, por otro lado, llamamos *pensar* a manipular símbolos, entonces, hasta una calculadora de bolsillo es un notable caso de pensador. Las dificultades se presentan sólo cuando las

definiciones de los términos respectivos son más estrictas, cuando se acercan más a las intuiciones comunes que sobre ellas tenemos.

Los hombres, sin duda, piensan. Pero ¿piensan con sus mentes o con sus cerebros?, ¿pensar es una actividad que requiera instrumentos?, ¿se *piensa-con* o simplemente *se piensa*? Podríamos multiplicar los interrogantes sin ninguna dificultad pero, también, sin mucha ganancia, puesto que lo que realmente se discute es cuáles son las preguntas pertinentes y, sobre todo, si existen métodos capaces de alcanzar respuestas inequívocas, porque en la medida en que nos movamos en el plano puramente

filosófico las respuestas serán, inevitablemente, plurales por más que cada cual pretenda haber llegado más allá de una mera conjetura.

El primer problema que se ha de afrontar, y que muchas veces se olvida, es, por supuesto, el que plantea el pensamiento humano. Las doctrinas al respecto son el dualismo, que no está de moda (precisamente porque fue doctrina oficial en un pasado relativamente reciente), y el materialismo. Los dualistas mantienen que la mente humana es algo distinto del cerebro y que interactúa con él (en formas y modos difíciles, cuando menos, de precisar), y los materialistas opinan que mente y

cerebro son una y la misma cosa (con distintas apariencias debidas al modo de conocer e, incluso, a nuestro modo de hablar).

Los dualistas que no creen que el cerebro piense se sienten muy poco inclinados a conceder que las máquinas lo hagan. Los materialistas están, al respecto, más divididos: los que creen que lo que hace al cerebro pensar es su carácter biológico dudan de que una máquina no fisiológica pueda llegar a nada semejante. Los que creen que pensar es algo que los cerebros hacen, pero algo que también podrían hacer otras entidades, creen que las máquinas llegarán a pensar cuando sean

suficientemente complejas.

El segundo problema, que también se olvida en ocasiones, es, por descontado, mucho más peliagudo aún que el primero: ¿cómo sé yo que alguien piensa?, ¿cómo sé que hace o siente o *ve* aquello que yo hago, siento y *veo* cuando digo que pienso? Yo supongo que mis semejantes piensan porque hacen cosas análogas a las que yo hago cuando pienso; puesto que no tengo experiencia inmediata del pensamiento ajeno, o bien hago caso del *Test de Turinge*, identifico pensamiento con *conducta inteligente*, o bien separo una cosa de otra y entonces puedo llegar a suponer que tal vez hasta las piedras piensen.

¿Qué clase de conciencia tienen los animales?, ¿cómo es ser un murciélago?, son algunas de las preguntas que la dificultad que puede llevar al solipsismo obliga a plantear. Así pues, careciendo de criterios para decidir, a partir de la experiencia, si algún sujeto piensa o no ¿qué decir acerca de si piensan o no las máquinas?

Un tercer problema, siempre presente, es el de la relación entre conciencia y pensamiento o, dicho de otro modo, el de la relación entre la conciencia y el argumento de un pensamiento en tanto puede ser objetivado (escrito, comunicado, procesado por una máquina, etc.), sobre

todo desde que es universalmente admitido que la identificación cartesiana de mente y conciencia no es procedente.

Una última dificultad es la planteada por la relación entre el ser consciente y su constitución propia en cuanto parte de un mundo o en cuanto presente, como tal, ante otros seres conscientes (que observan no la inaccesible conciencia, sino la inmediata corporalidad), lo que se conoce propiamente como *problema mente-cuerpo*.

Las distintas doctrinas sobre el pensamiento abordan los problemas anteriores (y una gran variedad de cuestiones derivadas) con diversas estrategias. Dicho de una manera breve,

con el riesgo que ello conlleva, se puede afirmar que tales estrategias dependen, en último término, de la preferencia por alguno de los siguientes argumentos, de su jerarquía y de la interpretación que de ellos se haga:

a) Considerar o no la conciencia como una propiedad natural que la evolución ha ido perfeccionando en la escala animal asociándola a la complejidad y sofisticación del cerebro. Para unos la conciencia debe ser reservada a los seres vivos, mientras que para otros no cabe la excepción biológica y se debe considerar la conciencia como una especie de emergencia funcional que aparece

siempre que la sofisticación tecnológica es suficiente.

b) La conciencia en tanto posee propiedades intencionales (esto es, se refiere a objetos que parecen independientes de ella) puede considerarse (o no) irreductible al tipo de propiedades comunes a los objetos físicos en cualquier forma que éstos se le presenten.

c) La conciencia es libre y autónoma respecto a las verdades que puede descubrir en el mundo de los objetos que conoce o, por el contrario, la conciencia es completamente irrelevante en los análisis lógicos, psicológicos y epistemológicos.

d) La conciencia es el resultado de la interacción entre ciertas formas de realidad cuyo estudio corresponde por un lado a la física y la fisiología (relación mundo-cerebro) y por otro a la lógica y la psicología (relación entre subsistemas cerebrales y núcleos de conceptos y perceptos) o, por el contrario, la conciencia no aparecerá jamás como algo relevante siempre que se parta de esos supuestos.

Aceptar o rechazar estos argumentos, en las distintas formas en que puede hacerse, da lugar a todo el surtido de teorías de la mente con alguna vigencia y determinará también la respuesta a la cuestión sobre

pensamiento y máquinas.

Buena parte de los filósofos profesionales practica hoy una pudibunda ascética que les impide afrontar las viejas cuestiones en todo su selvático esplendor. Parece que el miedo a equivocarse inhibe la audacia intelectual hasta la más tautológica esterilidad: uno de los más temibles síndromes de esta curiosa dolencia es el *rechazo del dualismo* que se lleva a cabo en función de una apuesta que a veces recuerda la audacia de los alquimistas, la convicción de que la realidad es simple, la apuesta por que la realidad no contiene elementos contrapuestos.

¿En qué se apoya tan notable proposición que es la verdadera fuente de cualquier materialismo? A nuestro entender se apoya, precisamente, en algo que ella pretende negar, en la unicidad de la conciencia, en el hecho de que ante nosotros el mundo aparece como un sistema en el que nosotros mismos estamos inmersos, en la inseparable unidad que hay entre nosotros y el mundo. Pero negar la diversidad, como hace la *ciberfilosofía*, tan sólo porque intuimos alguna clase de unidad es dar una respuesta excesivamente pronta.

Para saber más es necesario pensar más, es necesario recordar que la realidad, más que de información parece

estar hecha de misterios, como dice Shallis (1986: 12). Para pensar necesitamos sobreponernos a la magia de los signos que, como en alguno de sus análisis sensatos ha mostrado Baudrillard (Rheingold, H., 1996: 374), entran en una dinámica en que pierden su sentido: primero nos señalan la realidad, luego la ocultan y por último sirven para negarla. Este proceso es estrictamente simétrico al empeño, fruto del narcisismo tecnológico (Shallis, M., 1986: 107), de redefinir al hombre en función de las máquinas (Shallis, M., 1986: 15), es consecuencia de la derrota ante el poder descontrolado de los signos, de una renuncia a pensar. Es

bueno, por tanto, recordar que la realidad es más incómoda que los signos, pero más interesante, puesto que, como gustaba decir Haldane, el universo no sólo es más raro de lo que imaginamos, sino más raro de lo que podemos imaginar.

Pensar es también atenerse a un canon de las opiniones porque pensamos que ellas han de atenerse al canon supremo de la realidad, es someterse tanto como se pueda a un empeño de objetividad, a una apuesta por las razones que siempre pueden distinguirse de la propaganda y de la retórica. Quienquiera que necesite una demostración de lo que es pensar y esté

dispuesto a dejarse convencer de que es algo más que manejar símbolos puede dar un ligero paseo por alguno de los cuadernos de Wittgenstein, por ejemplo. Allí encontramos al pensamiento en su estado más desnudo, asistimos a un esfuerzo denodado por desvestirse del tópico, por caminar del error a la verdad (1997: 144). El estilo de Wittgenstein, que no debiera ser muy imitado, sirve aquí como muestra, no como modelo; de sus opiniones, como de las de cualquiera, cabe discrepar, lo que no cabe hacer es confundir el esfuerzo del pensador con el automatismo de un programa por más que aquél pudiera ser imitado

(caricaturizado, habría que decir), como tampoco cabe la magia meramente verbal de considerar resueltas las viejas cuestiones cuando se manejan términos biensonantes a la mentalidad contemporánea (como *información consciente* en vez de *conciencia*, por ejemplo).

La *ciberfilosofía* no es un modelo de pensamiento libre y crítico, sino de lo contrario, de una ideología cerrada y dogmática, de un conjunto de proposiciones que se proponen a sí mismas como algo definitivo y completo. En la *ciberfilosofía* nada es falsable porque no tiene ningún interés en ser verdadero: es un ejemplo

particularmente perfecto de confusión, de clausura intencional, de solip-sismo cultural. Frente a ese conjunto de filosofemas que se presenta como la plasmación de la más alta verdad tecnológica, de la madurez definitiva del espíritu humano que se asienta en su capacidad de manipular signos, debemos recuperar la capacidad de sospechar. Descartes, como sugiere Queau (1995: 101), podrá de nuevo ser nuestro maestro en ese mundo virtual que algunos tienen todo el interés en confundir con el único mundo verdadero.

Hace falta, pues, pensar, tener ideas, además de información (Roszak, Th.,

1988: 113), dejar de definir la inteligencia como hace M. Boden (1984) en términos de manipulación de símbolos, aunque eso nos deje la amarga sensación de que no sabemos muy bien lo que es el entendimiento. Hace falta, además, pensar la tecnología, dejar de verla como un puro instrumento porque, en verdad, detrás de cada tecnología hay, al menos, una idea, un pensamiento sobre la realidad que cuando no es pensado nos conduce irremisiblemente o a una idolatría o a un rechazo instintivo.

Más allá, pues, de la magia y de los antihumanismos o las tec-nofobias hay que pensar la tecnología, verla en su completa realidad como lo que es, como

un hallazgo humano, pero también, como un hallazgo en la realidad, como un paso más en el camino hacia una conciencia más plena en la que no debería pasar más que, sin exagerar en todo caso nuestra importancia, nos olvidemos de nosotros mismos.

Una cultura de lo irreal

*Hasta ahora las masas han ido
siempre tras el hechizo*

Karl Jaspers

Como consecuencia del desarrollo de las tecnologías de la información y de las comunicaciones, vivimos, obviamente, en la sociedad de la información, y si queremos pensar a título propio y con alguna claridad nos encontramos con dos dificultades de

bulto: la insólita magnitud de los datos que poseemos y la enorme confusión que hemos de afrontar para abrirnos paso entre ellos cuando queramos marchar hacia algo que sea, como normalmente se debiera pretender, algo más que un refrito mal condimentado e indigesto.

Lo que hemos llamado *ciberfilosofía* pretende ser un sumario metafísico de lo que nosotros mismos significamos en este océano de información que se multiplica de modo vertiginoso. Es una mala filosofía, una última consecuencia de la opción por la simplicidad y el mecanicismo que se convirtió en nuestra precepto-ra intelectual desde los orígenes de la modernidad. Sólo con un

gran esfuerzo se puede uno desprender de esta recomendación que convierte la búsqueda de la claridad en una condena al abandono del asombro y la ingenuidad que siempre ha sido el motor del pensamiento libre.

Incluso al margen de esa caricatura que es la *ciberfilosofía*, una cierta propensión a sobrevalorar la importancia de la información es consecuencia casi inevitable de la forma en la que se ha desenvuelto el desarrollo intelectual y tecnológico: en su virtud hemos llegado no sólo a exagerar lo que puede significar la información sino que hemos llegado a idolatrarla. Una intuición confusa hace suponer que esta

nueva categoría de la realidad nos proporciona alguna clase de síntesis entre las dos grandes categorías metafísicas -materia y espíritu- que nos acongojan con sus dificultades para alcanzar una visión unitaria de las cosas. Así, hasta un espiritualista tan acreditado como Jean Guilton (1992: 88, 108) cree ver en la información la síntesis superadora que le permite sustentar la creencia que siempre ha sostenido de la supremacía del espíritu sobre la materia.

Desde luego la distancia entre la noción de información y la de conciencia es menor que la existente entre las de espíritu y materia. Pero, mas

allá de las especulaciones sugeridas por el carácter contraintuitivo de la mecánica cuántica, una cierta sobriedad debería evitar las síntesis precipitadas, porque, en el fondo, como en su momento subrayó Smullyan (1989: 197), nada hay más ajeno a algo tan concreto como es la conciencia de cada cual, por difícil que nos resulte su intelección, que algo tan abstracto como es la información.

Todas las dificultades que experimentamos para obtener una imagen coherente de la realidad se convierten en invitaciones a abandonar el proyecto y, en su virtud, tendemos a refugiarnos en el plano que nos es más

cercano, en el de la información que efectivamente poseemos sin que parezca importar mucho ni poco el que de ese modo la realidad se nos escapa.

Vivimos en una sociedad que, como hizo notar Ortega, se paralizaría de un modo catastrófico a nada que hubiese alguna clase de desabastecimiento en las tradiciones de los muchos y variados saberes que nos son absolutamente precisos para que el tinglado se ponga en marcha cada mañana: no se trata, desde luego, de una amenaza baladí. Hasta ahora hemos sabido aguantar el tipo y, más o menos, el agua sigue saliendo cuando abrimos el grifo. Nuestras sociedades son también, sin

embargo, un caldo de cultivo ideal de las formas más alambicadas de lo que se viene llamando la desinformación. Esta ambivalencia es sin duda una más de las formas de ambigüedad que siempre traen consigo los cambios, que están indisociablemente adscritas a lo que se llama progreso.

Desde muchos puntos de vista el aspecto más llamativo de esta situación es el que se refiere a la pérdida por progresiva depauperación de aquella clase de valores metafísicos y morales en los que se ha fundado el progreso material y social de Occidente. La meditación en torno a la posmodernidad puede verse, en efecto, como un

expediente tranquilizador respecto a temores fundados en constataciones de este tipo, tratamiento que se funda en último término en dos circunstancias muy poderosas: por un lado el optimismo que nos permite la abundancia de soluciones prácticas, pero también, en segundo lugar, el que hemos llegado a acostumbrarnos con enorme parsimonia a una cultura de la irrealidad, a una situación en la que las referencias y los fundamentos parecen importar muy poco.

Respecto a lo primero, no estará de más que nos paremos a pensar que si, como dice Mumford (1971: 457), nuestra pericia tecnológica nos ha

acostumbrado a la idea de que nada es imposible, esa esperanza no es por sí misma capaz de suministrar garantías suficientes de que el retroceso y el cataclismo vayan a continuar siendo una eventualidad desdeñable.

En lo que se refiere a lo segundo, aunque aceptemos de algún modo la explicación de Roland Barthes, que es, a título propio, uno de los héroes culturales de esta nueva situación, según la cual la realidad es el producto de un mito, no deberíamos olvidar cómo la educación en los mitos no sería capaz de mantener en pie ni la bonanza ni la abundancia que nos permiten ser tan sofisticados. Confortados con

explicaciones de porte barthesiano nos abandonamos más o menos alegremente a la cultura de la irrealidad que supone nuestra afición a la imagen y al espectáculo; poseídos del *ethos* democrático convalidamos socialmente la ignorancia como una forma del derecho a la opinión y, urgidos por la necesidad de sorprender, los intelectuales se dejan arrastrar con facilidad al olvido de que su trabajo tiene sentido, tan sólo, si se supone que serían capaces de callar si no tuvieran nada que decir.

5.1. La sociedad del espectáculo

Las sociedades occidentales contemporáneas han sido caracterizadas de muchas maneras. Que esta necesidad de caracterización exista es, ciertamente, una consecuencia de su complejidad, pero también de la permanente crisis de identidad en que parecen situarse las sociedades democráticas en la era posindustrial. Lo que a nosotros nos interesa ahora es un análisis de cómo las tecnologías digitales pueden alterar o potenciar los

rasgos que definen la autoimagen de esta sociedad en tanto sociedad del conocimiento, según la terminología que popularizó Daniel Bell (véase Lamo de Espinosa, E., 1996: 130 y nota), afectando también a lo que, en cierto modo, se puede considerar el reverso irónico de esta caracterización: la condición de estas sociedades como sociedades de la imagen o del espectáculo.

Se ha llamado sociedad del conocimiento a aquella que depende de las tecnologías necesarias para un manejo masivo de datos, habiéndose considerado, de modo característico, que una sociedad en que la información

es abundante y se mueve a buen ritmo es necesariamente una sociedad ilustrada. La supuesta identificación de información y conocimiento y la sustantivación de ese conocimiento como variable decisiva, oculta hasta qué punto tal conocimiento puede ser compatible con un cierto grado de inconsciencia que no reflejaría un dominio del saber sino, más bien, una forma precisa y curiosa de ignorancia.

Frente a esas supuestas pretensiones de ilustración contrasta lo que podemos llamar, con la denominación que propuso Guy Debord, *sociedad del espectáculo*, aquella forma de vida social en que se ha hecho general la

renuncia al valor objetivo del conocimiento, al perder todos sus actores cualquier forma de interés por la verdad misma. Lo que cuenta en esas sociedades es lo que puede *contarse*, medirse y pesarse, la información en un sentido masivo que acaba potenciando hasta el infinito el valor de la imagen en cualquiera de los sentidos del término. Esta imagen es, por un lado, lo contrario de la realidad de las cosas, en la medida en que ésta puede consistir en lo que no comparece, en lo que no resulta efectivo y admisible en la comunicación de masas, pero, por otro lado, la imagen de las cosas termina por ser su realidad más eficaz, el verdadero valor que

adquieren en la circulación de esa peculiar forma de conocimiento que caracteriza la dinámica cultural de estas sociedades. La sociedad del espectáculo obliga a que las políticas se formulen mediante retóricas vacuas que contraponen el futuro y el pasado sin precisar planes, costos ni alternativas. Constituye un mundo en que la fama es la única fuente de prestigio y el dinero el único símbolo universalmente respetable y efectivamente respetado: una sociedad y un mundo tan irracional como el que vivimos.

Los riesgos para la razón nunca derivan exclusivamente de sus frutos (aunque, como dijera Chesterton, existe

un tipo de locura que es la de quien sólo se fía de la razón) sino de posiciones y opciones del espíritu que lo alejan del ámbito en que la razón puede hacer progresos. En particular, es muy importante caer en la cuenta de las formas en que el espectáculo ha primado sobre el conocimiento, en que el poder se ha impuesto al saber, en que la necesidad ocupa el lugar de la sabiduría.

Las formas en que la sociedad del espectáculo condiciona y determina el destino del saber son muy amplias y, pese a las advertencias de unos y otros, no están plenamente catalogadas. Además esta batalla contra el desatino no es de las que puedan darse de una

sola vez: no es fácil que exista el Pasteur que acabe con la tontería organizada, entre otras cosas porque los cultivadores espontáneos de la tontería son legión. No se puede asegurar que el aumento de la información e incluso el del conocimiento en distintas áreas sea incompatible con el florecimiento de la neo-ignorancia masiva.

Al menos desde los griegos, el término *razón* y sus derivados han venido formando parte de la definición del hombre, de la descripción del mundo que construye y en el que habita y de un ideal de vida excelente. ¿Qué significa vivir según la razón?: una de las muchas maneras posibles de vivir la vida

humana, justamente aquella que opta por afirmar que la vida tiene una dimensión intelectual y moral, que no cabe vivir de acuerdo tan sólo con la tradición (con lo no explícito) y con la convención (con lo meramente establecido). Vivir conforme a la razón es una manera de vivir y pensar que implica un aprecio de la pluralidad que no es incompatible con la aspiración a la excelencia y al acuerdo en las cuestiones en que sea conveniente y hacedero.

La razón lleva al entendimiento, al encuentro de unos hombres con otros en tanto que tales, como iguales, como comunes poseedores de algo universal que habita en nosotros. La razón es algo

más que lenguaje, cálculo y código: un proyecto, un sistema de valores, una manera de entender al hombre que avanza, pero que igualmente puede detenerse y retroceder. El registro de esos movimientos de la razón es lo que llamamos la historia del espíritu humano, la gesta de nuestros avances y el drama de tantos errores y caminos cerrados.

A lo largo de su vida, la razón se objetiva y asume diversas formulaciones en función de una serie de reinos o categorías de la realidad. En una de sus funciones más decisivas, la razón se encarna en un discurso que comparte la mayoría de una sociedad, se estructura

de un modo que es, casi por definición, histórico y cambiante; es lo que entendemos por *espíritu del tiempo*, por *mentalidad* o por *cultura* de un determinado grupo humano y, en último término incluso, lo que ahora llamamos la *opinión pública*, la *cultura de masas*, el conjunto de valores y creencias que comparte de forma fundamentalmente acrítica una sociedad determinada.

Es evidente la importancia práctica y la relevancia intelectual de este aspecto de la razón, de la información y la opinión en cuanto constituyen, como mínimo, la *piel de las cosas*, su modo de ser pensadas y aceptadas, su sustancia efectiva a los efectos de un gran número

de instancias y consideraciones. Pues bien, la forma que adquiere este *momento* de la razón en la sociedad del espectáculo es lo que llamamos *razón periódica* (véase González Quirós, J. L., 1992): la razón congruente con la estructura, la intención y el significado de las creencias características de esta época de tecnología e información masiva, cuyas categorías acaban condicionando por completo los pensamientos y las expectativas del hombre común; una razón que emerge en medio del exceso de información y que parece no depender de otro sustento que de la perpetua novedad, cuyo ritmo acaba siendo el instante, de los medios

de comunicación.

Si otras formas de la razón han sido objeto de sospecha, bien por resaltar su condición ideológica (por ejemplo, Marcuse, H., 1981: 257, tratando de explicar a Marx: "La existencia del proletariado contradice la supuesta realidad de la razón"), bien por poner de manifiesto cualquier otra clase de limitaciones en orden a entender la vida, la historia o cualquier género distinto de realidad, es aún más evidente la necesidad de poner en cuarentena esta especie de razón. No hacerlo equivale a renunciar a la razón como ideal, a abandonar la persecución de aquellas formas de catego-rizar la realidad

capaces de *liberarnos de la tiranía que supone la absolutización de las exigencias de la tecnología y del negocio de la información, de las industrias de la conciencia*, cuando sin otra razón que su propia dinámica e interés deciden el destino del mundo.

Para que la sociedad del espectáculo llegase a existir se necesitaba, previamente, un fuerte desarrollo de las tecnologías de la comunicación, que permitiera ir creando una masa de información abrumadora, inasimilable para cualquiera. Su aparición como fenómeno significativo puede datarse, por tanto, en torno a los comienzos de este siglo, cuando se dispuso de unos

canales de comunicación que necesitaban alimentarse de noticias y comentarios, de opinión, a un ritmo insostenible para que lo cubriesen quienes tenían algo que decir y estuvieran en condiciones de hacerlo adecuadamente; además el que esa información se vendiera como *novedad* (lo cual es estrictamente distinto a exponer algo como *lo que ya se sabe*, que es el menester del sistema educativo y del de la ciencia en cuanto base de apoyo al saber que se busca), hizo completamente inevitable el crecimiento de la masa de información disponible, de forma tal que ni se atenía ni se podía atener a las restricciones exigibles a los

libros y a las publicaciones científicas, a los mandatos de la lógica y de una mínima ética del saber y la opinión.

En tanto que deformación de la racionalidad ideal, la *razón periódica* consiste esencialmente en la aceptación rendida de la bondad y la inevitabilidad de este estado de confusión, en la validación intelectual del género de discursos que se asientan en el universo periódico como consecuencia inevitable de las deficiencias con que se constituye éste.

Esta forma tan pobre de racionalidad surge en el momento en que, lejos de procurar una claridad de conciencia, nos contentamos con variar su contenido al

ritmo de la novedad imperante, y se consagra cuando se espera todo de un progreso que no se busca sino que, al parecer, viene por sí mismo de la mano de fuerzas que se consideran benefactoras precisamente porque no tienen alternativa viable. Por curioso que pueda parecer esta clase de razón - conformista, acrítica y bastante ramplona- no sólo ha obtenido un éxito de público sino que ha terminado por ser el objeto de una apología selecta.

Es posible que el mundo de la información haya de ser necesariamente un mundo ambiguo, un orbe de mensajes que, al dirigirse a todos y a ninguno, haya de hablar un lenguaje tan pobre

corno una pobre versión del *esperanto*. En efecto, si no es así de modo necesario, parece serlo. Pero nada nos obliga -sino es la insistencia en una opción miope y gris como la de la razón periódica- a considerar que la novedad pueda más que la verdad, que la fama equivalga al prestigio, que la racionalidad sea la conveniencia o el discurso forzado por mayorías logradas mediante la manipulación y el disparate, más allá de cualquier análisis y de cualquier diálogo racional.

Para quienes crean en el saber, en la razón, interrogarse por la calidad de la imagen que nos procura la razón periódica es una necesidad apremiante.

Las preguntas de este porte no son, de ningún modo, rigurosamente nuevas: de una u otra forma estas cuestiones han estado presentes desde que a los griegos les dio por comenzar con las dudas sobre lo que se contaba, puesto que la vida de la razón es imposible sin la crítica, si se renuncia a descubrir lo que está oculto y, más aún, lo que se nos quiere ocultar. La novedad de la pregunta actual responde más bien, si bien se mira, a una doble circunstancia: la extraordinaria extensión, el insólito espesor de lo periódico (con el ruido y la confusión que conlleva), de una parte, y, de otra, a la aparición de apologías de la galaxia mediática que se fundan en

supuestos de una índole tal que resulta tan nueva como inquietante. Como veremos más adelante, la consagración del desorden intelectual que requiere y supone la razón periódica ha encontrado una recepción amigable en las proclamas de ciertos pensadores.

La racionalidad periódica se establece e impone a través de las estrategias y pautas de comunicación que consagran el universo periódico como marco de referencia privilegiado. Éstas son peligrosas y confusionarias en sí mismas, pero resultan funestas cuando afectan al universo de nociones en que descansa el conocimiento objetivo. Veremos el asunto un poco más de

cerca:

1. Hay que destacar, en primer lugar, la preeminencia que tiene el universo periódico sobre los modos clásicos de socialización: el más tradicional de la familia, transmisor de creencias, religión y valores, y el moderno sistema educativo, orientado, en principio, a la tematización de los hechos, a la incorporación a la ciencia, a ir hablando de lo que no saben a quienes ya saben algo, es decir, lo contrario de lo que, según frase atribuida a Chester-ton, es el periodismo: decir que Lord Jones ha muerto a gente que no sabía que Lord Jones estaba vivo. Si nos tomamos esta distinción en serio, es evidente que la

introducción del periódico en la escuela, que algunos propugnan con un desinterés digno de toda sospecha, no puede mover sino a rechifla, como ya lo hizo notar Karl Kraus (1990: 83 y ss.) nada menos que en 1912.

2. La preeminencia del universo periódico es, a la vez, cuantitativa y cualitativa: no sólo hay información abundante sino un auténtico troquelado de nuestra identidad; porque, en efecto, la prensa, la radio, la música, el cine y la televisión conforman hoy la conciencia colectiva de un modo mucho más poderoso que cualquier otra clase de práctica. Valga como ejemplo la reflexión de una feminista inteligente:

entre varios miles de millones de mujeres, sólo algo más de media docena son *top-models* pero se ha asumido absurdamente el mandato de que todas deben ser como ellas.

El proceso por el cual se imponen las determinaciones comunes no es, en sí mismo, racional; se apoya en una deformación de la capacidad de estimar del sujeto contemporáneo, que sólo una educación muy exigente y una disposición de espíritu poco común aciertan a neutralizar, en la confusión entre lo que se repite y lo verdadero, en la confianza instintiva del hombre hacia la imagen y la palabra; pero se funda también en la necesidad de adaptarse a

las mayorías que todos experimentamos de uno u otro modo, en la dificultad de sostener una constante actitud crítica frente a los mensajes.

El vasallaje a la razón periódica se rinde desde el punto en que se convierte en virtud lo que no es sino una serie bien conocida de limitaciones, en el momento en que reconocemos en la mayoría no sólo la fuerza, sino la posesión de la verdad. Como dice Horkheimer (1969: 37),

a los ojos del hombre medio el principio de mayoría constituye no sólo un sustituto de la razón objetiva sino hasta un progreso frente a ella,

de modo que es muy fácil que se instale en los sujetos una especie de *síndrome de Estocolmo* de la vulgaridad, amén de una desconfianza instintiva frente a quienes, a su patecer, discrepan del canon común porque piensan demasiado, hacia los que, como se dice en el universo orwelliano, no siempre "gritan con los demás". Esta uniformización universal de valores, creencias y costumbres que impone la razón periódica es claro que no se debe, sin más, a las fuerzas de la comunicación, pero sin ellas hubiera sido imposible.

3. El sistema de comunicación funciona realmente de un modo muy

peculiar: para empezar, de forma literalmente inagotable; cada día, cada minuto y cada segundo estamos siendo *actualizados* por alguno de sus numerosos canales; ello crea una singular adición a la que no se ha puesto nombre: la imagen habitual de las películas americanas nos muestra una televisión siempre encendida (aunque parezca que nadie la está atendiendo) y la industria nos proporciona cada día inverosímiles receptores que nos pueden acompañar hasta en el confesionario.

Tanto servicio tiene, lógicamente, un precio que se paga conforme a las exigentes reglas establecidas.

Probablemente nunca nada

revolucionó tanto la vida cotidiana desde la invención del reloj de pulsera: éste nos dio un tiempo individual y presuroso, rompió el ritmo natural de los días y nos obligó a obedecerle. La sumisión a la dictadura de la novedad nos priva de algo aún más precioso: sustituye la posibilidad de una mirada original por un mensaje que, de uno u otro modo, nos obliga a una pasividad paradójica porque aparenta casi siempre lo contrario, hace creer en el mito del hombre informado, independiente, crítico, que no se deja embaucar por las supuestas mentiras tradicionales cuando, en realidad, está completamente absorto y colonizado por las noticias del día. No

es fácil combatir esta dependencia porque apenas hay recursos operativos en una situación en que los mismos intelectuales han de amoldarse a la pauta que imponen los medios, si es que quieren, sobre todo cuando viven de ello, garantizar de uno u otro modo una audiencia general supuestamente sensible a su discurso. Si, por ejemplo, los periódicos se embarcan en batallas que implican equívocos, lo que por lo menos no es imposible, será necio esperar que nadie los deshaga a través de los medios que los propagan: quien quiera aparecer en ellos ha de doblar la vara de la justicia no por el peso de la misericordia, sino por el de una dádiva

que se traduce en incómodas renunciaciones.

La posibilidad de que quienes entienden realmente de algo puedan iluminar a los que hablan de oídas está severamente en entredicho. Ello conlleva, con alguna frecuencia, ciertas formas de prevaricación intelectual: como ha escrito Revel (1989: 331) con su habitual trazo fuerte:

En el seno de la multitud una creencia se extiende no por persuasión, sino por contagio. La misión de los intelectuales sería, teóricamente, aminorar esos mecanismos irracionales: en la práctica, los aceleran.

Al no poder actuar directamente contra las tonterías que deparan los medios en que colaboran, los intelectuales deben mirar a otra parte y colaborar, o abstenerse de aliviarnos con su presencia. Esta falta de contraste fortalece la credulidad forzada en un mundo en el que la desconfianza y la mordacidad han perdido completamente el norte, porque se ha impedido la costumbre de dudar, acostumbrados, como estamos, a unas *verdades* que se imponen con tanta rotundidad, insistencia y desinterés aparente.

4. La razón periódica no es dialógica, funciona exclusivamente en una de las direcciones del esquema

emisor-receptor, únicamente desde la actividad de los medios a la pasividad del lector-oyente-espectador. Todas las proclamas de interactividad que últimamente tanto se prodigan son monsergas: estrategias para acentuar el condicionamiento y la dependencia del consumidor. Piénsese, por ejemplo, el ridículo espacio que los medios reservan para las *cartas al director*, tantas veces destinadas únicamente a enjabonar la vanidad del que escribe cuando halaga y confirma el mensaje que interesa al medio.

Los dictados de la racionalidad periódica, son tan incontestables como parecen serlo las mismas noticias

porque, del mismo modo que el emisor no se nutre sino indirectamente de lo que al receptor pueda parecerle, la racionalidad periódica se establece como una suerte de mensaje que sobrenada a la comunicación misma, como un pretendido autorretrato de las cosas que se presenta como algo completamente inobjetable. Sucede que, como ha subrayado Guy Debord (1992: 27, 69), la carencia de una réplica ha dado a lo falso una nueva fuerza porque se despliega en un *mundo-espectáculo* en el que la verificación de lo que supuestamente acontece y se manifiesta carece de sentido.

La absoluta falta de equilibrio entre

las capacidades de quienes emiten y quienes reciben hace que, casi en principio, la posibilidad de interpelar y de someter a análisis lo que se dice se haya convertido en algo completamente utópico. Es verdad que el sistema funciona sobre la presunción del no engaño, pero además de que esa presunción debe ser revisada continuamente y sin ingenuidad en tantos casos, hay que tener en cuenta que la sinceridad no ha garantizado nunca la lucidez, porque no basta la voluntad de no engañar para dar a saber algo interesante y verdadero.

El universo de la razón periódica se caracteriza por la ocultación sistemática

de la referencia, de la ultimidad, por establecer una esfera propia de intimidad y una dinámica interna que le permite prescindir de los sistemas que pudieran servir para hacer efectiva su subordinación lógica a lo real. En general, puede decirse que un desmentido es un suceso extremadamente improbable, tal vez porque, casi imposible las más de las veces, acabamos siempre por considerar que se tratará de un ejercicio inútil. Wittgenstein parodió en cierta ocasión los procesos de verificación, imaginando a un sujeto que para asegurar algo que ha leído en el periódico sale a la calle a comprar

ejemplares del mismo diario. Dada la informe uniformidad del mensaje, el precavido sujeto imaginario del filósofo vienes podría haber generalizado la experiencia con cualquier otro medio.

La ironía del filósofo apunta a algo más, porque para asegurarse una mínima cercanía a la verdad no basta con leer el periódico del día. Lo que evita esa precaución de la inteligencia es el troquelado de una pasividad en virtud de la cual se acaba confundiendo la verdad con el soporte que es tan sólo el portador de signos impresos.

5. No es ninguna novedad apuntar que, como le dijo Burckhardt a Nietzsche (Davis, Ph. y Hersh, R., 1981:

xvii), ésta habría de ser la época de la supersimplificación. En esto somos herederos de una tradición que se remonta a Descartes: como recuerda Jorge Wagensberg (1985: 11), desde hace más de tres siglos de ciencia ha cambiado todo, excepto el amor por lo simple. Con tan ilustre antecedente no es cosa de pedir a los periodistas que se pongan a reconquistar la complejidad efectiva del mundo. Sin embargo, la simplificación del periódico, que como dice Wiener (1969: 122), consiste en el arte de decir cada vez menos cosas a un número creciente de personas, es de un género distinto y, si cabe, aún más peligroso, porque es una transformación

de algo de lo que se borran los orígenes, de algo que acabará no sabiéndose si existió o no: es información sobre información tras de la cual no queda nada.

Desdeñada la estructura de lo real, lo periódico puede imponer sus propias categorías sin que resulten ni adecuadas ni impropias: es el orto de un mundo nuevo que se regirá por sus propias leyes.

6. La principal forma de ser de lo que habita este nuevo universo es la notoriedad, una condición que se crea y se atribuye, pero que nunca se reconoce como una cualidad previa a la acción narrativa y dispersadora de los medios,

pues quien no está en ellos no existe. La notoriedad así establecida se muestra con la ingenuidad de lo natural y está llena de invitaciones a reconocer lo *obvio*: oculta el espesor de lo que relata y lo sustituye por más de lo mismo. Es necesario subrayar, sin embargo, que si bien la notoriedad implica el olvido, el no hablar de lo que ya se ha dicho, la obsolescencia que es propia del periódico del día es un requisito de la industria de la información, y tal vez una necesidad política, pero no un imperativo del saber. Desde este último punto de vista tanto daría, en muchas ocasiones, leer un periódico de meses o de años atrás. Como remedio a la

limitación que implica la regla de la notoriedad cuando se extralimita a otros campos, se ha sugerido que la abundancia de información hace posible una libertad absoluta, puesto que la avidez de las audiencias posibilita cualquier publicación, y la existencia de memorias y bancos de datos con libre acceso (como sugiere Lyotard, J. F., 1984: 119) garantiza siempre su posible recuperación; sin embargo, como ha escrito Patxi Lanceros (1990: 152),

Soñar con la democratización de los saberes sobre el fondo de las redes de información tiene un cierto parecido con el sueño de la distribución

equitativa de la riqueza sobre la base del incremento productivo,

es decir, es una forma de confundir los argumentos, muy típica de la cultura que glorifica la capacidad de los canales y la ubicuidad de los medios, argumento concienzudamente explotado para vender el *ciberespacio* como una utopía de la libertad cuando, por lo pronto, no es sino una concreción imprecisa de intereses, pues, como dice Slouka (1995: 132), puede suceder, más bien, que el *ciberespacio* esté... dónde está tu dinero.

La información sometida a la razón periódica no narra sino que poetiza, no

describe sino que crea. La racionalidad periódica se fortalece al considerar el desentendimiento de la realidad como un avance genuino. El sentido implícito en la muy frecuente exaltación de la identificación de la libertad con la novedad y con la abundancia apunta a una confusión de la notoriedad con la realidad y al rechazo de una identificación (que resulta insoportable para el sujeto aclimatado al universo periódico) de la idea de verdad con cierta clase de limitaciones morales a la capacidad de hablar y de opinar (González Quirós, J. L., 1996). Es la voluntad que se impone al intelecto la que puede permitir que se considere un

avance la supresión de la categoría de verdad, de manera que pierde cualquier relevancia social y llega a considerarse como un atavismo. Hay un párrafo de Lipovetsky (1987: 38) en el que se muestra en toda su magnitud, y con orgullo profético, la barahunda de nociones, por llamarlas de algún modo, que funcionan en las formas de moda de la conciencia posmoderna y la racionalidad periódica:

En la era de lo espectacular, las antinomias duras, las de lo verdadero y lo falso, lo bello y lo feo, lo real y la ilusión, el sentido y el sinsentido, se esfuman, los antagonismos se

vuelven "flotantes", se empieza a comprender, mal que les pese a nuestros metafísicos y antimetafísicos, que ya es posible vivir sin objetivo ni sentido, en secuencia-flash, y esto es nuevo. "Es mejor cualquier sentido que ninguno", decía Nietzsche, hasta esto ya no es verdad hoy. La propia necesidad de sentido ha sido barrida y la existencia indiferente al sentido puede desplegarse sin patetismo ni abismo, sin aspiración a nuevas tablas de valores; más vale: aparecen nuevas preguntas liberadas de las ensoñaciones nostálgicas; al menos que la apatía new-look tenga

la virtud de desmontar las locuras mortíferas de los grandes predicadores del desierto.

Ante esta clase de adormideras de la conciencia no cabe otra cosa que el desdén. Pero el desdén no está al alcance de cualquiera, porque como sabemos muy bien lo importante suele ser *saber quién manda*.

7. Esta carencia de estructuras congruentes con lo que supuestamente se retrata es la más subversiva de las facultades de que goza la razón periódica. Por su virtud se convierte, efectivamente, en una fuerza con capacidad suficiente como para

arrinconar a los saberes tradicionales. Es, claramente, un mecanismo de control que, librado a su propia lógica, pugnará por lograr una sociedad conforme a sus intereses y pareceres. Su actuación anula los mecanismos normales de la retórica y la persuasión, y reduce la argumentación al sueño de Goebbels. Estamos en las manos de los comunicadores y nuestros designios se deciden y modulan con las artes de que disponen los nuevos sofistas. Naturalmente que esto no es inevitable, pero resulta de una frecuencia sospechosa. Hace ya mucho tiempo que Jaspeis (1933: 12) constataba que

la génesis de una clase, con ética propia, que ejercita, de hecho, el predominio espiritual del mundo, es el signo de nuestro tiempo;

y, en un lenguaje más agresivo, Ortega y Gasset (1966: 187) advertía que

una nueva técnica de mutuo conocimiento entre los pueblos reclama una reforma profunda de la fauna periodística,

puesto que, sin ella, será muy difícil sostener a largo plazo un sólido aprecio social por la inteligencia. No se

estimaré desacato incrementar el colectivo al que alude Ortega incluyendo en él a los sociólogos y científicos (sociales o no) que no tienen inconveniente en incorporarse a él haciendo suyo el dicho periodístico: "No dejemos que la realidad nos estropee un buen reportaje", es decir, no renunciemos a la notoriedad hablando sólo de lo que sabemos.

Es posible que haya alguna solución y no nos hayamos enterado (no sería la primera vez que esto pasa incluso en círculos supuestamente más disciplinados), pero no parece ser así. Estamos comprobando cómo la escena se depaupera a la vez que se complica,

cómo la difusión de la cultura no aumenta su espesor ni su eficacia, que, por decirlo metafóricamente, la mera ampliación de las audiencias no mejora la calidad de la música. Una especie de segundo principio de la termodinámica, como gustaba recordar Juan de Mairena (Machado, A., 1943: II, 66), se burla de nuestras intenciones y nos obliga a meditar sobre los riesgos de la cultura (González Quirós, J. L., 1971: 3).

8. La razón periódica es consustancialmente anómica porque, al perder de vista completamente el marco de orientación que proporciona la referencia, cualquier lectura es igualmente posible y, consecuentemente,

el único balance que puede hacer de cualquier situación es necesariamente relativista. La falta de ultimidad es el portón por el que cada afirmación se convierte en una subversión de lo previamente escrito: las opiniones carecen de peso y de valor y son, por ello, un mero valor de cambio que tan sólo vale en cuanto goza de la gloria efímera que le presta la noticia.

Las informaciones se remiten a una escala de tiempos, no a un patrón de saber: son, en la práctica, absolutamente corrosivas en su plana inocencia. Emilio Lamo (1996: 141) ha observado acertadamente cómo existe una

acelerada obsolescencia de los conocimientos (y no sólo de los técnicos, también de los llamados "humanísticos", sometidos a una autocrítica devoradora),

aunque yerra a nuestro entender, al identificar la causa del fenómeno. El problema no es el retraso de los hábitos en relación con lo que él llama *nuevos habitáis tecnológicos* (aunque ese fenómeno también se dé), sino que, como efectivamente reconoce Lamo, la enseñanza se ha transformado en *training* y la educación moral y de la sensibilidad (que Lamo acierta a identificar como la más profunda raíz de

la conducta humana) se abandona

a los valores de moda, a la ética del vídeo-clip, a los medios de comunicación o al grupo de amigos, de pares, a la propia e insustituible generación,

pero ello sólo es posible, sin duda, porque se entiende previamente que lo que se considera moralmente bueno y humanamente digno ha de estar sometido también a la rotación a que están sujetas las demás mercancías culturales. Ésta es una de las consecuencias más radicalmente negativas de la racionalidad periódica: dar por sentado

que nada puede pensarse o sentirse o decidirse hoy que sea valedero mañana, porque para la razón periódica, al cambiar las noticias cambia la realidad y, en cierto modo (aun cuando ello sea paradójico) se sigue pensando, con un último e insólito rasgo de homenaje a la mentalidad griega, que una realidad cuyo aspecto cambie no es ya una realidad que merezca respeto. Se comete con ello un típico círculo vicioso en el que:

a) La *autocrítica devoradora* es necesaria para adaptarse al nuevo escenario anómico y relativista.

b) El nuevo orden sólo se puede imponer cuando la autocrítica pierde

cualquier vigor.

c) De la autocrítica sólo queda el recuerdo, el *Dios ha muerto*, y en su pérdida de sentido, la supuesta autocrítica se limita a la mansa aceptación de las nuevas vigencias.

d) Por último, la veneración de los nuevos dioses se asienta en la supuesta victoria sobre la tradición sin que quepa insinuar siquiera la oportunidad de nuevas energías dedicadas al pensamiento crítico.

En virtud de este proceso, la devastación de los valores no va seguida de una nueva aurora, sino de esa forma de beatería infinita que ahora se llama lo *políticamente correcto*

(Lafuente, F. R. y Sánchez Cámara, E, 1996), la obligada aceptación de los valores que supuestamente ganaron la guerra contra la oscuridad y que, por fin, están libres de toda sospecha y nos otorgan la correspondiente credencial de normalidad progresista y de decencia moral.

Así como en política ya hemos experimentado cómo los dictadores que se alzaron en nombre del pueblo y de su igualdad han sido los tiranos más siniestros y sistemáticos de la historia (porque detentaron a la vez, gracias a la ceguera de los *bien pensantes*, el poder y los mecanismos de legitimación), en el reino de las ideas no hemos llegado a

liberarnos de los nuevos ídolos que se alimentan de que la estupidez puede acercarse cuanto se quiera al infinito.

9. Por último, como ya hemos apuntado, hay entre el universo financiero y el mundo digital una alianza muy estrecha, porque se trata de entidades que pueden autonomizarse respecto al mundo al que se refieren y en el que cobraron existencia y sentido; pues bien, se puede establecer también una analogía entre el universo periódico y el financiero. Tanto en el terreno internacional como en el empresarial y en el ámbito doméstico, el poder financiero se mueve por consideraciones que son, en principio, suficientemente

ajenas e independientes de la economía real, de los perfiles precisos del sistema de producción como actividad humana fundamental.

El mundo financiero está, sin embargo, sometido a contingencias que le restan (*sic rebus stantibus*), en cierto modo, autonomía: crisis, temores, acontecimientos políticos, innovaciones tecnológicas, etc., obligan a quienes lo pueblan y gobiernan a mantener un anclaje muy notable en el mundo común.

¿Se da en el universo periódico alguna clase de anclajes como los que en último término evitan la dictadura completa del universo financiero? Es evidente que subsiste en él cierta clase

de referencia, pues de lo contrario no habría ni siquiera lugar a que hablásemos ni de sus desviaciones ni de los riesgos que encierra. Esta clase de referencia devaluada, que se constituye de modo holístico más que de forma puntual, tiene una lógica que se impone por sí misma, que no remite como tal a nada externo a ese orbe informativo: se trata, pues, de una envoltura antes que de un mirador, aún cuando podamos sustraernos a ella, si bien no sin esfuerzo. Además, no se puede negar ni la existencia ni la acción de quienes controlan el universo periódico, como existen quienes tratan de dominar el financiero. Nada más fácil que imaginar

teorías conspiratorias y nada más cierto que la realidad de numerosos contubernios, campañas y maquinaciones. Sin embargo, sería una caricatura imaginar una especie de *genio maligno* detrás de sus manifestaciones patentemente insuficientes; basta pensar en algo mucho más sencillo: la ignorancia de todos y cada uno que encuentra un consuelo fácil en la tipografía de los titulares de moda, en las ondas y en los *bits* que las transportan por doquier expandiendo un reino de uniformidad, mediocridad y ceguera intelectual.

Es evidente que se puede operar sobre el universo de la racionalidad

periódica, al menos en alguna medida, como bien saben los publicitarios y los políticos.

La verdadera cuestión debería centrarse, por tanto, no en la influencia de quienes, de uno u otro modo, modulan las emisiones de la razón periódica, sino en si pueden introducirse en ese universo mismo estructuras que atenúen su autonomía y su poder, si es posible seguir pensando que de la galaxia mediática salga algo que no sea un masaje adormecedor para los más, una permanente terapia de adaptación a la normalidad que se promueve, trufada de ingratos sobresaltos para quienes aún sigan siendo aficionados y capaces de

pensar por su cuenta.

Para terminar con esta caracterización es necesario aludir a que no faltan quienes, como teóricos de la posmodernidad, han pretendido convertir esta serie de carencias en una especie de virtud. No es otro el significado que se puede desprender de una afirmación de Vattimo (1990: 78):

Lo que intento sostener es: a) que en el nacimiento de una sociedad posmoderna los mass media desempeñan un papel determinante; b) que éstos caracterizan tal sociedad no como una sociedad más "transparente", más consciente de sí

misma, más "iluminada", sino como una sociedad más compleja, caótica incluso.

Esta especie de argumento a favor del caos es, por lo menos, sorprendente. Ello se debe, muy seguramente, a la posmoderna catalogación como conquistas (si se quiere: a su pacífica y melancólica aceptación) de doctrinas que había sido tradicional considerar como derrotas de la inteligencia, como aceptaciones y adaptaciones de la razón humana al *ignoramus et ignorabimus*: según Zubiri (1963: 30) el positivismo, el historicismo y el pragmatismo (y, pudiérase añadir, esa suerte de

pragmatismo poco pragmático que fue el marxismo), han dejado al hombre del siglo XX en una clamorosa soledad, en una especie de deprivación intelectual que, como su gemela la deprivación sensorial, es proclive a la invención de diversos desvarios. Es en este hueco notable donde se inscribe la vigencia de las diversas proclamas de la razón periódica y las posibilidades de legitimación intelectual de sus malas maneras.

Al hombre, añade Zubiri, le queda la razón como "única realidad sustantiva", pero por sí misma esa razón no es, en ningún caso, una solución suficiente y se convierte muchas veces en una fuente de

enigmas. Poca cosa, en suma, para habérselas con un mundo lanzado con la aceleración más vertiginosa de la historia. Tenemos una idea clara de lo que es la razón instrumental, de las posibilidades de tecnologías ya bien asimiladas, de las maneras operativas de zanjar asuntos espinosos: es igualmente clara su insuficiencia, pero no tenemos mucho más. Esta razón puede ejercitarse en todo momento como cálculo, como guía para la acción adaptativa a un contexto en el que, como ironizaba Carroll, "es necesario moverse mucho más deprisa para permanecer donde estamos", pero no nos dice nada sobre lo que realmente nos

interesa, es muda respecto a los fines y respecto a lo que da valor a los valores más allá de su uso instrumental. No es casual, por tanto, que el irracionalismo en general haya crecido en un terreno tan bien abonado por el pensamiento contemporáneo.

Nos hallamos, pues, no sólo ante un problema planteado por meras circunstancias de hecho, sino también ante una subversión de los valores intelectuales que la tradición daba por asumidos. De esta afirmación, que no debiera tomarse como un lamento de tipo corporativo, no se puede deducir un menosprecio del valor de cualesquiera clases de productos culturales por

supuestamente inferiores (intento este poco razonable en cualquier caso desde que se publicó *Apocalípticos e integrados*). El crecimiento de lo irracional significa, en la práctica, que los límites a la arbitrariedad que se asentaban en el respeto a las categorías metafísicas tradicionales se han roto, de manera tal que esta ruptura puede ser leída como un estímulo para la irresponsabilidad intelectual y como una justificación válida de la adopción de categorías puramente coyunturales impuestas por la industria del momento.

La razón periódica se convierte así en la ideología de una sociedad que no presta atención a lo original, que

desdeña lo verdadero más allá de ciertas inmediaciones, que no tiene afición a discutir ni a pensar. La sociedad del espectáculo es una sociedad pasiva, una sociedad en que la realidad ha sido sustituida por los recursos tecnológicos, por la retórica de la prensa escrita, por los tamaños del titular, por las técnicas de manipulación de la imagen audiovisual. Es una sociedad de la información, pero es una sociedad ignorante porque se deja arrebatar la voluntad de saber en aras de la información irrelevante pero masivamente renovada: su atención nunca se concentra ni se detiene porque siempre está yendo a otra parte, y, en

consecuencia, ni cree en nada ni aprecia nada.

Los ideólogos que pretenden legitimar el ejercicio y las consecuencias de esta racionalidad deficiente no se han recatado de hacer explícitos los recursos intelectuales necesarios para adaptarse a ella, para mimetizarse en la nueva situación siendo sus intérpretes, los profetas de una nueva humanidad menos ilustrada pero más conforme con su estado; la renuncia a un ideal de racionalidad superior en que la noción de realidad siga conservando su poder crítico, su condición de apoyo a la libertad del pensar se alcanza negando que, a la

postre, el olvido de las nociones clave de la razón suponga una pérdida irreparable. Como también ha escrito Vattimo (1990: 83),

[...] si por el multiplicarse de las imágenes del mundo perdemos, como se suele decir, el sentido de la realidad, quizá no sea ésta, después de todo, una gran pérdida,

lo que no deja de sugerir, entre muchos otros comentarios posibles, la afirmación de que una de las pocas ventajas indiscutibles de la sociedad del espectáculo sobre una sociedad capaz de sostener una racionalidad más

exigente es que, en su representación universal y permanente, la sociedad del espectáculo es capaz de repartir más papeles, que en su seno permisivo e informe hay muchas maneras de conformarse.

Como todas las palabras, *realidad* *verdad* son términos que pierden su sentido si se repiten suficiente número de veces, pero nadie ha dicho que pensar sea repetir: pensar es, más bien, acercarse a lo irrepetible, a lo único y singular que es, por ventura, el carácter primario de las entidades que pueblan el mundo real, aunque ciertamente no es el rasgo diferenciador de las entidades que amueblan el universo de los mensajes

inevitablemente monótonos (pese a su pretendida diversidad) de la sociedad del espectáculo. La razón periódica es una sinrazón, un sueño de la razón cansada que espera de la mera acción de hablar una terapia sensorial con la que descansar de la complejidad de un mundo que, para algunos más avisados y atrevidos, ha de ser prontamente sustituido.

Puede decirse, pues, que la sociedad del espectáculo ha anticipado claramente parte del sueño de los *ciberfilósofos* en unas décadas: para éstos la realidad es meramente un asunto de información, una derivada de la tecnología disponible, el resultado y la

consecuencia de un proceso en el que la mediación tecnológica es la única variable independiente.

La sociedad del espectáculo, al sustituir las cosas por su imagen, les ha anticipado la razón. En efecto, destruidas u olvidadas las categorías necesarias para hacerse cargo de la complejidad del mundo, y sin la mente entrenada, los testigos de la sensibilidad contemporánea han debido renunciar a vérselas con la realidad y han preferido manipular sus imágenes antes que pensar, antes que enfrentarse con ella.

Ante la pérdida del sentido de la realidad, es evidente que la tentación dominante en nuestra cultura ha de

conducir a la *construcción* de otra. Son muchos los autores que creen ver ventajas en este *ersatz* espectacular y tecnológico de la realidad porque tienden a considerarlo como un avance, como una adquisición de madurez, como una respuesta definitivamente juiciosa a la cuestión del sentido. Sin embargo, la vida de la inteligencia, su libertad fundamental, está severamente amenazada en una sociedad en que la confusión resulta preferible a la claridad, en la que se profesa el olvido de las diferencias abismales que existen entre la verdad y el error, precisamente porque ambos son susceptibles de ser tratados con las mismas técnicas de

dispersión, de almacenaje y de venta que los hace casi completamente indiscernibles.

5.2. El derecho a saber

En bastantes cuestiones, las democracias contemporáneas han sido arrastradas por una extraña mezcla de buenas y malas razones a un proceso de *democratización* que ha afectado a todas las instituciones y valores de una u otra manera.

El fondo de inspiración de casi todos estos procesos se encuentra en una toma de conciencia colectiva según la cual la dignidad humana exige formas crecientes de igualdad cuya

implantación se ve como una conquista de los tiempos. De este modo se han legitimado una serie muy amplia de procesos sociales que, sin duda, tienen diversos aspectos positivos. Sin embargo, cuando se ha tratado de determinadas formas de conciencia, de valores o de saberes, los procesos de igualación han tenido con bastante frecuencia efectos desastrosos. No puede negarse el carácter paradójico de la situación: *en virtud de un impulso que lleva a la generalización de una serie de bienes y valores, se ha producido un retroceso en la virtualidad de los valores mismos.* Se produce así, presionados a la vez por la

democracia y por las tecnologías de la información, una convalidación social de la ignorancia como derecho a la opinión, como derecho al saber.

Con un afán de democratizar los saberes, es decir con la voluntad de extender el placer que produce la posesión del conocimiento, pero también con afán de compartir el poder que otorga, se ha sentado el principio del derecho a saber, de tal modo que se ha dado lugar a una interpretación del mismo que ha supuesto, en la práctica efectiva, la defensa de innumerables equívocos y dislates trayendo consigo un número apreciable de consecuencias negativas.

El derecho a saber es un fundamento preciso de la racionalidad del sistema democrático, en tanto éste pretende realizar un modelo de política racional: se parte de que los electores fundan sus preferencias en el conocimiento de los hechos, cosa que puede suceder tan sólo cuando la información circula con libertad. Se asume además que, puesto que los hechos por sí mismos no nos imponen unas determinadas concepciones, ha de ser el pueblo quien establezca con su voto la opción que resulte preferible. Se acepta, en consecuencia, que quienes encarnen la alternativa que obtenga el respaldo mayoritario tienen derecho a disponer

del poder político dentro de los cauces de la Constitución y la ley.

Todo este entramado quedaría desprovisto de cualquier legitimación racional si no fuera posible a los electores conocer con un grado suficiente de profundidad, y en tanto en cuanto lo consideren necesario, el estado de cosas que suscita la discrepancia política. Si el elector no sabe, no puede, en realidad, opinar, luego, como es menester que sepa, tiene derecho a saber y derecho a que se suponga, por tanto, que su opinión está tan bien fundada como la de cualquiera.

Para el caso de la defensa de la democracia frente a sus impugnadores,

es completamente indiferente que un número alto de ciudadanos no sepan, a ciencia cierta, de qué modo se está jugando con sus intereses: lo esencial es que puedan saberlo, que no haya obstáculos de principio a la plenitud de conciencia.

En lo que a nosotros ocupa, lo relevante es ver cómo ese derecho a saber se transforma en algo completamente distinto, en una negación del sentido mismo que ese derecho tiene. Ello sucede en cuanto se olvida de qué modo ese derecho se justifica desde el objeto, es decir cómo se formula en tanto que derecho habida cuenta de las condiciones del ser de la realidad de las

cosas.

La justificación se funda en que la realidad, pese a lo que siempre sostendrán los revolucionarios y los fundamentalistas, no impone opciones, de modo que su conocimiento es una condición necesaria de la elección racional, pero no implica una determinación suficientemente precisa del sentido único de la misma. Ahora bien, cuando se olvida el fundamento y el valor de esta justificación, la elección misma y la opinión mediante la que se formula pasan a ocupar el lugar de la única realidad, de modo que apenas tiene ya sentido reclamar la búsqueda de un fundamento para el acto de elegir,

para la preferencia racional. Entonces, la opinión y las elecciones consecuentes pasan a justificarse por sí mismas o, dicho de otro modo, por razones de pura fuerza (los *clientes* lo quieren así, y punto), que son las que concitan necesariamente la presencia de las técnicas de manipulación.

Es obvio que cuando, como evidentemente sucede ahora, a lo largo y lo ancho del mundo, las democracias se comportan de este modo pierden buena parte de su justificación *ideal*, aunque no, por supuesto, su justificación *moral* (en la fórmula popperiana, la destituibilidad pacífica del gobierno) ni la meramente práctica, mejor explicada,

sin duda, en la tradición británica del hob-besianismo y sus críticos liberales, que en la de quienes han intentado fundar la política en la búsqueda racional de soluciones independientes de las fuerzas en presencia.

El caso es que, fuera del ámbito estrictamente político, el significado y el alcance del *derecho a saber* crece como consecuencia de la ola de democratización, y se convierte en la afirmación de la opinión propia más allá de cualquier referencia o control ideal, de modo que, en último término, la libertad de elección no se funda en las condiciones y las dificultades de la realidad, sino que, bien al contrario, la

realidad pasa a ser un precipitado de las opiniones diversas y, en último término, un producto de la voluntad.

Es lo que advierte bastante paladinamente Vattimo (1996: 42),

la realidad no es otra cosa, ya, más que el residuo que se deposita en el fondo del conflicto de las interpretaciones, de tal modo que la ilusión de eliminar todas las barreras ideológicas alcanzando un punto de vista verdaderamente objetivo está peligrosamente orientada al totalitarismo.

En este análisis con moraleja

democrática vattimiana se subvierte el discurso tradicional: no es ya la cosa inaprensible e inefable lo que justifica la diversidad cultural, es la mera diversidad sin restricción alguna lo que constituye la esencia de la cosa. En su virtud, el derecho a saber queda radicalmente reducido a la diversidad de opiniones, sin fundamento alguno en la libertad intelectual frente al objeto.

El derecho a saber se convierte entonces en el derecho a opinar y el totalitarismo es la amenaza que niega no la libertad de opinión sino la actitud que cuestione cualquiera de las formas que adopte la misma diversidad de las opiniones, la proliferación de las

imágenes. De este modo tan peculiar, el *derecho a saber* anula y elimina la realidad misma de la que se sabe, hasta el punto de que se considerará escandaloso un saber que no esté al alcance de las entendederas de cualquiera.

En un estadio cultural como el presente, en el que la importancia de la imagen tecnológica que produce la sociedad del espectáculo no hace sino crecer, es evidente el riesgo de que la anterior maniobra intelectual pueda leerse de otro modo: la imagen de la cosa es la única cosa en sí, no hay conceptos, no hay problemas, sólo hay la oscilación catódica de las imágenes

de una realidad de ensueño cuya virtualidad es el único peso efectivo.

Con estos requisitos, en el plano político, la democracia de las opciones se convierte en la democracia de las encuestas y los tecnólogos se aprestan a sugerir que en el futuro no será necesario un escenario electoral porque podremos ejercitar un plebiscito cotidiano consistente en apretar botones. Ello llevará a pensar que si, en última instancia, el gobernante va a reducirse a hacer aquello que las encuestas indican, entonces la elección como alternativa carecerá completamente de sentido y será mejor abandonarse al gobierno de los más cableados, algo que tal vez no

esté muy lejos del viejo sueño autoritario de Platón.

El derecho a saber homologa la opinión del versado con la del ignorante y, desde luego, impone de hecho la opinión de quien tiene altavoces por encima de la de quien realiza un análisis documentado pero discreto. Habitados a la manipulación de la que no se es consciente, es obvio que los hombres estarán en condiciones de remitirse y subordinarse a una nueva realidad creada por los medios tecnológicos y cuya virtualidad deriva del derecho a saber de las audiencias, para las que acaba sucediendo que lo que no está en los medios no existe, sin más. A este

respecto es oportuno un nuevo recuerdo del mundo de Charlie Brown: hay una viñeta que nos presenta a la pequeña Lucy haciendo un trabajo escolar sobre *los griegos y nosotros*. Lucy comienza su redacción recalcando la carencia de tecnología televisiva de los griegos clásicos, lo que, según recuerda que dijo el profesor, se compensa en cierto modo por el hecho de que los griegos tenían filósofos. En este momento es cuando aparece el sentido común de la pequeña para preguntarse: ¿para qué demonios sirve estar mirando a un filósofo?

Pues bien, como quiera que vivimos tiempos en que un autor que no sale por la televisión es un autor que no existe

(aunque si sale mucho puede asegurarse que se puede prescindir de su lectura), es bastante evidente que la conjunción de los medios masivos de difusión con el dogma del derecho a saber habrá de producir diversos efectos de entontecimiento realmente preocupantes.

El *derecho a saberes* el soporte en el que se asientan multitud de convicciones sin fundamento alguno, la gran mayoría de las creencias irracionales que inundan la conciencia colectiva.

El hombre que cree que la realidad ha de medirse por sus entendederas está siempre dispuesto a poner las cosas en claro, a reducir lo que no se le alcanza

al tamaño de sus prejuicios.

Hay un ejemplo divertido y justamente famoso de cómo el *derecho a saber* puede llevar a sostener posiciones que son cómicas aunque, a base de repetirse adquieran una seriedad perfectamente asnal. Me refiero al justamente famoso editorial sobre la nueva física (teoría de la relatividad y mecánica ondulatoria) del *New York Times* de 28 de enero de 1928 (Pearce Williams, L., 1975: 142), donde, tras dar por supuesto, a decir verdad sin molestarse en dudarlo, que la mecánica newtoniana era una ciencia,

mucho más simple, resultaba

comprensible para el hombre de la calle,

se alineaban diversos lamentos y reproches,

por cuanto la física se ha hecho ininteligible precisamente en una época en que se supone que el ciudadano tiene la obligación moral de entenderlo todo.

En honor del editorialista hay que reseñar que habla de *obligación*, resistiéndose a mencionar los *derechos* imprescriptibles del lector, claro que se trata, ya, de otros tiempos. Esta

convicción de que no hay nada que no pueda ser entendido es muy valiosa como programa de trabajo, pero alienta el peligro de que se confunda el contenido de una teoría con su caricatura de quinta mano.

La Sociología es, en cierto modo, a la vez el testigo y uno de los causantes de la proclividad a caer en esta clase de errores, al considerar equivalentes la lucidez y la más lela vulgaridad. El saber sociológico es un saber uniformador porque en nuestras sociedades nada es tan fácil como confundir al tonto común con una persona capaz de pensar por sí mismo. La reducción de diferencias esenciales

(en materia, por ejemplo, de creencias, de religión, de ética, de sentido de la vida) a meras diferencias encausables sociológicamente es un ejemplo de falsa explicación que por mor de la influencia del *pensamiento* sociológico termina, de algún modo, por hacerse verdadera.

El *sociologismo* es un reduccionismo práctico extremadamente útil, pero no menos impreciso y entontecedor; semejante forma mentecata de pensar puede llegar a ser intelectualmente letal con el auxilio de las tecnologías de propaganda masiva. En su virtud, no existe ninguna verdad (naturalmente, fuera de la ciencia: porque no conviene enemistarse con los

dioses de la época), hay tan sólo formas de pensar diversas porque, y aquí viene la clave mágica, resulta que todo es relativo (¿no fue un físico famoso el que lo demostró?).

El *relativismo cultural* ha intentado, además, llevar a cabo la identificación de ciencia y opinión en el género común de la *costumbre*; pretendiendo reaccionar frente a un excesivo *etnocentrismo* occidental se acaba colocando en el mismo plano la ciencia, la creencia, la opinión y los ritos ceremoniales, lo que tiene un significado también político, como bien lo ha sabido ver Fin-kielkraut (1987).

En esta cruzada que algunos han

emprendido con verdadero fervor contra la *arrogancia racional* ni siquiera la Matemática se ha librado de ser comparada con las reglas sociológicas más arbitrarias. Para L. A. White (1980), por ejemplo, la realidad de las matemáticas es del tipo de la de un código ceremonial, las reglas de tráfico o la gramática inglesa, tesis que, al menos, tuvo el mérito de provocar una mordaz y divertida crítica de M. Gardner (1987: cap. 2). Entre las muchas reflexiones necesarias para entender la existencia de tan notable tipo de doctrinas, no sería lógico olvidar la obligación de publicar que atosiga a muchos profesores, colocándoles en la

misma tesitura que a los azacaneados periodistas cuando han de rellenar las planillas con disquisiciones -emotivas, brillantes y oportunas-, porque ese día no se ha estrellado ningún Jumbo. No siempre puede decirse, como lo hizo H. Bergson (1963: 1330), que nunca se está obligado a escribir un libro. Ésta es una de las causas de que, en el estricto dominio de las ciencias *duras*, sólo un pequeño porcentaje de lo publicado en las revistas principales pase a formar parte del cuerpo de conocimientos establecido (véase Ziman, J., 1981: 195).

Nuestra época ha sido y es testigo de situaciones y posibilidades

absolutamente inéditas y, como suele pasar, nada indica que vayan a ser siempre bien empleadas.

Los sociólogos han tenido muchas oportunidades de constatar hasta qué punto esta superabundancia de posibilidades está determinando nuestra vida y perfilando un panorama cultural extremadamente abigarrado y complejo. Daniel Bell (1977: 45) ha diagnosticado bien esta clase de fenómenos con una doble constatación: las vanguardias han triunfado y la cultura, aún más que la tecnología, se ha convertido en el vector más dinámico de esta época.

Es muy dudoso que este dinamismo pueda afirmarse de algo más sofisticado

y complejo que las artes creativas y la cultura popular, que la cultura como forma de vida; no está claro, por ejemplo, que la ciencia y la filosofía sean ahora más creativas que hace setenta años. Sea el caso como fuere, me parece importante subrayar la importancia que han tenido para la constitución de este estado de cosas dos factores de origen bien diverso, al menos en principio.

1. En primer lugar, la existencia de técnicas poderosas que no han sido alumbradas como respuestas a necesidades precisas, sino que han visto la luz en virtud del éxito obtenido en la resolución de problemas ajenos, cuando

no en una casualidad más o menos explicable. Piénsese, por ejemplo, en las sorprendentes herramientas que la tecnología digital concede a los realizadores de programas visuales: importa subrayar que tales técnicas no son hijas de las necesidades expresivas de los *video-artistas*.

Pues bien, una ley de la sociedad de consumo, que afecta tanto a las tecnologías como a las mercancías y a los mensajes, establece que toda posibilidad debe ser explotada, pues, como dice Debord,

una ley general de lo espectacular integrado, al menos para quienes lo

dirigen, es que, en ese marco, todo lo que puede hacerse debe ser hecho. Es decir, que todo nuevo instrumento debe ser empleado, cueste lo que cueste,

y de ahí que tengamos nuevas formas de visualización que responden, muy estrictamente, a puras posibilidades tecnológicas sin que detrás de ellas exista ninguna nueva necesidad expresiva.

Esta compulsión es un requisito de lo que tantas veces se entiende hoy día por creatividad: como decía una canción de hace años, "soy rebelde porque el mundo me ha hecho así". Sin embargo,

la contradicción no existe sino para quienes se *abisman en la abstracción*, porque para los *creadores*, la esclavitud de los nuevos medios es más bien una fabulosa garantía de empleo mientras *anything goes*.

2. En segundo lugar, la crisis de la conciencia histórica que se apoya en factores muy diversos: desde la llamada aceleración de los tiempos hasta el crecimiento y juvenilización de la población europea tras las guerras, la necesidad de olvidar, la merma de calidad de los sistemas educativos debido a su crecimiento, en el que han tenido mayor peso los factores políticos que las posibilidades reales, etc. Esta

crisis tiene, además, unas raíces intelectuales bien precisas: el descrédito de las dramáticas ficciones del hegelianismo que se vienen abajo espectacularmente con la revolución de 1989, aunque ya estaban heridas de muerte al menos desde los años cuarenta, y la ruina de la idea de que lo histórico es la progresiva desvelación e implantación de algo que es de suyo necesario. Aunque resulte curioso, la bancarrota de este *historicismo* (en el sentido de Popper) ha sido catalizada por la propia *revolución* (en el sentido de Kuhn), acaecida en la ciencia, por el despido del genio laplaceano y la afirmación del indeterminismo en

microfísica.

Ambos factores han favorecido el *adanismo* de nuestra cultura, la necesidad de reinventar el mundo, la sensación de que el *derecho a saber* significa que, puesto que nada está definitivamente escrito, puede decirse cualquier cosa, y, por tanto, todo deberá ser dicho. En particular, y al amparo de una interdisciplinarietà en la que siempre pueden refugiarse con más facilidad los incompetentes, se han promovido toda clase de invasiones conceptuales, pretendiendo, mágicamente, que nociones de alguna utilidad en ciertos terrenos habrían de serlo necesariamente en otros. Esta

clase de aventuras intelectuales facilita la brillantez, y asegura una cierta libertad de pensamiento, pero no garantiza nada respecto a la relevancia e interés de las nuevas incursiones. Así se han podido producir toda clase de aproximaciones, en especial las sociológicas y psicológicas (además de las comunicacionales) a toda suerte de terrenos renuentes a la explicación con el bonito propósito de obtener resultados pingües y rápidos al amparo del gusto que las multitudes sienten por las novedades y revelaciones.

Son muchos los efectos de esta clase de fenómenos de subversión racional en el seno mismo de la vida intelectual. No

se trata de realizar una enumeración, que podría fácilmente alargarse, y que no añadiría nada sustancialmente nuevo a lo ya dicho. Pero no querría acabar estas líneas sin mencionar la más preciosa perla de este tipo de afirmaciones carentes de fundamento, que, a mi modo de ver, se encuentra en uno de los grandes *gurús* de lo mediático. Marshall McLuhan, que era un especialista en lírica medieval cuyos conocimientos en física clásica no constan, se atrevió a escribir en su obra principal (que, por otro lado, contiene interesantes aportaciones de diverso género) lo siguiente (1985: 316):

Las leyes newtonianas de la mecánica, latentes en la tipografía de Gutenberg, fueron traducidas por Adam Smith para regir las de la producción y el consumo.

Es en verdad difícil sostener más afirmaciones sin justificación en menos palabras. Claro, se dirá, que la cuestión radica en entender el pensamiento de McLuhan y su noción de *latencia*; es posible que así sea, pero el autor no se ha molestado nunca en explicarlos de modo mínimamente convincente; ha debido pare-cerle que bastaba el ingenio y la novedad para pasar a la posterioridad, y la verdad es que así ha

sido. De la obra de McLuhan ha dicho Bell (1977: 79):

La idea de que el medio es el mensaje [...] todas estas distinciones no están destinadas a ser usadas analíticamente o sometidas a prueba por algún medio empírico; son letanías para aliviar las angustias de una persona y reforzar su sensación de bienestar dentro de los nuevos modos de comunicación. Son baños turcos del espíritu. En conjunto la obra de Marshall McLuhan fue el sueño de un agente de publicidad en más de un aspecto.

Claro que Bell (1977: 61) ha escrito de la filosofía posmodernista, mencionando concretamente a Foucault,

Mucho de esto es una moda, un juego de palabras que lleva un pensamiento hasta una lógica absurda.

En la posibilidad de hacer esta clase de observaciones radica una de las importantes diferencias entre análisis como los de Bell y afirmaciones sorprendentes y completamente absurdas como las de Lipovetsky.

Pese a todo, y como escribió Gadamer (1981: 56), nunca es

demasiado tarde para la razón, de modo que nos cumple ser optimistas incluso frente a panoramas que son poco propicios a las alegrías. Es verdad que no están los tiempos ni para recetas voluntaristas ni para imposiciones dogmáticas; pero convertir una conquista de la libertad como lo es una proclamación intencional como el *derecho a saber* en una nueva cadena para la inteligencia, sería una burla demasiado sangrienta.

La eficacia de la tecnología en cambiar el mundo no puede ser discutida; entre los escasos frenos que podrían detener o aminorar sus devastadores efectos (aunque no todos,

sí lo son muchos), habría que considerar al pensamiento riguroso y responsable y a un sistema político capaz de articular los verdaderos intereses humanos con la libertad política más completa: es mucho pedir, sin duda.

El primer paso para conseguir algo como eso es una correcta formulación de los problemas, y el segundo no dejarnos engañar por deseos bienintencionados, confundiendo el incremento en la velocidad de rotación de las informaciones —que, como dice Baudrillard (1985: 96), aumenta el peso de las masas, y no su toma de conciencia-, con una sociedad más sabia y liberada.

A propósito del fascismo escribió

Erich Fromm (1968: 30),

El pensamiento que se deje engañar a sí mismo, guiándose por el deseo, no nos ayudará. Y el reclamar fórmulas optimistas resultará anticuado e inútil como lo es una danza india para provocar la lluvia,

y más adelante (1968: 139) añade:

nos sentimos fascinados por la libertad creciente que adquirimos a expensas de poderes exteriores a nosotros, y nos cegamos frente al hecho de la restricción, angustia y miedo interiores que tienden a

destruir el significado de las victorias que la libertad ha logrado sobre sus enemigos tradicionales.

Los pensamientos brillantes y arbitrarios que se formulan al socaire de nuestras carencias tienden a ocultarlas porque ha llegado un momento en que el apego a la idea del progreso exige cierta ignorancia y obliga a muchas formas de olvido: es un tributo demasiado contradictorio con los ideales humanos como para seguir mirando hacia otra parte.

5.3. La filosofía periódica

Desde hace más de medio siglo son numerosos los pensadores que nos han advertido sobre el papel cultural que, de modo espurio, están desempeñando algunos medios de comunicación en la sociedad contemporánea. Genéricamente, la actitud de la mayoría de los intelectuales había venido siendo de condescendiente desdén frente a la trivialidad, la confusión y el desparpajo de los periodistas. Pero en los últimos años hemos asistido a un fenómeno

sobremañera notable, que bien pudiera haberse inspirado en consideraciones cínicas ("Si no puedes vencer a tu enemigo, únete a él") pero que también se asienta en estratos más profundos de la vida y la historia de la inteligencia. Me refiero a este fenómeno con el nombre de *Filosofía periódica* y como tal habría que entender aquel pensar que asume con naturalidad, y a veces con algún entusiasmo, lo que se pueden considerar desafueros de la *razón periódica*, es decir, de los modos de interpretar la realidad que aparecen como subproducto de las prácticas profesionales de los medios de comunicación social y de las

mentalidades y hábitos intelectuales (e incluso morales) relacionados con la aceptación de la vigencia de ese mismo universo.

Uno de los rasgos más prominentes de la nueva *filosofía periódica* reside en su tratamiento de las distinciones entre géneros del discurso: antes que de objetar la delimitación clásica de los respectivos paradigmas (por ejemplo, *ciencia* frente a *opinión*, etc.), se trata de una justificación directa del abandono de dichas distinciones. En efecto, así cabe entender las afirmaciones de Rorty (1980: 209) quien ha escrito que

el propósito filosófico de distinguir entre explicaciones "científicas" y "no-científicas" es innecesario,

o el comentario de Habermas (1990: 17) según el cual

hoy se es más tolerante en lo concerniente a la cuestión de qué ha de contar como ciencia,

por citar sólo un par de ejemplos. Esta permisividad en los géneros, trasunto de la confusión reinante sobre la naturaleza de los objetos y sobre el sentido de los oficios del pensador, viene a formularse, casualmente, en un

tiempo en que el poder y el brillo de lo periódico son incomparablemente mayores que en cualquier otra época. Cuando escuchamos a un pensador estimable como Vattimo (1990: 78) afirmar que

precisamente en este "caos" relativo residen nuestras esperanzas de emancipación",

podemos sospechar, por tanto, la posibilidad de que estemos frente a una afirmación que se sitúa deliberadamente en el plano de lo que se entiende como novedad-noticia más que en un ámbito puramente argumental, es decir frente a

un *acto de habla* que no sólo no precisa ser verdadero sino que prescinde decididamente de esa dimensión: su importancia no reside (a modo de lo que sería un acto de habla performativo) en aquello que dice sino en el hecho de que sea dicho. Tal vez este prescindir no sea plenamente consciente y resulte ser una especie de homenaje a categorías *periódicas*, pues la propia crítica de los medios ha escogido desde hace tiempo el lugar de la narración como el más apropiado para dar cuenta de las novedades de la Filosofía, congruentemente con la presentación de los filósofos como *escritores*. Sin embargo, como muy bien reconoce

Habermas (1980: 260):

A diferencia de textos literarios [...] un texto filosófico puede criticar a otro

de modo tal que cuando, por mor del camuflaje literario y/o de las sociedades de bombos mutuos, no se hace así, se desvirtúa el valor propio del discurso filosófico.

En resumen, podríamos decir que la conversión de la filosofía en noticia (que comenzó, como mínimo, con Sartre) no ha sido una buena noticia.

La situación de la Filosofía en el mundo de hoy es, en efecto, paradójica y

de esa paradoja derivan no pocos quebraderos de cabeza para sus cultivadores, cuyo grado de frustración personal dependerá de la lucidez con que sean capaces de asumir una vivísima contradicción: la que surge al relacionar su capacidad con su insignificancia. Si en algo valoran la notoriedad, se hallarán perdidos en la selva de lo mediático (salvo que traten de salir de su insignificancia sociológica merced a una amable persecución de los mediadores que le puedan asomar al mundo de la fama), y habrán de decidirse entre apartarse de ese mundo, lo que para muchos será tanto como renunciar a su razón de ser, o

rendir vasallaje. Si su decisión no es firme, su tormento cotidiano consistirá en que, sabiendo qué decir frente a numerosas situaciones, habrán de comprobar cómo a nadie le interesa, porque sus discursos se estimarán largos y aburridos; no les quedará otro remedio que resignarse a que poco hay que hacer, pues, salvo que se conviertan en noticia, la situación continuará celebrando en forma imperturbable -y, por supuesto, sin contar con ellos- las salvíficas ceremonias de confusión de que habla Vattimo.

No puede ser casual que sean caricaturas de la razón las que abundan en un terreno tan bien abonado. Bastará

una breve enumeración de los antecedentes históricos de nuestra situación para hacernos cuenta de que las causas vienen de lejos: primero asistimos a una *superación* de la metafísica (fue la tarea del neopositivismo), que hasta los alemanes dan por buena; luego se nos dio una filosofía aforística y otra enredada en aquellas disquisiciones que sacaban de quicio a Marcuse; vino más tarde la hecatombe de la siempre abstracta izquierda filosófica, y ahora se nos invita incluso a poner en cuarentena la tarea de comprender en qué consiste la misma ciencia. Jean Francois Revel (1989: 236) ha dado una interpretación,

ciertamente excesiva, de este fenómeno al escribir:

La historia de la Filosofía se divide en dos partes. En el curso de la primera se buscó la verdad; en el curso de la segunda se ha luchado contra ella. Este segundo período, del que Descartes es el genial precursor y Heidegger la manifestación más averiada, penetra en su fase de plena actividad con Hegel. Entre Descartes y Hegel, algunos últimos herederos de la época veraz, de los que el más patéticamente sincero fue Kant, y el más sutil Hume, se esforzaron

vanamente por encontrar un camino medio que impidiera la inevitable llegada de la impostura.

En cualquier caso, todo este panorama de abandonos promueve de modo casi inevitable filosofías del tipo de las que podría hacer la cigarra (siempre más noticiable que la oscura hormiga), sobre todo si no se cae en la cuenta de que desestimar las soluciones no suele hacer desaparecer los problemas y que los misterios son bastante inmunes al humano desdén.

La desgracia de una época malamente educada en la ciencia, esto es, en una ciencia mal aprendida y

asimilada, que responde por más de lo que sabe evitando que se pregunte por lo que no se sabe, y que profesa como nuevo dogma que, según el dicho de Otto Neurath,

todo es superficie: el mundo carece de profundidad,

que Popper (1977: 45, 181) pone en relación con el *Tractatus*, §6. 5, es que se ha perdido de vista el horizonte de lo que es la teoría. Al hacerlo así, nuestra cultura se ha condenado a sí misma a una horrisona vulgaridad, a sufrir las bobadas de supuestos sabios que, sin tener nada que decir, no cesan de

perorar.

El excelente criterio práctico que sugiere Juan Miguel Palacios (1994: 47), cuando afirma, a propósito de una difícil cuestión ética, que

no es nada infrecuente que el interés por la verdad nos reduzca al silencio,

no está de moda en estos tiempos de parloteo insustancial y de teorías blandas. Vivimos en una atmósfera intelectual en que admitir que algo no se sabe, o que no se tiene nada que decir, puede considerarse una forma de altivez.

La así llamada *política cultural* y las prácticas editoriales de quienes

publican libros que sólo pueden interesar a quienes no leen, han permitido la circulación de cierta clase de nuevas mercancías, que difícilmente se podrían producir en momentos de un mínimo vigor intelectual.

De este modo, sin apenas debate, la conversación filosófica tiende a perder cualquier otra referencia que no sea la penúltima novedad (la última se está escribiendo) y se parece a aquellos juegos infantiles que enriestaban palabras por el procedimiento de tomarlas no por su significado en la frase, sino por cualquier otro con alguna semejanza fonética o asociativa. De modo que, finalmente, las categorías de

la discusión racional pueden llegar a verse sustituidas por otras puramente coyunturales impuestas por la moda del momento.

La filosofía actual, acomplejada por la ciencia, inerme ante el carácter destructivo de ciertas nociones, y seducida por el brillo de la sociedad comunicacional del espectáculo, exhibe una persistente tendencia a diferir una y otra vez los problemas de fondo. Esta precaución es, en cierto modo, explicable en una generación muy escaldada por la crítica y de sobra prudente para cometer de nuevo los excesos de antaño. De la orgullosa comparación con la ciencia que

pretendió el idealismo, se ha venido a parar en una "minifilosofía" que confunde la dificultad de los problemas con la imposibilidad de decir algo provechoso sobre ellos. El epíteto es de Keith Campbell (1971: 11) (aunque ya Berkeley había hablado de *filósofos diminutos*), quien considera la dedicación a los significados y la renuncia a lo verdadero como un error que tiene su causa en la escasa ambición y la renuncia de los intelectuales a su papel. Wittgenstein es según Campbell quien ha expresado esta renuncia de modo más característico al declarar que "la filosofía deja las cosas tal como son" (1988: 124); también Popper

(1979: 61) acusa a Wittgenstein (y al Círculo de Viena) por haber negado la existencia de problemas filosóficos serios.

La filosofía es vieja y el mundo parece nuevo cada día; es comprensible el cansancio de algunos si piensan que sólo pueden repetir vetustos filosofemas y vivir de la sopa del convento. Pero no es así: nada obliga a elegir entre la escolástica y el nihilismo, a optar entre la repetición y el desmelenamiento, porque los problemas abundan aunque desgraciadamente escasee la conciencia de ello.

Cuando el filósofo profesional se queda mudo ante los físicos y es

obsequioso con los periodistas se convierte, inevitablemente, en un funcionario de la ceremonia de la confusión. Es evidente que en este ambiente intelectual han de encontrar benéfica acogida una montonera de banalidades listas para circular bajo cualquier disfraz que goce de buena prensa. Muchas veces se ha observado que la filosofía profesional no ha tenido nunca tantos cultivadores ni medios como ahora: sin embargo los frutos distan de ser apoteósicos. Además nadie escucha a los que no lo hacen del todo mal porque son disonantes en una sociedad que entroniza bárbaramente sus prejuicios.

El instinto de supervivencia y el cálculo han empujado a la mayoría de los filósofos a la sombra de la ética y la estética, tal vez por ser éstos los únicos paraderos en que, aunque insignificantes en el conjunto del mercado, no se vislumbra otra autoridad que la de ellos mismos. Pero en tanto en cuanto los filósofos renuncian a hablar de la *realidad* se convierten en meros escritores, aunque es francamente difícil que lleguen a ser los más populares.

Una observación marginal sobre el lenguaje ilustrará la diferencia entre la filosofía en sentido clásico y la posmoderna filosofía periódica. Hace notar un tanto maliciosamente Roger

Pen-rose (1989: 424) que los filósofos tienden a considerar que el lenguaje es esencial para el pensamiento - olvidándose por ejemplo del pensamiento matemático- porque en su oficio el lenguaje es imprescindible. He aquí un problema de verdad, nada posmoderno. En este libro de Penrose, y, naturalmente, en otros muchos, se pueden encontrar un par de docenas de problemas filosóficos, incluso en el sentido de Russell: aquellos en que la ciencia no tiene aún nada que decir pero que no por ello pueden olvidarse, ya que sólo pensándolos llegarán alguna vez -si es que es posible- a ser objeto de ciencia. Sin embargo, en muchas de las

hazañas de los filósofos de hogaño acerca del lenguaje, de la inteligencia o de la conciencia, es palpable la creencia (falsa) de que en verdad saben de qué hablan: cabría comentarlo parafraseando otra observación, también maliciosa, de Jacques Monod que refiere Richard Dawkins (1979: 26),

otro aspecto curioso de la teoría de la evolución es que todo el mundo piensa que la comprende.

Pues tal con tantas cosas en manos de los filósofos de moda: decir que se sabe lo que es el lenguaje es equivalente a decir que andar es poner los pies en el

suelo, creencia correcta que, sin embargo, no servirá de gran cosa cuando nos hallemos ante alguien que haya perdido la motilidad.

En la división de los problemas que Kant estableció con sus *Críticas*, es realmente llamativo el olvido de la temática de que se ocupó en la primera de ellas. Cabe, incluso, que sea menester hacer lo que dice Rorty (1988: 80) y no "tomarse a Kant demasiado en serio", pero, pese a lo peligroso e innecesario que resulta dicho consejo, habrá que recordar que en Kant están planteadas algunas cuestiones que no pueden olvidarse, por molesta y teutónica que resulte la superestructura

de las dos primeras críticas. Ello puede deberse a que en efecto sea cierto lo que decía Dewey(1986:32):

no solucionamos los problemas: los superamos. Las viejas cuestiones se resuelven porque desaparecen, se evaporan, al tiempo que toman su lugar los problemas que corresponden a las nuevas aspiraciones y preferencias.

En un mundo escandalosamente pragmático, la filosofía periódica se siente legitimada con tales planteamientos, hereda todas las renuncias de una determinada tradición -

menos la que se refiere a la relevancia pública- y abandona también el empeño en luchar contra los límites de nuestro mechinal.

La renuncia a sustantivar cualifica al filósofo posmoderno con lo que Baudrillard (1985: 91) considera propio de los *media*, que,

hacen desaparecer el evento, el objeto, lo referencial,

cosa que el ensayista logra por procedimientos distintos a los del gacetillero, pero no menos condenables sino mucho más indecorosos. Cuando se tiene a lo no inteligible y a lo exquisito

como muestras del más admirable de los saberes no es fácil apartar la presunción de que lo que tan bien huele al decir de los preciosos es, en realidad, una miserable y maloliente podredumbre.

En un mundo dominado por la confusión, en el que la diseminación de la información hace estragos, ciertos filósofos ya no hablan de nada sino de sí mismos, de un *yo* cuyo interés reside en sus *apariciones*, en lo que ahora pueda decir sin importar lo que ayer hubiera dicho; de un yo sin naturaleza, espesor ni historia. A esta actitud le cuadra muy bien una obsolescencia planificada de los productos de la vida intelectual, que, en muy pocos casos, pueden resistir la

dura prueba de la relectura con el paso del tiempo; y ello no tanto porque sean de hecho sustituidos por nuevos productos sino también en la medida en que están, en ocasiones, pensados precisamente para ser inmolados en esa ceremonia de la desaparición; las huellas del ayer se borran o reescriben a placer, el pasado se vuelve cautivo de la actualidad de un presente que se va estrechando.

Con el señuelo de la última novedad, algunos pensadores han perdido los papeles y se apresuran a interpretar otros con inusitada rapidez. Esta actitud supone el desconocimiento de algunas reglas del oficio, además de

no tener en cuenta que la filosofía ha sido siempre *trabajo denodado con algunos problemas que no hay que abandonar sólo porque la mayoría no entienda en qué consisten*. Se olvida muy habitualmente la dimensión ética del pensar, porque, como escribiera Gilson (1960: 83),

los hombres somos muy aficionados a buscar la verdad, pero muy reacios a aceptarla.

Como decían los escolásticos, la naturaleza tiene horror al vacío, y ese vacío cultural no se ha resuelto, pero se ha hecho lo posible por disimularlo de

modo piadoso. Esta operación ha consistido, básicamente, en la consagración de la *noticia* como modelo del saber, con la gran algarabía de los autores del momento empujados a recorrer el mundo promocionando sus discursos. Es verdad que la soledad resulta a veces insoportable y es humano ceder a la tentación. Pero debería ser evidente que nada cabe esperar de esas andanzas salvo empeorar la ya lamentable impresión que se da a quienes de verdad piensan por su cuenta. Decía el viejo Baroja (1982: III, 91) que el mérito para los *snoobs* es hacer siempre descubrimientos (no me resisto a la cita completa),

Así han llegado al dadaísmo, al cubismo y a otras estupideces semejantes.

Muchas veces han querido dar un aire científico a las estupideces de la moda. En un libro alemán de arte que vi en Basi-lea se hablaba de la filosofía de Kant y de la de Picasso.

En España, en tiempo del krausismo, había taurófilos que explicaban la habilidad de Lagartijo o de Frascuelo por la filosofía del pesado profesor alemán.

Muy agudamente atribuye Baroja (1982: 186) tanto desvarío al "charlatanismo heredado de Hegel".

Esta capacidad de descubrir, de publicar, de iluminar cualquier cosa con una gavilla de páginas, puede ser un magnífico don o una desgracia colectiva. Los autores que así proceden saben ponerse a la altura de la eficiente capacidad de servir a la novedad que parecen exhibir la tecnología y el *marketing*. Poco cabe esperar, sin embargo, de esas empresas que dependen de la vanidad sin tener nada que ver con el intelecto. En uno de los libretos de *The Cocktail Party* escribió T. S. Eliot,

Muchos de los problemas del mundo se deben a la gente que quiere ser

importante.

Por otra parte, no es necesario ser especialmente modesto para llegar a comprender que los descubrimientos auténticos hace mucho tiempo que están caros, pues como dice W. O. Quine (1979: 234),

la literatura científica y filosófica es abundante. Las contribuciones teóricas sustanciales, no. Cada contribución teórica sustancial es casi un milagro.

No sólo como reflexión crítica sobre el presente, sino en todo lo que va desde

la política a la física, el pensamiento tiene una gran labor que hacer: ciertamente no será hecho si se entronizan como propias del pensar las categorías del universo de la noticia.

El pensamiento se resiste con dificultad a la atracción e imitación de las novedades que ven la luz como consecuencia de técnicas poderosas. Nada parece defendible en ningún terreno como no sea la novedad y el lenguaje se muestra suficientemente flexible para soportarla: todo puede ser pensado. El filósofo posmoderno teme quedar rezagado respecto de su propio tiempo, renuncia a toda tarea *constructiva* (carece de antecedentes

que ignora o elimina) y prefiere dedicarse a parodiar la filosofía del pasado en su dedicación a lo trivial y sorprendente.

Es precisamente en tanto los filósofos asumen los procedimientos de los artistas o de los periodistas cuando más se contribuye a la canonización de lo irracional y lo arbitrario. Se ha producido una identificación del *pensar* con el *hacer*, en cuya virtud, lo que se piensa, es y debe ser tan libre como lo que se haga, sin que para nada importe lo que *sea* o lo que *haya*, porque eso es justamente lo que nosotros establecemos con nuestra *conversación*. Esta especie de anarquismo de la teoría ha querido

penetrar incluso en la ciencia, sin gran éxito de momento: ha sido de mucha utilidad, sin embargo, para la rápida circulación de toda laya de *paraciencias* y de teorías *famosas*.

Es evidente la confusión entre lo reciente y lo original, entre lo original y lo verdadero, entre lo verdadero y lo usual; todo ello nace de un postulado del idealismo barato que identifica lo que hay con lo que se dice, lo que se sabe con lo que se puede manejar y repetir, con lo que se cree entender. Sólo de una manera muy superficial y retorcida se puede poner esta actitud en conexión con el *ethos* de la ciencia que pide audacia, ideas nuevas y discrepancia, porque,

como gustaba decir Feynman, el problema de crear algo que sea nuevo, pero compatible con todas las cosas que se han visto antes, es de una dificultad extrema.

Según Habermas (1990: 16) son cuatro los motivos que caracterizan la ruptura con la tradición: lo que él llama "pensamiento posmetafísico" (ya es curioso que se caracterice al pensamiento como tal por una circunstancia cronológica), el "giro lingüístico", y la superación del "logocentrismo" que implica la inversión del primado de la teoría frente a la praxis y el "carácter situado de la razón". Aparte de que tales cuatro

motivos no son sino aspectos de un mismo panorama -por lo demás, ya bastante antiguo- el error de muchos doctores consiste en confundir la enfermedad con la terapia, en transformar las limitaciones en timbres de gloria.

Hablar de lo que no se sabe, creer que se entiende de todo, es la raíz común de todos estos males: es notable la seguridad con que se despachan en cuatro páginas mal arracimadas asuntos que han llevado la vida de gentes muy sabias; emitir juicios sin fundamento se ha hecho desde que existen hombres, y mujeres, sobre la Tierra: lo que es rigurosamente nuevo es que tengamos

todo un sistema capaz de revestirlos de la legitimidad que sólo debería concederse al pensamiento responsable, y que, poseídos de la convicción de que, como modernos, somos críticos, estemos dando vida a una de las sociedades más crédulas de todos los tiempos. Nada sería más inapropiado y absurdo que proponer nuevas formas de censura o limitaciones a los grandes medios de comunicación; pero sería igualmente irresponsable no llamar la atención sobre el tipo de suplantaciones que se nos propone.

¿Qué hacer? Es imprescindible fortalecer los sistemas que permitan el debate crítico y preserven la buena de la

mala teoría. Se requiere un sostenido esfuerzo intelectual, tratando de evitar que instituciones tradicionales del pensamiento caigan en aquello que deberían combatir. Forma parte de una ética de la inteligencia la determinación de no abandonar el terreno en que el pensamiento pueda ser responsable, admitiendo las instancias de verificación, por difíciles que éstas sean, que legitimen sus pretensiones, pues como muy bien dice Ramón Rodríguez (1990: 227),

este terreno del lenguaje veritativo y del poder dar razón no puede ser abandonado, porque ha sido y es el

*único suelo firme en el que germina
el árbol del pensamiento.*

Una cosa es el saludable antidogmatismo y otra consentir la confusión de la noche en que todos los gatos son pardos. Necesitamos prestigiar de nuevo los trabajos de la razón amenazados por la ola de una *opinión* más fuerte y extendida que nunca: ello es algo más que preservar categorías del pasado, pero lo supone. Y a quienes confundan esta precaución con el puro conservadurismo, bastaría recordarles que, aunque su conquista supuso unos cuantos miles de años, su abandono está al alcance de todas las

fortunas.

Hace unos años un teólogo recomendó a los de su oficio que no leyeran únicamente la Biblia sino también el periódico. Hoy se hace preciso invertir el consejo: no basta leer periódicos, cada cual debería, además, repasar su Biblia, o el Talmud, como recomienda Gelertner (1996: 227), cada mañana.

El culto a la información, el fetichismo de los ordenadores (Buttom, G., 1995: 3), la creencia más o menos mágica en la pertinencia del funcionalismo, la indebida catalogación de la mente como aparato perceptor, la reducción del entendimiento al manejo

de símbolos, el miedo a no saber (las creencias de los *ciberfilósofos*) son responsables de una epidemia de trivialización que está causando auténticos estragos. La filosofía no puede ser dogmática, entre otras cosas, porque ha aprendido a no serlo, pero debe continuar siendo exigente, debe, como anotó Wittgenstein (1997: 173), continuar rechazando argumentos. Hay, ciertamente, un peligro en que el filósofo se deje llevar por su temperamento y dé por hecho, cuando se enfrenta con lo profundo, lo que sólo será, en el mejor de los casos, una conjetura razonable. Pero hay un riesgo mayor en no pensar, en repetir, en

dejarse llevar por la moda de la irrealidad que nos acoge con mil promesas placenteras.

Puede ser que las categorías que defienden el metafísico sean también ilusorias, que las protestas por la eliminación de barreras (vida-materia, mente-cerebro, pensamiento-máquina, información-realidad, saber-calcular) estén también mal formuladas: pero marcan con su presencia los límites de la razón, las carencias de un saber al que, aunque se sirva de informaciones sin cuento, le queda un recorrido inagotable.

Es parte de la verdad que, como escribió García Morente (1980: 65),

el hombre que viene a la vida en un mundo sin sentido, dedica su vida a dar sentido al mundo. Tal es la esencia del progreso,

pero no es menos cierto que en la tradición occidental eso se ha venido haciendo mediante el *logos*, y no mediante el antojo, el deseo o la voluntad. En el seno mismo de esa noción griega está la convicción de que la realidad tiene algo que decirnos, de que si queremos engañarnos podemos hacerlo, pero el progreso que nos llevara a una soberanía del capricho será gratificante sólo en apariencia. Porque, por encima y por debajo de la

voluntad de dominio, la realidad es,
finalmente, insobornable.

Bibliografía

Agazzi, E. (1996): *El bien, el mal y la ciencia. Las dimensiones éticas de la empresa científico-tecnológica*. Tecnos. Madrid.

Albiac, G. (1996): "La red". *El Mundo*, 16 de septiembre del 1996, p. 2.

Alvira, R. (1989): "Cristianismo y cultura occidental". *Razón española*, XII, 38, pp. 261-274.

Austin, J. L. (1980): *How to do things with words*. Oxford UP. Oxford.

Ayllón, M. (1995): *La dictadura de los urbanistas. Un manifiesto por una*

ciudad libre. Temas de Hoy. Madrid.

Azorín (1948): *Una hora de España*. Espasa. Madrid.

Barceló, M. (1995): *Prólogo a N. Negroponte, El mundo digital*. Ediciones B. Barcelona.

Baroja, R (1982): *Desde la última vuelta del camino. Memorias. Final del siglo XIX y principios del XX*. Caro Raggio. Madrid.

Bateson, M. C. (1996): "Sobre la naturalidad de las cosas", en Brok-man: *Así son las cosas*, pp. 23-30.

Baudrillard, J. (1985): *Las estrategias fatales*. Anagrama. Barcelona.

Bell, D. (1977): *Las*

contradicciones culturales del capitalismo. Alianza. Madrid.

Benedikt, M. (Ed.) (1991): *Cyberspace: First Steps.* MIT Press. Cambridge.

Benjamín, W. (1973): *Discursos interrumpidos.* Taurus. Madrid.

Berman, M. (1987): *El reencantamiento del mundo.* Cuatro Vientos. Santiago de Chile.

Bergson, H. (1963): *Oeuvres.* PUF. París.

Bilbeny, N. (1997): *La revolución en la ética. Hábitos y creencias en la sociedad digital* Anagrama. Barcelona.

Boden. M. (1984): *Inteligencia artificial y hombre natural.* Tecnos.

Madrid.

Bontempo, Ch. y Odell, J. (1979): *La lechuza de Minerva*. Cátedra, Madrid.

Brockman, J. (Ed.) (1996): *La tercera cultura. Más allá de la revolución científica*. Tusquets. Barcelona.

Brockman, J. y Matson, K. (Eds.) (1996): *Así son las cosas*. Debate. Madrid.

Buttom, G.; Coulter, J.; Lee, J. R. E. y Sharrock, W. (1995): *Computen, Mind and Conduct*. Polity. Oxford.

Campbell, K. (1971): *Body and Mind*. MacMillan. Londres.

Chalmers, D. J. (1996): *The*

Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory. Oxford University Press. Nueva York.

Castañares, W. (1994): *De la interpretación a la lectura.* Iberediciones. Madrid.

— (1997): "La utopía de la atopía". *Revista de Libros*, 9, septiembre, pp. 25-26.

Copeland, J. (1996): *Inteligencia artificial.* Alianza. Madrid.

Crick, F. (1994): *La búsqueda científica del alma.* Debate. Madrid.

Crosson, F. J. (1971): "Teoría de la información y fenomenología", en

Crosson y Sayre: *Filosofía y Cibernética*, pp. 76-100.

Crosson, F. J. y Sayre, K. M. (Eds.) (1971): *Filosofía y Cibernética*. FCE. México.

Davis, Ph. J. y Hersh, R. (1981): *The mathematical experience*. Penguin. Boston.

Dawkins, R. (1979): *El gen egoísta*. Labor. Barcelona.

Debord, G. (1967): *La Société du Spectacle*. Buchet-Chastel. París.

— (1992): *Commentaires sur la Société du Spectacle*. Gallimard. París.

Dennett, D. C. (1978): *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*. MIT Cambridge.

— (1989): "Murmurs in the Cathedral". *Times Literary*

Supplement, 29 de septiembre a 5 de octubre, pp. 1066-1068.

— (1991a): *Consciousness explained* Little, Brown and Company. Boston.

— (1991b): *La actitud intencional*. Gedisa. Barcelona.

— (1995): *Darwin's dangerous idea*. Penguin. Nueva York.

Dessauer, F. (1964): *Discusión sobre la técnica*. Rialp. Madrid.

Dewey, J. (1986): "Influencia del darwinismo en la Filosofía", en Gardner, M. (Ed.): *El escarabajo dorado*, vol. I. Salvat. Barcelona, pp. 21-33.

Eccles, J. (1985): *The*

Neurophysiological Basis of Mind.
Clarendon. Oxford.

— (1993): "El misterio de ser humano". *Nueva Revista*, 28, marzo, pp. 42-65.

Epicuro (1974): *Ética*. Ed. C. García Gual y E. Acosta. Barral. Barcelona.

Ferrater Mora, J. (1978): *Diccionario de Filosofía*. Alianza. Madrid.

— (1979): *De la materia a la razón*. Alianza. Madrid.

Feynman, R. (1983): *El carácter de la ley física*. Antoni Bosch. Barcelona.

Finkielkraut, A. (1987): *La défaite de lapensée*. Gallimard. París.

Freud, S. (1974): *Obras Completas*. Biblioteca Nueva. Madrid.

Fromm, E. (1968): *El miedo a la libertad*. Sudamericana. Buenos Aires.

Fuentes, C. (1994): *Tres discursos para dos aldeas*. FCE. México.

Gadamer, H. G. (1981): *La razón en la época de la ciencia*. Alfa. Buenos Aires.

— (1993): *Elogio de la teoría*. Península. Barcelona.

García Morente, M. (1980): *Ensayos sobre el progreso*. Dorcas. Madrid.

Gardner, M. (Ed.) (1986): *El escarabajo dorado*. Salvat. Barcelona.

— (1987): *Orden y sorpresa*.

Alianza. Madrid.

— (1989): *Los porqués de un escriba filósofo*. Tusquets. Barcelona.

Gates, B. (1995): *Camino al futuro*. McGraw Hill. Madrid.

Gazzaniga, M. S. (1993): *El cerebro social*. Alianza. Madrid.

Gelertner, D. (1996): "El estudio del Talmud", en Brockman y Matson (Eds.): *Así son las cosas*. Debate. Madrid, pp. 227-235.

Gilson, E. (1960): *La unidad de la experiencia filosófica*. Rialp. Madrid.

González Quirós, J. L. (1971): "Sobre los riesgos de la cultura". *Madrid*, 22 de octubre, p. 3.

— (1981): "Las Utopías negativas

del siglo XX. El reformismo como Utopía", en García Cotarelo, R.: *Las Utopías en el mundo Occidental*. UIMP. Madrid.

— (1990): "¿Hay alguien ahí? Sobre los filósofos y las máquinas", *Nueva Revista*, mayo, pp. 41-45.

— (1992): "Para una crítica de la razón periódica", en A. Álvarez de Morales y C. García: *La botica de los clérigos*. Editorial Complutense. Madrid.

— (1994): *Mente y cerebro*. Iberediciones. Madrid.

— (1996): "Indagaciones sobre una ética de la opinión", en Núñez Ladevéze, L. (Ed.): *Ética pública y*

moral social. Noesis. Madrid, pp. 133-161.

— (1997): "La importancia de la tecnología para la lengua española". *Telos*, 50, 7 de septiembre, pp. 79-85.

Guillon, J. (1992): *Dios y la ciencia. Hacia el metarrealismo*. Debate. Barcelona.

Habermas, J. (1990): *Pensamiento postmetafísico*. Taurus. Madrid.

Horkheimer, M. (1969): *Crítica de la razón instrumental*. Sur. Buenos Aires.

Jacob. F. (1977): "Evolution and tinkering". *Science*, 196, pp. 1161-1166.

Jaspers, K. (1933): *Ambiente*

espiritual de nuestro tiempo. Labor. Barcelona.

— (1967): *La razón y sus enemigos en nuestro tiempo*. Sudamericana. Buenos Aires.

Jastrow, R. (1985): *El telar mágico*. Salvat. Barcelona.

Jiménez Lozano, J. (1985): *Los tres cuadernos rojos*. Destino. Barcelona.

Jolivet, R. (1974): *La filosofía medieval en Occidente*. Siglo XXI. Madrid.

Joñas, H. (1994): *El Principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Círculo de Lectores. Barcelona.

Kelly, K. (1994): *Out of Control*:

The Rise of Neo-Biological Civilization.

Addison-Wesley. Reading.

Kenny, A. (1989): *The Metaphysics of Mind* Clarendon Press. Oxford.

Kraus, K. (1990): *Escritos*. Visor. Madrid.

Lafuente, F. R. y Sánchez Cámara, F. (1996): *La apoteosis de lo neutro*. Fundación para los Análisis y los Estudios Sociales. Madrid.

Lamo de Espinosa, E. (1996): *Sociedades de cultura, sociedades de ciencia. Ensayos sobre la condición moderna*. Nobel. Oviedo.

Lanceros, P. (1990): "Apuntes sobre el pensamiento destructivo", en Vattimo G., y otros: *En torno a la*

posmodernidad. Anthropos, Madrid.

Lipovetsky, G. (1987): *La era del vacío*. Anagrama. Barcelona.

Lyotard, J. F. (1984): *La condición posmoderna*. Cátedra. Madrid.

Machado, A. (1943): *Juan de Mairena*. Losada. Buenos Aires.

McLuhan, M. (1985): *La galaxia Gutenberg*. Planeta. Barcelona.

Marcuse, H. (1981): *Razón y revolución*. Alianza. Madrid.

Marina, J. A. (1997): "La memoria creadora", en Ruiz-Vargas: *Claves de la memoria*. Trotta. Madrid.

Mazlish, B. (1993): *The Fourth Discontinuity: The Co-Evolution of*

Humans and Machines. Yale UP. New Haven.

Minsky, M. (Ed.) (1986): *Robótica.* Barcelona. Planeta.

Mumford, L. (1971): *Técnica y civilización.* Alianza. Madrid.

Negroponte, N. (1995): *El mundo digital* Ediciones B. Barcelona.

Ortega y Gasset, J. (1957): *En torno a Galileo.* Espasa. Madrid.

— (1966): *La rebelión de las masas.* Espasa-Calpe. Madrid.

— (1977): *Meditación de la técnica.* Revista de Occidente. Madrid.

— (1982): *Investigaciones psicológicas.* Alianza. Madrid.

— (1958): *Una interpretación de la*

historia universal. (En torno a Toynbee). Revista de Occidente. Madrid.

Orwell, G. (1970): 1984. Salvat. Madrid.

Palacios, J. M. (1994): "Vida moral y saber moral". *Torre de los Luja-nes*, 18.

Pearce Williams, L. (Ed.) (1975): *La teoría de la relatividad: sus orígenes e impacto sobre el pensamiento moderno.* Alianza. Madrid.

Penrose, R. (1989): *The Emperor's new Mind, Concerning Computers, Minds, and The Laws of Physics.* Oxford UP. Nueva York.

— (1994): *Shadows of the Mind.*

Oxford UP. Nueva York.

Popper, K. (1974): *Conocimiento objetivo*. Tecnos. Madrid.

— (1979): "Cómo veo la filosofía", en Ch. Bontempo y J. Odell: *La lechuga de Minerva*. Cátedra. Madrid.

Postman, N. (1992): *Tecnopoly: The Surrender of Culture to Technology*. New York. Vintage Books. Trad. esp. (1996): *Tecnópolis*. Galaxia Gutenberg. Barcelona.

Putnam, H. (1975): *Mind, language and reality. Philosophical Papers*, vol 2. Cambridge UP. Cambridge.

— (1988a): *Razón, verdade historia*. Tecnos. Madrid.

— (1988b): *Representaron and*

Reality. MIT. Cambridge.

— (1997): "Acerca de un mal uso del teorema de Gódel en la especulación sobre la mente". *Revista de Libros*, 3, marzo, pp. 31-32.

Quéau, Ph. (1995): *Lo virtual. Virtudes y vértigos*. Paidós. Barcelona.

Quine, W. van O. (1979): "Una carta al señor Osterman", en Bontempo y Odell: *La lechuga de Minerva*. Cátedra. Madrid.

Quintanilla, I. (1997): *Hombres, máquinas e ideas*. Manuscrito.

Ramonet, I. (1997): *Un mundo sin rumbo*. Debate. Madrid.

Rheingold, H. (1996). *La comunidad virtual*. Gedisa. Barcelona.

Revel, J. F. (1989): *El conocimiento inútil*. Planeta. Barcelona.

Rodríguez García, R. (1990): "Nihilismo y filosofía de la subjetividad", en Alvira, R. (Ed.): *Razón y libertad. Homenaje a Antonio Millán Puelles*. Rialp. Madrid.

Rorty, R. (1980): *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton U. Press. Trad esp.: *La Filosofía y el espejo de la naturaleza*. Cátedra. Madrid.

— (1988): "Habermas y Lyotard sobre la posmodernidad". *Revista de Occidente*, 85.

Rose, F. (1984): *Into the Heart of the Mind: An American Quest for*

Artificial Intelligence. Harper & Row.
Nueva York.

Rose, S. (1996): "Mentes cerebros y piedras de Rosetta", en Brokman y Matson (Eds.): *Así son las cosas*. Debate. Madrid, pp. 215-226.

Roszak, Th. (1988): *El culto a la información*. Crítica. Barcelona.

Ruiz-Vargas, J. M. (Ed.) (1997): *Claves de la memoria*. Trotta. Madrid.

Russell, B. (1969): *La perspectiva científica*. Ariel. Barcelona.

Sacks, O. (1995): *Un antropólogo en Marte*. Anagrama. Barcelona.

Sanmartín, J. (1990): *Tecnología y futuro humano*. Anthropos. Barcelona.

Saumells, R. (1951): "Reflexiones

físicas sobre el concepto de génesis evolutiva". *Arbor*, 66.

— (1958): *La ciencia y el ideal metódico*. Rialp. Madrid.

— (1970): *La geometría euclídea como teoría del conocimiento*. Rialp. Madrid.

— (1994): *La intuición visual*. Iberediciones. Madrid.

— (1997): Entrevista en *Nueva Revista*, 51, junio. Madrid, pp. 14-34.

Scheler, M. (1978): *El puesto del hombre en el cosmos*. Losada. Buenos Aires.

Schrödinger, E. (1947): *¿Qué es la vida?* Espasa. Buenos Aires.

— (1969): *Mind and Matter*. CUP.

Londres.

— (1975): *¿Qué es una ley de la naturaleza*:"FCE. México.

— (1985): *Ciencia y humanismo*. Tusquets. Barcelona.

Sellars, W. (1971): *Ciencia, percepción y realidad*. Tecnos. Madrid.

Shallis, M. (1986): *El ídolo de silicio*. Salvat. Barcelona.

Shannon, C. (1947): *The Mathematical Theory of Communications*. Bell System Technical Journal, julio 1948.

Slouka, M. (1995): *Warofthe Worlds*. Basic Books. Nueva York.

Smullyan, R. (1989): *5-000 años a. de C. y otras fantasías filosóficas*.

Cátedra. Madrid.

Stock, G. (1993): *Metaman: The Merging of Humans and Machines into a Global Superorganism*. Simón and Schuster. Nueva York.

Stoll, C. (1995): *Silicon Snake OH*. Doubleday. Nueva York.

Subirats, E. (1988): *La cultura como espectáculo*. FCE. México.

Terceiro, J. B. (1996): *La sociedad digital. Del homo sapiens al homo digitalis*. Alianza. Madrid.

Turkle, S. (1996): "Identidad en Internet", en Brockman y Matson (Eds.): *Así son las cosas*. Debate. Madrid, pp. 21-33.

Türing, A. M. et. al. (1985): *Mentes*

y máquinas. Tecnos. Madrid.

Vargas Llosa, M. (1997): "La hora de los charlatanes". *El País*, 24 de agosto, pp. 11-12.

Vattimo, G. (1988): "La hermenéutica como *koine*". *Revista de Occidente*, 80, pp. 101-112.

— (1990): *La sociedad transparente*. Paidós. Barcelona.

— (1996): *Filósofa, política, religión. Más allá del "pensamiento débil"*. Nobel. Oviedo.

Wagensberg, J. (1985): *Ldeas sobre la complejidad del mundo*. Tusquets. Barcelona.

Wang, H. (1996): "¿Quién puede más, la mente o el cerebro?", en

Brockman, J. (Ed.): *Así son las cosas*. Debate. Madrid, pp. 161-165.

Weizenbaum, J. (1978): *La frontera entre el ordenador y la mente*. Madrid. Pirámide.

White, L. A. (1980): *La ciencia de la cultura*. Paidós. Madrid.

Wiener, N. (1969): *Cibernética y sociedad*. Sudamericana. Buenos Aires.

Wittgenstein, L. (1988): *Investigaciones filosóficas*. UNAM, Crítica. Barcelona.

— (1997): *Ocasiones filosóficas. 1912-1951*. Cátedra. Madrid.

Woolley, B. (1994): *El universo virtual*. Acento. Madrid.

Ziman, J. (1981): *La fuerza del*

conocimiento. Alianza. Madrid.

— (1986): *Introducción al estudio de las ciencias*. Ariel. Barcelona.

Zubiri, X. (1963): *Naturaleza, Historia, Dios*. Editora Nacional. Madrid.