

Bibliografía

Obras de carácter filosófico:

- Baudrillard, J., *La Guerra del Golfo no ha tenido lugar*, Barcelona, Anagrama, 1991.
—, *La ilusión del fin, la huelga de los acontecimientos*, Barcelona, Anagrama 1997 [1992].
—, *La société de consommation*, París, Folio-essais, 1993.
—, *Le système des objets*, París, tel-Gallimard, 1993.
—, *La ilusión vital*, Madrid, Siglo XXI de España, 2002.
Bauman, Z., *La Posmodernidad y sus descontentos*, Madrid, Akal, 2001.
—, *Modernidad y ambivalencia*, Barcelona, Anthropos, 2005.
Campillo, A., *Adiós al Progreso. Una meditación sobre la Historia*, Barcelona, Anagrama, 1985.
Foster, H., Habermas, J., Baudrillard, J., ..., *La Posmodernidad*, Barcelona, Kairós, 1985.
Lipovetsky, G., *L'ère du vide, essai sur l'individualisme contemporain*, París, Gallimard, 1983.
Lyotard, J.-F., *La condición posmoderna, informe sobre el Saber*, Madrid, Cátedra, 2000 [1979].
—, *La Posmodernidad (explicada a los niños)*, Barcelona, Gedisa editorial, 1996 [1988].

Artículos:

- Molina, C.A., "La cultura sin cultura", *El País*, 25/11/2010.
Vargas Llosa, M., "La civilización del espectáculo", *El País* n°1.000, 22/01/2011.

Novelas:

- Bradbury, R., *Fahrenheit 451*, París, Folio, 1953.
Huxley, A., *Un mundo feliz*, Barcelona, Delbolsillo, 2009 [1969].
Orwell, G., *1984*, París, Folio, 1949.

Teatro:

- Ionesco, E., *Rhinocéros*, París, Folio, 1959.

La relocalización del espíritu. Meditación estética en un mundo tecnológico

The Relocation of the Spirit. Meditation on Aesthetics in a Technological World

Ricardo PINILLA BURGOS

pinilla@upcomillas.es

Recibido: 15/09/2011
Aprobado: 20/12/2011

Resumen

La sociedad actual de la comunicación parecería haber conseguido plasmar en los medios informáticos atributos que tradicionalmente se vinculaban al espíritu, como la superación del espacio y el tiempo, la simultaneidad y una velocidad sutil de asociación y presencia en donde lo material siempre fracasaba. Se analiza críticamente esta hipótesis, y se plantea desde la reflexión estética, una paradójica e inédita necesidad del espíritu de relocalizarse, frente a esa pretendida deslocalización o multilocación que permite, o casi impone, la sociedad en red. Algunos síntomas del pensamiento y el arte contemporáneos dan muestras y claves para asumir esa relocalización, que acompañaría una retemporización y en definitiva una reencarnación; y que lejos, de vivirse como fracaso, ofrecería nuevas vías de sentido y claves inesperadas de crítica. En el presente escrito se ensaya este planteamiento y se ofrece a consideración y debate.

Palabras clave: Crítica de la tecnología, sociedad informática, comunicación, pensamiento estético, arte, acontecimiento, espíritu, relocalización

Abstract

It would seem that the current communication society has managed to capture in computing media attributes which have traditionally been associated with the spirit, such as the overcoming of space and time, simultaneity, and a subtle speed of association and presence where the material always fails. I critically analyze this hypothesis and pose, in the light of aesthetic reflection, a paradox and new necessity for the spirit to relocate itself against that pretended dislocation or multilocation which is allowed by, or almost imposed by, the online society. Some symptoms of contemporary thought and art provide evidence and clues for assuming that relocation, which would accompany a retemporization and in short a reincarnation, and which far from being experienced as a failure, will offer new paths of meaning and unexpected critical clues. In the present paper I will attempt to expose this approach and submit it for consideration and debate.

Keywords: Critique of technology, computing society, communication, aesthetic thought, art, event, spirit, relocation.

“¿Existen límites para el espíritu?”
Eduardo Chillida

En primer lugar quiero agradecer a los organizadores de este congreso su cordial invitación, especialmente a Delia Manzanero y a David Díaz Soto, quienes, por otro lado, en todo momento me orientaron en la sugerencia del tema de mi intervención, dándome, de otro, plena libertad para acometerla. Tomando esa libertad, y asumiendo el lema general de este encuentro, comenzaré aclarando y desarrollando primero el subtítulo: “Meditación estética en un mundo tecnológico”, para de ahí aclarar y exponer lo que significaría el título como tal; a saber, en qué medida entiendo y cómo valoro para nuestros días eso que llamo “relocalización del espíritu”. Les advierto que esta conferencia es un *ensayo*, y por lo tanto no solo está abierta a la refutación, sino que más bien la solicitará desde el principio, por entender que el ensayo no es un modo provisional del pensar, sino un modo de preguntar afirmando y argumentando, único modo de poner a prueba las preguntas en las que debe consistir, a mi entender, el ejercicio básico del filosofar.

§ 1.— ¿Estamos ya en el “futuro”?

El mundo en la red y la realidad mediada por interfaz

Si echamos una mirada a nuestro convulso presente, toparemos en primer lugar con el actual paisaje de una pesada crisis que desestabiliza constantemente las presuntas seguridades de las denominadas sociedades avanzadas y nos fuerza a una mirada global de urgencia, que de otro lado ayuda a relativizar toda crisis a la vista de la situación de injusticia y catástrofe que aqueja muchas zonas del llamado tercer mundo. Una mirada de conjunto delata un mundo en red, global y globalizante, y con gran conciencia de su diversidad a pesar del acercamiento, al menos virtual, de las distancias, o del innegable incremento consiguiente de la homogeneización de muchos aspectos. Ahora bien, esa mirada posible nos *desvela*, también en el sentido de quitarnos el sueño, pues nos muestra no tanto una fiesta de la diversidad como riqueza, sino una constatación creciente y sangrante de la desigualdad y la diferencia de potencial abismal entre unas economías y otras, entre unas sociedades y otras. Aunque han de ser los economistas y los politólogos los que nos permitan dirimir y actuar sobre estas percepciones, no es difícil adivinar que no estamos meramente ante un

problema de un incremento del conocimiento de esas injusticias y que estas realmente caracterizan el mundo actual y, seguramente, también los tiempos pasados. Nuestro presente se nos muestra complejo e inabarcable, con una complejidad en la que toda acción individual queda diluida y casi inoperante y aun con todo, como si de un cierto simulacro de la omnisciencia se tratara, en el marco de una pantalla podemos hoy acceder a toda esta visión... sencillamente conectando nuestro ordenador.

En efecto si hay un elemento que lejos de cuestionarse por la crisis, perfila y caracteriza de modo creciente nuestro mundo, es el de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación. La cultura informática y virtual se ha introducido en los usos más cotidianos de nuestra vida y configura de modo esencial muchos acontecimientos sociales (pensemos en las convocatorias del 15-M y otras iniciativas análogas a través de las redes sociales). Como alguien nacido en los años sesenta, he de reconocer que hay muchas situaciones y posibilidades que permiten los continuos avances y novedades comerciales de las nuevas tecnologías que parecen ubicarme en una hipotética película de ciencia ficción de aquella época, y me hacen sentir inmerso ya en ese “futuro” que todas esas películas se esforzaban en imaginar. Las llamadas autopistas de la información y los universos de las redes sociales comienzan a sustantivar buena parte de nuestras vidas, desde las situaciones de comunicación y búsqueda de información más básicas hasta las más complejas, desde las más funcionales, como por ejemplo las comerciales, hasta muchos momentos afectivos y de intimidad. Ese “futuro” renueva a la vez aspectos que en la vida moderna tendían a desaparecer; así tiene lugar en este comienzo de siglo XXI una asombrosa recuperación de la cultura epistolar en los múltiples e-mails y mensajes que diariamente recibimos y escribimos, bien es verdad que condensada, atomizada y despojada en buena parte de la tradicional retórica y forma epistolar. El mensaje de e-mail aun se reduce más y se incorpora en conversaciones virtuales en los chats, y mensajes de los ordenadores-teléfono (*smart-phones*) personales y en los formatos de las redes sociales, de modo que casi forma un continuo, un discurso acompañante de cualquier vivencia o acontecimiento, con una producción constante de imágenes y flujos de información. Este proceso de continua información llega casi al vértigo, si se analiza en términos objetivos en comparación con la comunicación escrita y gráfica que los individuos compartían hace solo algo más de una década. Esta situación por otro lado tiene un componente de privacidad muy característico que fractura el modelo clásico de la sociedad mediática: lo privado interconectado a través de los foros y las redes sociales parece que ha tomado la palabra protagonista y son los mismos programas de televisión y de radio los que se hacen eco de ese flujo a través de las mismas redes sociales. A todo ello se añade la realidad mediada que nos informa y orienta en nuestros pasos más cotidianos como si fuéramos viajeros espaciales de una civilización intergaláctica, y todo ello, desde la situación doméstica de estar frente a la pantalla del ordenador en nuestra casa, en el coche, casi ya convertido en nave, o incluso en cualquier lado desde nuestro ordenador-teléfono, que en estos momentos adquiere un protagonismo cada vez más creciente en la comunicación y la misma difusión de contenidos en todos los niveles, convirtiendo a cada individuo en una terminal; en un polo receptor y emisor de los infinitos nudos de una red global de intercomunicación.

Ahora bien, por muy futurista que pueda parecer esta situación, el “futuro” que es nuestro presente tampoco es como se imaginaba; nunca lo es. Hay que constatar que buena parte de la ciencia ficción de mi infancia ha quedado desfasada, y no por falta de imaginación de los autores de esas películas y novelas, sino porque ese futuro *imaginado* hasta los años sesenta y setenta se concebía como una *conquista del espacio*, en sentido físico y real. Hoy día el hecho de ir a la luna o de viajar por el espacio es algo que aun nos causa, o nos debería causar una enorme admiración, pero desde el punto de vista del imaginario social acerca del progreso ha quedado como un *futuro-pasado*. En los años sesenta se pensaba que en el 2000 la gente viajaría por el espacio como hoy lo hacemos por una autopista o al menos por el espacio aéreo, pero parece que esto hoy, además

de no haberse hecho posible de modo técnico, tampoco es un deseo o una fascinación insertada en nuestra idea de avance tecnológico. Hoy la carrera espacial ha dejado de existir, al menos en el sentido político y social que tuvo en los años sesenta, y aunque hay una importante tecnología espacial, esta se centra sobre todo en el campo de los satélites que sirven para informar y transmitir las diferentes señales de los sistemas más variados de comunicación e información. Jugando con una célebre expresión de Marx, es como si la conquista del *cielo* se aplicase a una más refinada conquista de la *tierra*, en su aspecto comunicacional e informativo. Recordemos que Marx indicaba, en un plano muy distinto, que “la crítica del cielo se ha transformado en crítica de la tierra”, indicando cómo la filosofía debía aplicarse a las cosas mundanas y a los problemas reales que determinaban la vida de los hombres y la historia¹. Nuestra constatación no apela a ningún sentido crítico, sino más bien a uno meramente pragmático; si bien esa bajada del cielo a la tierra no deja de dar que pensar sobre las irónicas similitudes, disparatadas por lo tanto, entre la vieja crítica urgente de la izquierda europea y la nueva globalización privada y doméstica que nos invade. Aunque por motivos bien distintos, hay que constatar que en ambos casos se ha dejado de mirar a las estrellas; si bien el “cielo” simbólico de Marx se quería superar para evitar la alienación, y el “cielo” real que necesitan las nuevas tecnologías, aparece ausente en nuestras vidas, aunque latente y determinante, como si de una infraestructura aérea se tratara.

De otro lado, volviendo a esa red múltiple de terminales interconexiónadas, que seríamos cada uno de nosotros, hay que admitir que nuestro mundo en red sí fue imaginado básicamente por muchos escritores de ciencia ficción. De hecho, no un escritor, sino el inventor de la radio y el telégrafo, Guillermo Marconi, lanzaba ya como ideal que todos algún día estuviéramos comunicados con el resto de los seres humanos allá donde nos hallásemos. Parece que vamos camino de conseguir ese ideal. Ahora bien, lo que los escritores de ciencia ficción no alcanzaban a tasar, a mi juicio, es cómo la realización de esa utopía de Marconi, que en su articulación actual no solo pone ya en comunicación personas, sino documentos, imágenes, músicas, dinero, acciones, compromisos y mucho más, iba a reconfigurar tanto nuestras vidas. Mi meditación parte precisamente de aquí.

En primer lugar, parece que hemos perdido miedo a la máquina, a ese perverso ordenador con criterio propio como HAL en *2001. Una odisea en el espacio*, y asumimos con entusiasmo esas macroprótesis de nuestros vínculos con el mundo que pueden abarcar desde lo más excelso hasta lo más cotidiano; desde lo más prosaico hasta lo más íntimo en nuestras relaciones con los demás. Más que la desconexión imposible, parece que lo que nos daría pánico es una caída absoluta de la red. Esa reconfiguración de la vida tiene algo de decepcionante y aburrido: ya no miramos las estrellas ni ansiamos viajar a ellas; y tiene algo de sabio tal vez, pues nos invita a la odisea en el interior de la pantalla abriendo un nuevo abanico de relaciones humanas y de lo humano con el mundo. No tememos ya que el ordenador, como hacía HAL, un día nos lea los labios, aunque como individuos de la calle, no técnicos, tampoco supiéramos muy bien cómo lo podría hacer. La llamada tercera revolución industrial o revolución informática, nos sitúa en un ámbito de presencia con la máquina, con el ordenador, tan natural que parece desplantarnos su desconexión. Como mucho, nos planteamos el *reset* cuando falla, nunca la desconexión absoluta, y con los fallos y pérdidas de archivos y memoria parece que nos vamos resignando a reiniciar nuestras propias acciones y conocimientos cuando la incompatibilidad de formatos, la caída de la red o el virus informático así lo imponen.

O quizá no... ¿hasta qué punto estamos inmersos y somos ya dependientes de esa revolución informática? Igual que el fuego, y así todos los grandes inventos y avances, la informática ha venido para quedarse y transformar nuestras vidas, para reconfigurarlas; ni el fuego se apagó, ni la red parece ya dispuesta a desconectarse. Nuestro mundo es ya el mundo de la tecnología informática.

¹ Marx, K., *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* en, Marx, K., Engels, F., *Werke*, Berlin, Dietz Verlag, Vol. 1. Berlin/DDR. 1976, pp. 378-391, p. 379.

No obstante, los interrogantes en torno a las sombras de esta nueva fase de la liberación técnica del ser humano respecto a las cadenas de la naturaleza y la finitud, han de seguir abiertas, si no queremos olvidar la esencia crítica del espíritu humano, verdadero motor de todo avance técnico, cultural y espiritual.

§ 2.— A partir de la meditación y crítica de Ortega al tecnicismo moderno

Nos preguntamos qué queremos decir cuando afirmamos que en Occidente y gran parte del planeta vivimos en *mundo tecnológico*. Parece que implica afirmar que lo tecnológico constituye un elemento de definición esencial de nuestra vida. Esto es, que el *logos* de nuestras vidas cotidianas está mediado por técnicas, tecnologías y artefactos de todo tipo, especialmente ya los aparatos electrónicos e informáticos. A este paisaje hay que añadir las viejas tecnologías que hicieron posible la revolución industrial, sobre todo la segunda, aun muy presentes (mecánica, electricidad, etc.) y las que irrumpen y van anunciando ya muchos cambios en el futuro, como la biotecnología y las neurociencias.

En su espléndida “Meditación de la técnica”, de 1933, Ortega hablaba de unos estadios de la técnica que abarcaban algo mucho más amplio que lo que usualmente entendemos por revoluciones industriales. El tercer y último estadio, que llamaba la “técnica del técnico” o el “tecnicismo moderno” viene a coincidir con el comienzo de la revolución industrial, de la mano del dominio y expansión de las ciencias experimentales, especialmente la física, ya desde finales del siglo XV, esto es, con la era moderna. Ese tercer estadio entiende la técnica no como un modo de solucionar los problemas de la existencia, sino como “un hontanar de actividades en principio ilimitadas”². El sentido ancestral de lo técnico para Ortega nos habla del modo de solucionar la supervivencia; de esa capacidad de artificio para postergar la realización de las necesidades, para afrontarlas luego con mayor eficacia, así como la construcción de un entorno y una serie de modos de hacer que permiten al hombre ir liberándose de las imposiciones naturales. La técnica, fuera al principio más azarosa y mágica o luego más artesanal y de oficio, según la periodización orteguiana, siempre era una conjugación de la limitación humana ante el medio y su supervivencia e instalación, incluso su aislamiento o transformación del entorno para de ahí abrirse a la invención de su vida, de la vida propiamente humana, más allá de las necesidades básicas —animales— de su existir, como son el alimento, el cobijo o la defensa frente al enemigo.

Habiéndose superado la etapa de la técnica artesanal del pasado, y antes aun de lo que llama la “técnica del azar”, concebida en parte como magia, el tecnicismo moderno surge con la separación del proyecto respecto al obrero y ejecutor, y con una fuerte alianza de la técnica con la ciencia moderna, especialmente con la ciencia física. Esa alianza, en realidad ya fraguada desde antiguo, entre ciencia y técnica fue llevando al hombre moderno a un ideal de omnipotencia progresiva, un ideal acaso ingenuo pero muy efectivo. Así vamos pensando que la técnica irá resolviendo nuestros problemas, que es solo cuestión de tiempo. Ortega pone curiosamente el ejemplo hipotético de un viaje espacial, y dice que nos hallamos en la “situación tragicómica” de no poder imaginar nada que la técnica no pudiera alcanzar. Aquí plantea una aguda crítica sobre esa situación de poder ilimitado: “el hombre está hoy, en su fondo, azorado precisamente por la conciencia de su principal limitación. Y acaso ello contribuya a que no sepa ya quién es”. Si agota su proyecto humano, sus esperanzas y deseos en la técnica, en realidad para Ortega está limitando su capacidad de ser humano. La técnica para Ortega era esa capacidad de ahorro de esfuerzo para abrir el espacio a ser e inventarse la vida humana, no su programa completo de acción. De este modo

² Ortega y Gasset, J., *Ensimismamiento y alteración. Meditación de la técnica*, Buenos Aires-México, Espasa Calpe, 1939, p. 140.

la exclusiva "fe en la técnica" vacía la vida humana, la deja sin proyecto, "porque ser técnico y solo técnico es poder serlo todo y no ser nada determinado", y concluirá lapidario: "Por eso estos años en que vivimos, los más intensamente técnicos que ha habido en la historia humana, son de los más vacíos"³. Ortega practica aquí ya en toda regla una crítica de la razón instrumental, desde coordinadas distintas pero no tan diferentes de la que harían en esa y las siguientes décadas los pensadores de la Teoría Crítica.

Planteemos esa crítica hoy, inmersos en la revolución informática y también en una relación de conciencia con lo técnico que ha atravesado numerosas etapas y crisis a lo largo de la segunda mitad del siglo XX. De un lado, la sensación de omnipotencia se ha incrementado, también se ha individualizado y hecho más virtual; en este sentido ha sido un incremento aparentemente más democrático y a la vez más relativo. Junto a los recelos humanistas clásicos respecto al avance técnico, propiciados a la vista de la alienación del trabajo industrial, la cuestión obrera y las cruentas guerras mundiales, en la segunda mitad del siglo XX, el agotamiento de la naturaleza y los problemas ecológicos han puesto en cuestión esa omnipotencia técnica en su raíz, como un crecimiento patológico y devastador que pone en juego la posibilidad de la aniquilación del planeta; ese viejo fantasma de la autoaniquilación, tan concreto en los años cincuenta por la amenaza nuclear, es hoy un horizonte común que más que depender de una gran bomba, parece que se destila en cada una de nuestras acciones como potenciales agresoras de un medio ambiente enfermo y trastocado. Ahora bien, de este cuestionamiento de la técnica más reciente y radical, el ecológico, curiosamente, parece salvarse, al menos para la percepción social, como si de energía limpia o no material se tratara, todo el desarrollo informático. De las otras críticas más clásicas (alienación técnico-industrial, dominio político-militar de una gran potencia), la informática no quedaría tan exenta, pero siempre guarda esa carta del carácter democrático e individual que parece que reviste todo uso informático, que situaría la red en un instrumento incluso apto para acometer un movimiento antisistema y alternativo, como de hecho se puede ver en algunos fenómenos recientes.

Con independencia ahora de otras posibles críticas, nos preguntamos así más directamente si la revolución informática y el modo como ella ha ido reconfigurando nuestra convivencia hacen aun plausible esa crítica de la razón instrumental y, desde el planteamiento orteguiano, la constatación de ese estrechamiento o vaciamiento de la misma posibilidad humana en toda su riqueza.

§ 3.— La revolución informática entre la simultaneidad y la ubicuidad: el espíritu cumplido y deslocalizado

La técnica moderna apostó por un acortamiento y un dominio del espacio y el tiempo, de un modo directamente físico en los medios de transporte y de un modo informacional en las tecnologías de la comunicación. El teléfono, el telégrafo, la televisión y hoy ya la red informática, realizan transportes de información en diferentes códigos que nos permiten saltar las barreras cotidianas de tiempo y espacio. En realidad en todo ello late la lucha ancestral del ser humano con la finitud, y espacio y tiempo le indican que hay continuamente "aquí" y "ahoras" que se le escapan. La lucha contra la finitud que descubre la misma lucha contra la muerte. La carrera tecnológica ha enfatizado esa lucha hasta el vértigo. En su vértigo nos planteamos si es lucha o huida, como nos dan a entender esas imágenes vertiginosas (aceleradas) de la vida urbana y de las fábricas en la película *Baraka* (1992) de Ron Fricke, en contraste con la mirada de paz y la quietud del monje budista.

³ *Ibid.*, p. 141.

Pero no olvidemos la diferencia obvia entre la tecnología de los medios de transporte y las tecnologías de la comunicación y la información. En estos el salto espacio-temporal no es real o físico; es virtual, como ya lo consigue el lenguaje y de modo aun más sutil, simultáneo y rápido nuestro pensamiento y eso que llamamos *espíritu*; esa palabra "bajo la cual pocos piensan algo preciso"⁴, en expresión de Max Scheler, pero tan necesaria en su mismo pensamiento, y lo que es más importante en toda la historia de la filosofía y de las religiones.

En efecto, de modo físico y compartido, esto es como una "técnica de comunicación", el salto en el tiempo y el espacio lo consigue de modo virtual en primer lugar y de modo esencial el lenguaje, al poder referir y recordar el pasado, evocar lo distante, e incluso imaginar o proyectar el futuro. Sin el lenguaje no tendría sentido toda la historia de las tecnologías de la comunicación, desde la escritura y la imprenta hasta *internet*. Ahora bien, esa capacidad de salto y simultaneidad espacio-temporal de la revolución informática nos ofrece una virtualidad tan sofisticada, omnipresente y mediadora, que parece sugerir en muchos casos una sustitución de la vida real, al menos de la vida desconectada de la red, en la que uno comienza a sentir un nuevo modo de aislamiento e incomunicación. Es curiosa la expresión de "estar sin red" o "sin cobertura" y la connotación de desamparo más allá del aislamiento que parece implicar. Las nuevas tecnologías nos regalan un tiempo y un espacio ampliado. Aun no nos proyectan el futuro, es verdad, pero sí nos ayudan a predecirlo al detalle estadístico; y ya nos muestran las imágenes de lo que veremos cuando nos desplazamos (pensemos en *streetview* de *google maps* que usamos en el acto sencillo de dirigirnos a una calle o a un hotel en una ciudad a la que viajamos).

Sin mucha ingenuidad, tampoco con cinismo, a modo de hipótesis proponemos pensar si el *espíritu* en su vieja acepción parece haber sido cumplido y realizado por las nuevas tecnologías de la velocidad, la virtualidad y la comunicación. Acaso rematando la obra fascinante y aun crucial del lenguaje; ya no serán simplemente *los límites de mi lenguaje* los límites de mi mundo, sino *los límites del mundo y la red virtuales*, en la medida que lo manejo y navego en él, un mundo que, de otro lado no parece tener límites, o al menos si los tiene, se nos hacen más inaccesibles casi que los límites físicos de nuestro planeta⁵.

Siguiendo esa hipótesis cabría pensar si no parecería que ciertas ideas con las que siempre se vinculaba lo espiritual: eso sutil, omnipresente, inteligente y universal, esa capacidad de simultaneidad y de sobreponerse a los obstáculos materiales se hubiesen encarnado en el mundo de la red; o al menos funcionarían esas ideas o ideales como modelos de avance del progreso tecnológico. En principio, de modo inmaterial, siempre fueron los conceptos los que nos permitieron concebir lo universal y hacerlo valer en los individuos, más allá de sus accidentes y circunstancias. Aunque parezca un salto tosco, la producción industrial en serie propició de algún modo la materialización de lo indiscernible e intercambiable entre los productos; esto es la generación posible de individuos intercambiables y solo determinables por su concepto o proyecto, salvo en los casos de los individuos averiados o defectuosos. Visto así, aquí hay ya una primera y abrupta encarnación de ese ideal de lo inteligible y espiritual, cuya indagación pionera en Benjamin, ya en los años treinta, planteó la necesidad de asumir a la par un cambio en los modos y estructuras de la experiencia estética y de la misma idea de obra⁶. Sin embargo, ese proceso abierto por la producción en serie parece cumplido de un modo mucho más increíble desde las múltiples dimensiones de la realidad virtual de la información y poco a poco también de todas nuestras acciones y nuestros órdenes de

⁴ Scheler, M., *El puesto del hombre en el cosmos* (trad. José Gaos), Buenos Aires, Losada, 1982, p. 55.

⁵ Glosamos aquí libremente la conocida tesis de Wittgenstein, en su *Tractatus logico-philosophicus*, 5.6: "Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo" (cf. edición bilingüe de E. Tierno Galván en Madrid, Alianza, Ed., 1985, pp. 162 s.). Ciertamente deberíamos precisar acorde con esta tesis que serían los límites de mi lenguaje en la red son los que significan los límites de mi mundo.

⁶ En su célebre ensayo sobre "La obra de arte en la era de su reproducibilidad técnica", Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften* I.2, Herausgegeben von Rolf Tiedeman und Hermann Schwepenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1991.

referencia. En referencia al viejo problema de la reproducción, entre otros muchos aspectos que no pueden abordarse aquí en su totalidad, la revolución informática parece desplazar el mismo hecho de la necesidad de la copia; siendo hoy una información en la red accesible casi tan universalmente como una idea es para cualquier mente o espíritu que pueda comprenderla.

De otro lado, ese "espíritu" realizado y cumplido que aporta lo virtual, ese espíritu rápido, simultáneo e intercambiable, parece que ha venido no solo para quedarse, sino para acabar fagocitando la misma realidad. No solo hay que ir admitiendo que lo que no está en la red comienza a *no estar*, sino que cada vez más todo lo vamos haciendo y averiguando a través de procedimientos telemáticos; y no está ya en ese espacio virtual *lo que hay* como está un libro o una chaqueta en un armario, sino que aparece y está al mismo tiempo, cuando lo llamamos, como la idea; y su aparición es fenómeno físico y tecnológico, pero nuestra relación con ella se podría asemejar o empezar a comparar con esa vinculación instantánea que tenemos con las ideas y las imágenes; como esa máquina fotográfica ideal de la que hace poco hablaba el gran fotógrafo Jordi Socías⁷. Cierro los ojos, o hago un *click*, y ahí, en la misma *tabula rasa* de mi mente o mejor en mi pantalla; en esa tabla infinitamente rayable y borrrable, aparece esa imagen, esa escritura o esa información que quería encontrar. Esa y otras que no imaginaba y que se me abren como un bosque por descubrir. El espacio físico cotidiano empieza a dar señales de agotamiento; su orden ya no es comparable al del espacio virtual de mi ordenador. El tiempo no conectado parece de pronto más lento. Lo que busco en un minuto a golpe de *click*, ya no desde un soporte concreto, sino desde la nube o la red, en mi despacho me costaría, al menos, levantarme de la silla, si no ir a otro cuarto o a la biblioteca, etc. Frente al espacio virtual, siempre más rápido de recorrer, más inmediato, más polimorfo, más controlable, los espacios van quedando como ese fondo mal enfocado y anodino que vemos tras los rostros de las *webcams* en una comunicación por ordenador. El espacio vital parece estar ya también más dentro de la pantalla. El tiempo propio, de otro lado, queda como voz monótona y discontinua, frente al flujo imparable de temporalidades simultáneas, con las que cuento incluso al apagar. No es la eternidad que describía San Agustín⁸, pero en parte, de modo cotidiano comienzo a contar con ellas como trasfondo de mi tiempo individual.

La red encuentra una alianza aun más poderosa en un viejo invento humano que permite un cambio abstracto y cuantitativo indefinido: el dinero. Con las tecnologías actuales, basta la moción de una decisión interna que se refleje en un mecanismo informático para poder cambiar el destino de muchas personas. Pensemos en los grandes inversores o las agencias de evaluación que cambian, con velocidad de red, un valor económico, a la luz de expectativas, de mercados de futuros, o de situaciones políticas concretas. El dinero en la red, si quieren quienes lo manejan, puede ser más rápido y sutil ya que cualquier espíritu avezado. Más que deslocalizado, el dinero ya es ubicuo, casi invisible en su fuerza, pero arrollador y determinante. Aquí la comparación, como se ha ido sugiriendo, habría que establecerla ya con la idea de espíritu en el sentido ancestral de algo superior y omnipotente, en un sentido plenamente teológico-metafísico y no solo antropológico.

Con la crisis actual, la tecnología ya no es un nuevo avance, sino el estado de cosas único del que se ha de gestionar la riqueza o la miseria. Ya no hay posibilidad de una vuelta atrás, la prótesis ha eliminado la posibilidad de andar sin andadores, de pensar sin esos potentes operadores de relaciones a información que son los buscadores; y casi ya acompañan a nuestros procesos mentales. Pero recordemos, no sin ironía posible: la máquina ya no nos da miedo, la controlamos aunque parezca que nos controle.

⁷ Declaraciones para Televisión Española emitidas el 19 de noviembre de 2011, en un reportaje de Lorenzo Milá, con ocasión de una exposición de este fotógrafo en Estados Unidos en otoño de ese año.

⁸ *Confesiones*, XI, 11 ss.

¿Cabe acabar cerrando esa comparación entre la *telépolis*, en la acertada expresión de Javier Echevarría⁹, y el espíritu cumplido, hasta ahora planteada de modo hipotético? La revolución informática sin duda cumple muchas aspiraciones del progreso humano, y no son casuales todas esas implicaciones en términos de espacio y tiempo que hemos ido apuntando. Con todo, y volviendo a la crítica orteguiana y la crítica de la razón instrumental, nos seguimos planteando una relación de suspicacia ante ese simulacro de espíritu cumplido; tal vez en lo que haya que pensar, como hizo Benjamin en los mismos años que Ortega realizaba su *Meditación de la técnica*, sea en asumir con radicalidad esas transformaciones y detectar los nuevos modos de percepción, reproducción y creación. Este ensayo ha sido hecho con frecuencia, pero no queremos plantear aquí una mera dilucidación sobre lo angelical o demoniaco de las tecnologías de la información, sino primeramente una meditación sobre el modelo de relación con lo real que delata, según el cual se tendería a una *deslocalización* cada vez mayor de nuestras vidas, en aparente realización de esa condición espiritual, articulándose la ubicuidad y la simultaneidad, si no en nuestros ritmos biológicos, sí ya en nuestras acciones, relaciones, informaciones y proyectos. Estamos en red, en una red tan indeterminada que puede ser cualquier cosa, o más bien cabría decir que a base de ser cualquier cosa, nos deja en la indeterminación, en la deslocalización, al menos virtual.

La pregunta que vendría aquí al paso, me viene sugerida por esa anécdota atribuida a García Márquez, quien, al volar de un continente a otro, decía que su cuerpo llegaba antes que su alma. ¿Puede y quiere nuestra alma volar tan rápido?

§ 4.— De nuevo Ortega: el espíritu y la técnica. Giner de los Ríos y el arte del espíritu

Al final de su ensayo, Ortega tantea algunas reflexiones que parecerían aliviar al tecnicismo de ese vacío existencial al que podría parecernos abocar. De un lado, la alianza entre técnica y ciencia natural, la interpreta Ortega como una conducción y afianzamiento seguro de nuestro *espíritu*. Recordando la célebre imagen kantiana de la paloma, que pretendía volar sin aire para mayor facilidad¹⁰, hace coincidir Ortega la importancia de la experiencia en el avance de la ciencia, con nuestra relación con la materia y el cuerpo, donde la técnica moderna ha realizado un camino seguro de la mano de la ciencia. Atendamos a este interesante pasaje:

"El llamado 'espíritu' es una potencia demasiado etérea que se pierde en el laberinto de sí mismo, de sus propias infinitas posibilidades. ¡Es demasiado fácil pensar! La mente en su vuelo apenas si encuentra resistencia. Por eso es tan importante para el intelectual palpar objetos materiales y aprender en su trato con ellos una disciplina de contención. Los cuerpos han sido los maestros del espíritu, como el centauro Quirón fue el maestro de los griegos. Sin las cosas que se ven y se tocan, el presuntuoso 'espíritu' no sería más que demencia. El cuerpo es el gendarme y el pedagogo del espíritu"¹¹.

La técnica, aliada con la experiencia y la ciencia natural parecería aquí redimida como esos puntos de apoyo y de orientación de un espíritu que sin ellos tendería a perderse en su especulación. Los apoyos en la actualidad además no son solo para nuestra relación con la materia, sino para nuestra relación con los otros. Esto parecería atender a la última demanda con la que Ortega cierra su meditación:

⁹ Echevarría, J., *Telépolis*, Barcelona, Ediciones Destino, 1994.

¹⁰ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B32

¹¹ Ortega y Gasset, *op.cit.*, p. 153.

“Pero la vida humana no es solo lucha con la materia, sino también lucha del hombre con su alma. ¿Qué cuadro puede Euroamérica oponer a ese como repertorio de técnicas del alma? ¿No ha sido en este orden, muy superior el Asia profunda?”¹².

Aquí Ortega invoca ese arte y técnica para el espíritu, que admira en la tradición oriental, y que, entre nosotros vemos ya concebido y articulado con precisión en el pensamiento de Francisco Giner de los Ríos, desde su amplia noción de arte de inspiración krausiana. Giner considera la idea de arte para el espectro amplio de las actividades humanas, no solo en el ámbito estético, y, de otro lado, no solo en el ámbito técnico-material. De este modo, dentro de una rica clasificación, contempla la necesidad, ya no de una ciencia, sino de un *arte del espíritu*, que abarcaría el arte de nuestro pensamiento (lógica), nuestro sentimiento (estética) y nuestra voluntad (moral)¹³. Aunando la reflexión orteguiana citada, muy acorde con la idea gineriana de arte, diremos que el espíritu necesita de esos apoyos y ese arte, no solo en su encuentro con lo material, sino como disciplina para sí mismo. En este punto parecería que abandonamos los límites de la técnica instrumental en su sentido más común y también la concepción del arte más usual, y nos abrimos al trabajo de la dimensión espiritual como tal. En este punto, preguntamos de nuevo: ¿aportan las nuevas tecnologías vías para el desarrollo y cuidado de ese arte del espíritu?

El mismo Giner, ya antes que Ortega y la escuela de Frankfurt, se planteaba con urgencia la reflexión sobre fines y medios en su filosofía social, y dudo mucho que ni él, ni los otros pensadores mencionados, hubieran admitido acriticamente la revolución informática ni siquiera como una consecución parcial instantánea de ese arte del espíritu; si bien la habrían saludado seguramente con entusiasmo en lo que a su gran potencial en todos los sentidos se refiere. Las técnicas, incluso las que apelan a la información, la comunicación y el manejo de nuestro conocimiento e intimidad, siempre ofrecen un potencial que debe ser meditado, y que, esencialmente será polimorfo, como la primera piedra convertida en utensilio de la historia de la humanidad. El uso y el sentido, el fin siempre ha de quedar en las manos de quien la renombra como instrumento. La técnica es manejo pero también redefinición de los elementos que las componen; y una vez establecida en su materialidad, digamos, en su *hardware*, la versatilidad de sus usos, aplicaciones y modelos de relación con ella son innumerables, y pueden evolucionar y cambiar acorde con los cambios sociales y culturales.

Volviendo al estado actual, creemos que la revolución informática trae indudables ventajas, no enumerables aquí, pero también nuevos extravíos. No solo los malos usos, sino en sí misma, esta revolución parece que ha sometido al espíritu a una velocidad y una simultaneidad y ubicuidad que, más allá de asuntos generacionales (nativos digitales) e importantes aspectos sociales (brecha digital), deberíamos plantearnos si le es idónea. Y hay una cierta situación inédita en todo esto: nuestro espíritu necesita *relocalizarse*, necesita parar y es él quien pide apoyos, ya no para sí y sus excesos, sino para su articulación plural y global a velocidad de red.

De otro, debemos asumir una y otra vez la diferencia entre acto técnico/tecnológico (Ortega) y vida tecnificada. La técnica proporciona, en el planteamiento orteguiano, una liberación y un ahorro del esfuerzo, y en este sentido nos lleva paradójicamente a una vida *atécnica*; algo que en la Ilustración ya se detectó con perplejidad¹⁴. Esto se comprueba en nuestra sociedad actual, que

vive el espejismo de la inmediatez a través del interfaz¹⁵. Una reflexión ética y estética (desde el punto de vista de la creatividad del ser humano) sobre la técnica quizá nos abriría a otros modelos; acaso nos permitiría pensar la técnica no solo como un bien social colectivo, sino como una responsabilidad personal, igual que la ciencia y la cultura. Esta vía, con todo lo utópica que pudiera parecer, replantearía la técnica en su hacerse y en las decisiones que implica, no como mero hecho social o producto de consumo. De esta reflexión, encuentro más radical, curiosamente no la reflexión ética, sin duda más que necesaria, sino la estética, dado el hermanamiento que hay en realidad entre el acto técnico y el creativo. No en vano el término *tecné* denominaba también en Grecia a lo que llamamos hoy las bellas artes, si bien a estas habría que incorporar ese don sagrado de los poetas, la *poiesis* o creación.

§ 5.— El arte y la relocalización del espíritu: concreción, indeterminación y pluralidad como vectores de un pensamiento estético

Para presentar su apuesta por la categoría kantiana de lo sublime, Jean François Lyotard, en una conferencia impartida en Madrid en 1989, comenzaba aludiendo a algunas obras de Barnett Baruch Newman, concretamente una serie de esculturas que se llaman “Here” (I, II y III); y otros cuadros titulados “Not over there, Here”, “Now” o “Be”. Lyotard nos cuenta que este artista buscaba un aquí y un ahora casi sacral, como ese tiempo extático de San Agustín o Husserl, pero más acá de la conciencia:

“Lo *now* de Newman [...] es desconocido para la conciencia, no es constituido por ella. Es, más bien, lo que la desampara, lo que la destituye, lo que ella no consigue pensar e incluso lo que necesita olvidar para constituirse a sí misma. Lo que nosotros no llegamos a pensar es que algo sucede. O más bien y simplemente: que sucede. No un gran acontecimiento desde la perspectiva de los media. Ni siquiera algo pequeño. Sino una ocurrencia”¹⁶.

Cuando hablo de relocalización no me refiero a una ubicación sin más, sino que pienso más en la fuerza de ese instante antepredicativo que, o bien deja en ayunas al concepto o lo desborda, y que el mismo Kant supo bien destacar de la mano del juicio estético como un centro asombroso e imprescindible para asumir nuestra existencia. Pienso en la presencia no susceptible de sustitución o intercambio. Lyotard detectará este fenómeno en el pensamiento en Heidegger y su noción de *Ereignis*, que está llamada a desmontar el mismo pensamiento como institución.

Los síntomas de ese redescubrimiento del acontecimiento y de la presencia pueden detectarse ya en el mundo del arte en efecto desde los años 50 y 60, y no solo en los pintores y místicos del expresionismo abstracto, con el que se relaciona a Newman, sino también en la vanguardia musical (John Cage) y en movimientos como el Pop art o el happening. El arte desde 1945, ante una Europa desamparada de todos sus fundamentos, clama por una reivindicación de la presencia y el acontecimiento (*happening*); lo que ocurre aquí y ahora, con las coordenadas irrepetibles, o inaprehensibles, de espacio, tiempo y de presencias y relaciones concretas. Es verdad que concretamente las propuestas teóricas y las acciones de artistas como Allan Kaprow o de Yves Klein¹⁷,

15 Cf. el espléndido estudio: Josep M. Catalá Doménech, *La imagen interfaz. Representación audiovisual y conocimiento en la era de la complejidad*, Universidad del País Vasco, Bilbao 2010.

16 Lyotard, J.-F., “Lo sublime y la vanguardia” en, Jarauta, F., Lyotard, J.-F., et al. *Pensar el presente*, Cuadernos del Círculo I, Madrid, Círculo de Bellas Artes de Madrid, Visor Dis., 1993, pp. 17-31, p. 18.

17 Cf. Kaprow, A., *Essays on the Burring of Art and Life*, ed. por Kelley, J., Berkeley, Los Angeles-Londres, University of California Press, 1993; Klein, Y., *Le dépassement de la problématique de l'art et autres écrits*, École National Supérieure de Beaux-Arts, Paris, 2003. Agradezco a la Dra. Ana María Rabe sus valiosas indicaciones y referencias sobre los escritos teóricos y la obra de estos artistas.

12 *Ibid.*, p. 157.

13 Cf. F. Giner de los Ríos, “El arte y las artes” (1871), en: *Obras Completas III*, concretamente pp. 9 ss.; también: *Lecciones sumarias de Psicología [Obras completas IV]*, parte segunda, pp. 115-235; sobre el concepto gineriano de arte: R. Pinilla, “Arte y sociedad en Francisco Giner de los Ríos” en: J.M. Vázquez-Romero (ed.), *Francisco Giner de los Ríos. Actualidad de un pensador krausista*, Marcial-Pons, Madrid 2009, pp. 137-197, concretamente, pp. 187 ss.

14 Pensamos en J.-J. Rousseau y sus reflexiones en torno a la naturaleza y la sociedad; o en la figura de Robinson Crusoe (la obra de Daniel Defoe se publica en 1719); mito para la modernidad que debe continuamente ser revisado, tal como me ha enseñado el gran artista Norberto Fuentes.

figuras clave en la reconversión del arte en *happening* y *performance*, poseen una multitud de aspectos y pueden interpretarse desde muchos ángulos. Hay que señalar en este sentido que con ellos la pintura y las artes en general pretenden una ruptura de sus fronteras y una inserción en la vida y en los entornos, así como una apelación a lo efímero y lo no perdurable¹⁸; pero precisamente ahí encontramos la necesidad de una relocalización y de una apelación a lo presencial y lo intransferible de modo radical e inaccesible ya para la obra de arte en su concepción tradicional, siempre convertible en objeto de cambio o de lujo y representación. Lo que acontece en ese sentido, no es ni trasladable, ni mediatizable; no puede ser ni objeto ni medio de una información vehiculable. Es acontecer y lugar en un modo casi salvaje, sin ningún paliativo.

Frente a la movilidad abstracta, intercambiable, casi divina, del capital, el arte parece que podría reivindicar una tozuda limitación y localización que, en todo caso, parecería necesitar el espíritu, este espíritu disipado, perplejo y adelantado por la velocidad de red. No estamos refutando a Benjamin o al menos su espíritu progresivo a la hora de meditar los nuevos modos de reproducción, información y representación; las nuevas tecnologías son las que transformarán nuestros modos de percepción, de experiencia estética y también nuestra propia idea de espíritu, eso sí, siempre y cuando sean asumidas artísticamente; que no es hacer arte de ellas sin más; algo de nuevo contrario a Benjamin, sino asumir como todo el mundo del arte y el mundo humano quedan inevitablemente redefinidos desde la nueva era digital. Siguiendo el lema benjaminiano para la fotografía¹⁹, diremos que no se trata de ver la tecnología como arte, sino el arte en toda su diversidad como tecnología, esto es, inmerso en un mundo ya tecnológico, aprendiendo de los nuevos modos de espacio, tiempo y materia que esta situación nos va presentando; y en eso las técnicas desechadas por la técnica como tal (la misma pintura o la escultura), y siempre redescubiertas por los artistas, también se transforman día a día desde el paradigma tecnológico. Ahora bien, ¿cualquier modo de entender la tecnología y la información es viable como base para la creación actual, sea esta o no una creación a partir de los nuevos medios? Creemos que no, que en el momento en que vemos el arte desde el prisma ya presente de la nueva era de la informática, nos abrimos a un abanico amplio y no predeterminado de opciones; y en ese abanico es donde la cultura en todo momento se juega su destino, y no puede evitar trazar uno u otro camino dentro de los posibles.

En este sentido creemos, con Th. W. Adorno, que el arte, y también el pensamiento debe efectuar una crucial *refracción* o ruptura (*Brechung*)²⁰ respecto a su sociedad, abrir un espacio de *negatividad* sobre la realidad empírica y los hechos. Y en este sentido, diremos que no solo el arte actual en sus más diversas manifestaciones, sino nuestra misma inquietud espiritual, sea cotidiana, religiosa o interpersonal, parece sentirse algo embaucada o engañada con ese simulacro de omnipotencia y rapidez *cuasi* sobrenatural que ofrecen las nuevas tecnologías. Cada vez más, se requiere y se hace urgente esa *presencia*, y sobre todo un *ritmo* y un *límite* para el espíritu, que, jugando a esa omnipotencia desde la indigencia y el esfuerzo no ahorrado, desde un momento que en realidad ya no es técnico, parece de pronto que se retrae y recela ante esa metafísica lograda que parece ofrecer la tecnología como ingrediente determinante de nuestras relaciones y nuestra vida; y esto lo puede conseguir por supuesto, acaso en máximo grado, también el artista digital y el más cibernético de los creadores.

A la deslocalización de la red y los mercados, el arte y el pensamiento propondrían una *relocalización* del espíritu, un *reencuentro* de este con lo no intercambiable, con el acontecimiento, con lo irreplicable en su transcurrir, y no por su valor aurático o por una autenticidad construida,

18 Sobre este tema, resulta de gran interés: Rabe, A. M., *Das Netz der Welt. Ein philosophischer Essay zum Raum von Las Meninas*, Munich, Wilhelm Fink, 2008, pp. 54-56; 59-65.

19 "Los acentos cambian por completo si de la fotografía como arte nos volvemos al arte como fotografía", Benjamin, W., *Discursos interrumpidos I*, (trad. Jesús Aguirre), Madrid, Taurus, 1973, p. 78; cf. también pp. 32 ss.

20 Adorno, Th. W., *Gesammelte Schriften 7. Ästhetische Theorie*, Frankfurt a.m., Suhrkamp, 1996, p. 14.

sino por esa antesala de toda conciencia o por esa sombra que la cuestiona constantemente, y se sabe ocurriendo con las cosas y la catástrofe deseable del instante. El espíritu necesita del pasaje y la frontera, porque sin estos no hay danza ni vuelo posible, hay simplemente tiempo medio, tiempo vacío²¹... como ese tedioso tiempo de espera de la red y el terminal cuando no cumple la instantaneidad prometida, o, ya de modo más trágico, como ese vacío ante el archivo dañado y perdido para siempre en un espacio que nunca existe. Son tragicomedias de lo cotidiano, siguiendo a Ortega en su calificación, pero tremendamente humanas y por eso necesariamente criticables y revisables. Cuando el espíritu, en cambio, encuentra ese apoyo en el arte y en el camino creador, se olvida de sí, recorre el trayecto aparentemente inverso de toda lucidez, como bien nos develó Schelling²², y se hace creador; genial y sobre todo tremendamente humano.

La filosofía de la técnica debería revisar esas plusvalías constantemente, esos ahorros que propicia la tecnología y nos colocan en una nueva y perversa pasividad activa. Se deberían revisar esas omnipotencias no ganadas para que no se abonen nuevas formas de barbarie, y no se pasen de la tragicomedia a la ignominia, siempre más asequible a través de una pantalla interfaz "inocente", más rápida, más brutal, como la emisión en móviles incontables de los asesinatos de Gadaffi y su hijo, por citar un ejemplo reciente (20-12-2011) ¿Qué mejora eso, en este caso, de los escarnios públicos medievales?, ¿qué credo hemos reinventado que nos permite ver con cierto gusto esas muertes brutales? No queremos expresar un recelo a la tecnología, sino a ese simulacro de autenticidad instantánea y por lo tanto nunca ganada y falsa; a ese inmediatez casi prenatal y no consciente en el que nos invitan a morar las nuevas tecnologías desde un modelo de producción y progreso muy determinado. Hay otros modos, y hay otras necesidades del espíritu que se han ido reprimiendo y descuidando desde cierta Ilustración, pues todo esclarecimiento siempre implica paralelamente nuevas e imprevistas cegueras; y no se trata ni de cerrar los ojos, ni de querer verlo todo, pero sí de no olvidar la conciencia de esas nuevas cegueras, como, en este caso, este nuevo desamparo de un espíritu deslocalizado y ubicado; quién lo iba a decir.

Esos apoyos y límites requeridos se desplazaron y liquidaron en la Ilustración en forma de experiencia general científica, y con ello parece que la paloma kantiana comprendió el vuelo y el *camino seguro* de la ciencia²³. Ortega vinculaba agudamente ese apoyo con la técnica moderna, abriendo ahí un importante replanteamiento filosófico de la relación del hombre con la naturaleza. Pero no bastaba con ese paso; la ciencia y la técnica pueden caminar seguras, y sin embargo el hombre seguir desorientado, vacío, o invadido de nuevos mayores temores y hostilidades. El espíritu no solo puede desbarbar como esa paloma petulante, también puede sentirse perdido y sin apoyo, simplemente desolado o inútil.

La conclusión o tesis fundamental de esta exposición reside en afirmar que el límite y la localización que propician el arte y la dimensión estética, sin descartar otras esferas de la experiencia, facilitan ese vuelo y ese movimiento al espíritu. Le puede así proporcionar una orientación más vital que lo que hasta ahora ha ofrecido la ciencia aliada con la técnica, o tecnociencia, a pesar de toda su presencia, éxito y necesidad en nuestra sociedad. Eugenio Trias, a nuestro juicio, da una muestra ejemplar de este modo de pensar cuando comenzaba con una *Estética del límite* y todo un nuevo sistema de las artes su reveladora filosofía del límite²⁴.

En lo referente a la reaparición del concepto de "espíritu" (*Geist*) en la teoría estética contemporánea, es muy destacable el caso de Th. W. Adorno. No podemos desarrollar aquí el rico pensamiento adorniano también en este respecto como tantos otros. Baste, para lo aquí expuesto,

21 Recogemos aquí la iluminadora reflexión de Gadamer sobre el tiempo lleno y el tiempo vacío y la temporalidad en el arte: Gadamer, H-G, *Actualidad de lo bello*, Paidós, Barcelona 1991, pp. 103 ss.

22 Cf. el imprescindible cap. VI de su *Sistema del idealismo trascendental*.

23 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ed. Wiss. Buschgesellschaft, Darmstadt 1983, Vol 3, p.7 y ss.

24 Trias, E., *Lógica del límite*, Madrid, Destino, 1991.

señalar que Adorno no duda en recuperar ese concepto para detectar aquello que libera a las obras de ser meras cosas: "El espíritu de las obras de artes es lo que las convierte, en cuanto manifestaciones, en más de lo que son". Y a la vez, desde su genial percepción y comprensión de lo quebrado y frustrado de toda obra de arte que sea digna de tal nombre, antes que convertirse en un nuevo fetiche e instrumento de otro credo, advierte Adorno aspectos muy interesantes sobre la necesidad de esa localización y limitación de lo espiritual en las obras. Advierte acaso el misterio siempre asimétrico del encuentro de lo sensible y lo más espiritual en la obra: "El espíritu que se manifiesta estéticamente queda condenado a estar en su lugar dentro del fenómeno como en otro tiempo los espíritus tenían que quedarse donde habían solido vivir"²⁵. Creo que Adorno hace vibrar aquí uno de los motivos, si no el fundamental, de toda esta exposición y lo que quiero barruntar detrás de esa idea de "relocalización del espíritu".

El mismo Kant, que simboliza con su *Crítica de la razón pura* (1781, 1787) la defensa constructiva de la experiencia como comienzo de toda ciencia²⁶, reparó luego (1790) en el juicio estético, y esa cantidad singular inaplazable del momento del gusto; ese *espíritu estético* en la obra que ningún concepto ni lenguaje puede abarcar²⁷, y que, sin embargo, se localiza en cada obra que merece tal calificativo. No se trata de localizar el espíritu en unas nuevas coordenadas. Un nuevo mapa estético del territorio no es posible. Ahora podemos ya responder afirmativamente, aunque con toda la incertidumbre, al interrogante planteado por Chillida cuando se preguntaba si "existen límites para el espíritu". Sí, los hay, pero no como barreras, sino como ese suelo desde el que se salta en la danza, y de hecho la hace posible, aunque el salto sea increíble y parezca cuestionar toda ley de gravedad. El gran escultor vasco seguía preguntando "¿qué clase de espacio hace posible los límites del mundo del espíritu?"²⁸. Creo que esa pregunta por el tipo de espacio, y en general para todo arte, por el tipo de ámbito, lugar y tiempo, es una de las claves. Las artes reconsideran todos los conceptos de forma distinta a aquella en que lo hace la ciencia natural: el lugar, el instante, esta piedra que ahora toco, antes siquiera de nombrarla y adscribirla en un género; esta piedra que es piedra antes de su nombre y en cambio puede convertirse en plenitud, en foco y hogar de todas las miradas. Solo es posible el acontecimiento del *centro*, que como ya sabemos por Nietzsche²⁹, *está en todas partes*. Más parecido es ese acontecimiento que reivindica y regala todo arte a la germinación natural de los individuos, siempre iguales en su serie y siempre diferentes, como las hojas y las olas, tal como nos enseñó también Eduardo Chillida³⁰. Sin que por ello se haya de retornar a la artesanía ni tampoco haya que acudir a un esquema de personalización o *customización*, una de las estrategias últimas del comercio, reafirmaríamos una relación no alienante y nueva con la producción, con el tiempo, con el gasto y el esfuerzo y con nuestras vidas, acaso muy afin en definitiva al *habitar* heideggeriano, a ese sereno *residir con las cosas*³¹, que con harta frecuencia atropellamos, con nuestras acciones y nuestro pensamiento. Debemos recuperar

para ambos, nuestro hacer y nuestro pensar, una sensibilidad y un discernimiento que les permitan asumir lo concreto y cada situación sin absorberlo abstractamente en otro caso u otro concepto de una realidad ya preprogramada.

Aparecen al hilo de estar reflexiones, que inciden en la misma esencia de lo estético, la necesidad de unos nuevos conceptos de *pluralidad* y de *individuo*; bien diferentes a los habituales. Lo singular de cada obra cuenta con otras tantas obras como respuestas a cada uno de los instantes, carencias y retos de la existencia. Lo que aparecía para la primera Ilustración como debilidad en el gusto, frente al concepto y al precepto: su aspiración a *universalidad*, se redescubre desde esa pluralidad de centros que no hay que confundir con el relativismo ni con la jerarquización o la desigualdad. La pluralidad y la multiplicidad, como enseñó Krause con énfasis, no son accidentes ni mera antítesis de la unidad, sino su verdadero contenido³².

Pero todas las nociones que pueden surgir de un pensamiento de lo estético se malograrán si las reconvertimos en conceptos cerrados o preceptos. El método será otro, y en nuestra sociedad tecnificada, ese método comenzará por un parar, por un pausar y tomarse el tiempo para abrir y liberar el espacio. Debemos meditar, tomar tiempo y distancia de todo lo inmediato atécnico, debemos asumir el esfuerzo imposible de ahorrarnos el esfuerzo de vivir con dignidad y con fascinación, eso, creo puede conseguirlo el *camino creador*; que, hartado de simulacros, prefiere *relocalizar* el espíritu en presencias efímeras, en materiales apenas penetrables, en residuos inmemoriales, y no en los cenáculos de ese espíritu enredado que juega a la omnipotencia con la materia convertida en pieza, con ese concepto materialista e intelectualista a un tiempo de la materia y lo sensible que tanto nos ha desterrado y alejado de la fascinación y el impulso vital, tanto, que hubo que "inventar" la Estética para recuperar esa capacidad de ver sin saber qué y mucho menos por qué y para qué, sino saboreando antes que nada el misterio de la visión, y antes de ella nuestra entrega a lo que no somos, nuestro viaje consciente allá donde se nos escapa la conciencia, para jugar, ya callada, con lo opaco y tremendo del instante y la estancia, allá donde todos parecemos estar solos y a la vez fundidos en indescriptible abrazo.

Nota para un epílogo práctico: En ese estado, sería felizmente absurdo plantear el decrecimiento ni siquiera como una ascética material, porque ya no nos plantearíamos seguir creciendo continuamente. Serán los economistas los que tendrán que imaginar ese futuro, si lo queremos articular en clave social y política. Los artistas y los filósofos que lo deseen, tendrán bastante con idearlo, con abrir un espacio vital y un tiempo no aplazable, no instrumental, que consiga replantear poco a poco nuestro existir, los unos con los otros y con ello nuestro habitar con las cosas, los lugares y los instantes. Hemos creído demasiado fácilmente que nuestros sueños eran siempre los mismos, y afanados por la realización, hemos olvidado cómo se sueña, y, lo que es más grave, olvidamos un día, ya no sabemos cuál, que se requiere un lugar y un tiempo de vida para, partiendo de ahí, emprender todo vuelo, hasta ese que parece en su altura y fascinación aspirar a borrar todos los límites y todas las barreras.

25 Adorno, Th. W., *op.cit.*, pp 134 ss. El segundo pasaje concretamente: p. 136. Cf. la traducción castellana: Adorno, Th. W., *Teoría estética*, (Trad. Fernando Riaza, revisada por Fco. Pérez Gutiérrez), Madrid, Taurus, 1980, pp. 120 ss. Dejo para un estudio posterior abordar con más detalle este interesante aspecto de la estética adorniana.

26 Cf. Kant, KrV B27 ss.

27 Kant, *Kritik der Urteilskraft*, [ed. Wiss Buschgesellschaft, Darmstadt 1983, Vol 3], §§ 8 y 49, con el término de espíritu en sentido estético, define Kant su importante noción de "idea estética" y revitaliza su estética del juicio estético como una propuesta receptivo-creativa que apela a una asombrosa antropología trascendental de la expresividad humana.

28 Eduardo Chillida *Preguntas*, Discurso del académico Honorario Electo Excmo. Sr. D. Eduardo Chillida. Real Academia de Bellas Artes de san Fernando, Madrid 1994, p. 38

29 En "El convaleciente", dicen los animales a Zaratustra al exponer la doctrina del eterno retorno: "En cada ahora comienza el Ser. En torno a cada aquí gira la esfera allí. El centro está en todas partes. Curvo es el camino de la eternidad". Nietzsche, Friedrich, *Werke in drei Bänden*. Vol. 2. [Also sprach Zarathustra], München 1954, p. 463.

30 E. Chillida, *op.cit.*, p. 42.

31 Heidegger, M., *Vorträge und Aufsätze*, [Bauen Wohnen Denken], Stuttgart, Klett-Cotta, 1997, p. 145.

32 Krause, K.Ch.F., *Abriß der Aesthetik*, hrsg. J. Leutbecher, Göttingen 1837, §§ 15 ss.

Bibliografía citada

- Adorno, Th. W., *Gesammelte Schriften 7, Ästhetische Theorie*, Frankfurt a.m., Suhrkamp, 1996.
- Benjamin, W., *Gesammelte Schriften I.2*, Herausgegeben von Rolf Tiedeman und Hermann Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1991.
- , *Discursos interrumpidos I*, (trad. Jesús Aguirre), Madrid, Taurus, 1973.
- Catalá Doménech, Josep M., *La imagen interfaz. Representación audiovisual y conocimiento en la era de la complejidad*, Universidad del País Vasco, Bilbao 2010.
- Chillida, Eduardo, *Preguntas*, Discurso del académico Honorario Electo Excmo. Sr. D. Eduardo Chillida. Real Academia de Bellas Artes de san Fernando, Madrid 1994.
- Echeverría, J., *Telépolis*, Barcelona, Ediciones Destino, 1994.
- Gadamer, H-G., *La actualidad de lo bello. El arte como juego, símbolo y fiesta*. Introducción de Rafael Arguillol, Barcelona, Pados, 1991
- Giner de los Ríos, F. “El arte y las artes” (1871), en: *Obras Completas III*, La Lectura, Madrid 1919.
- *Lecciones sumarias de Psicología [Obras completas IV]*, La Lectura, Madrid 1920
- Heidegger, M., *Vorträge und Aufsätze, [Bauen Wohnen Denken]*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1997.
- Jarauta, F., Lyotard, J.-F., et al., *Pensar el presente*, Cuadernos del Círculo 1, Madrid, Círculo de Bellas Artes de Madrid, Visor Dis., 1993.
- Kaprow, A., *Essays on the Burring of Art and Life*, ed. por Kelley, J., Berkeley, Los Angeles-Londres, University of California Press, 1993.
- Klein, Y., *Le dépassement de la problématique de l'art et autres écrits*, École National Supérieure de Beaux-Arts, Paris, 2003.
- Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Edición de la *Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, Darmstadt 1983, Vols. 3 y 4).
- , *Kritik der Urteilskraft*, (Edición de la *Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, Darmstadt 1983, en Vol. 8).
- Krause, K. Ch. F., *Abriss der Aesthetik oder der Philosophie des Schönen und der schönen Kunst*, hrsg. von J. Letubecher Göttingen, 1837.
- Lyotard, J.-F., “Lo sublime y la vanguardia” en: Jarauta, F., Lyotard, J.-F., et al. *Pensar el presente*, Cuadernos del Círculo 1, Madrid, Círculo de Bellas Artes de Madrid, Visor Dis., 1993.
- Marx, K., Engels, F., *Werke*, Berlin, Dietz Verlag, 1976.
- Nietzsche, Friedrich, *Werke in drei Bänden*. Vol. 2. [*Also sprach Zarathustra*], München 1954.
- Ortega y Gasset, J., *Ensimismamiento y alteración. Meditación de la técnica*, Espasa Calpe, Buenos Aires-México 1939.
- Pinilla, R., “Arte y sociedad en Francisco Giner de los Ríos” en: J.M. Vázquez-Romero (ed.), *Francisco Giner de los Ríos. Actualidad de un pensador krausista*, Marcial-Pons, Madrid 2009, pp. 137-197, concretamente, pp. 187 ss:
- Rabe, A. M., *Das Netz der Welt. Ein philosophischer Essay zum Raum von Las Meninas*, Munich, Wilhelm Fink, 2008.
- Scheler, M., *El puesto del hombre en el cosmos* (trad. José Gaos), Buenos Aires, Losada, 1982.
- Schelling, F.W.J., *System des transcendentalen Idealismus* en: F. W. J. Schelling, *Ausgewählte Werke*, Frankfurt a M., Suhrkamp, 1985, Vol. 1.
- Trias, E., *Lógica del límite*, Madrid, Destino, 1991
- Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza Editorial, 1985.

El pragmatismo trascendental y dialógico de Jürgen Habermas

The transcendental and dialogical pragmatism of Jürgen Habermas

César RODRÍGUEZ ORGAZ

hayuntiempoparatodo@gmail.com

Recibido: 15/09/2011
Aprobado: 20/12/2011

Resumen

La discusión propuesta se divide en dos mitades. En la primera parte, defendemos una interpretación de la teoría de la pragmática universal en términos de pragmatismo trascendental, muy en la línea de las propuestas firmadas por Karl-Otto Apel. En la segunda parte, nos solidarizamos con la idea de Pere Fabra según la cual el uso comunicativo del lenguaje difícilmente puede sentar las bases de todos los fines ilocutivos en que consisten los actos de habla.

Palabras clave: Filosofía del lenguaje, pragmática universal, pragmatismo trascendental, actos de habla, racionalidad comunicativa, Jürgen Habermas

Abstract

The proposed discussion consists of two sections. In the first part, we defend an interpretation of the theory of the universal pragmatics in terms of transcendental pragmatism, very much in the line of the offers signed by Karl-Otto Apel. In the second part, we sympathize with Pere Fabra's idea according to which the communicative use of the language hardly can lay down all the acts of speech's illocutive ends.

Keywords: Philosophy of language, universal pragmatic, transcendental pragmatism, acts of speech, communicative rationality, Jürgen Habermas

