

¿Es ideal la realidad virtual? Hegel y los espectros

Félix Duque

Érase una vez una época tan pagada de sí misma que, al menos según los más preclaros de sus hijos y en virtud de los ingenios que sus mentes concibieran, creía estar a punto de llegar a la reconciliación plena entre razón y sensibilidad, Estado y nación, tiempo histórico y ecumene geográfica, y en fin: entre libertad y naturaleza, por medio de la técnica y de su florón más interesante, por desinteresado: las bellas artes. Evidentemente, éste es el cuento que las personas ilustradas no se cansan de contarse unos a otros desde hace más de doscientos años (y que algunos, recalcitrantes, gustan todavía de repetir hoy, como si de un conjuro se tratase). Tal el ideal cosmopolita de la Ilustración, bajo cuya bella pantalla anunciadora de las nupcias entre términos antitéticos se escondía el perentorio deseo de sujeción plena del segundo término por el primero, o sea: de la *idealidad* de lo pensado y, de suyo, inteligible sobre la *realidad* de lo dado y, por ende, refractario a una mente que no admite más actividad que la suya ni más obediencia que la debida a una ley que ella misma se ha impuesto.

Todo ello ha sido propagado *urbi et orbi* como el poder *emancipatorio del hombre por parte del hombre* mismo, desde el momento en que a cada *uomo qualsiasi* se le exigía que él *debería* identificarse con el *ego* trascendental, en cuanto unidad lógica de medida, el cual *debería* a su vez coincidir *en el acto* con el *ego noumenon*, en cuanto ser libre y autónomo. Es verdad que, en sus hijos más avisados: Schelling y Hegel, encontramos ya síntomas de que toda eso bien podría ser el velo que, más que ocultar lo terrible, lo dejaba traslucir al plegarse a ello; y es que, a decir verdad, no hay cuento que no revele *a la contra* un trasfondo sangriento.

Y así, mientras que Schelling, ya desde 1804, avizoraba inquieto un *resto irreductible* allá al fondo de su poco antes triunfal *Idealrealismus*, también Hegel dejaba entrever sus propios *bajos fondos* precisamente en la presunta celebración máxima del ideal ilustrado, a saber: la consecución de una *Enciclopedia* universal de las ciencias filosóficas (las cuales, a su vez debían nacimiento y condición a las ciencias

experimentales y matemáticas): un sistema autopoietico en el que el Sujeto se reconoce a sí mismo *cabe* el Objeto, si y sólo si éste se halla permeado de antemano por categorías lógicas que *sujetan* a su vez al sujeto, en un casi perfecto bucle de retroalimentación, el cual, en su autorreconocimiento retroproyectivo, es denominado por Hegel “idea”. De ello se sigue, entonces, que: “todo lo efectivamente real solamente es en la medida en que tenga en sí la idea, y la exprese. El objeto, el mundo objetivo y [el] subjetivo, no deben ser meramente congruentes con la idea, sino que ellos mismos son la congruencia del concepto y de la realidad; la realidad que no corresponde al concepto es mera aparición, lo subjetivo, contingente, arbitrario, lo que no es la verdad.”¹

Ahora bien, si queremos ser rigurosamente fieles al desarrollo del pensamiento hegeliano, tendremos que confesar entonces:

a) que ni en el mundo ni fuera de él (hablar de algo “fuera” del mundo sería por demás tan insensato para Hegel como lo era ya para Parménides) existe nada *efectivamente real* (*wirklich*);

b) que efectivamente real tampoco lo soy yo, este *Je* por el que el *Moi -ego homuncio-* siente tan poco explicable apego, siendo ambas “entidades” meras apariciones inmediatas (y por ende, naturales) de la idea y del espíritu, respectivamente;

c) que la idea no es ni el concepto (*Subject*) ni el objeto (*Object*, no *Gegenstand*), sino su *congruencia*, su *ensamblaje* (Heidegger hablará al respecto de *Gefüge*, siendo su no-verdad premonitoria el *Gestell*);

d) así pues, y con toda literalidad: realmente efectivo es el único y solo mundo (*mundus – kósmos*) objetivo-subjetivo (o si queremos, el Dios), lo cual condena *eo ipso* a muerte a “la realidad que no corresponde al concepto”, o sea, desde la perspectiva de cada uno de nosotros, individuos: absolutamente a *todo*, incluidos nosotros mismos, lo cual no deja desde luego bien parado al mentado ideal *emancipatorio* de la Ilustración;

¹ *Wissenschaft der Logik* (= *WdL*). *Die subjektive Logik*. En: *Gesammelte Werke*. Meiner. Hamburgo 1981; 12: 174.

e) sólo que a ese *Moloch*, a ese dialéctico *auto da fé (sic)*, como denunciara el iluminado Franz von Baader en sus *Fermenta cognitionis*,² le sucede como al *pýr aeizoôn* heraclíteo: que vive exclusivamente a través y por medio de esa total aparición (*Er-scheinung*), de ese *mundus phaenomenon*, sin el cual esa congruencia no *trasluciría* para ella misma. La identificación suprema: Ser-Idea-Espíritu, sólo brilla (*scheint*) en el brillo mismo, o sea en el aparecer (*Scheinen*) de los seres que se consumen en y por ese brillo (*Schein*).

Así que, en definitiva, la tan cantada *idealidad*: la *realidad efectiva* verdadera y libre, ab-suelta incluso de su propia naturalidad: lo Absoluto, en suma, sólo existe *adjetivado*, o sea según se va *mostrando* en las coyunturas y diferencias *lógicas*, sosteniendo y desbaratando los estratos y combinaciones *naturales*, dirigiendo la evolución del Espíritu desde su propio trasfondo y asimilando a redrotiempo por parte de éste de sus propias producciones. Por decirlo castizamente: en Hegel *no hay más cera que la que arde, excipe ignis ipse*.

A pesar de la aparente, *brillante* cercanía, un mundo (o mejor, *el mundo qua munditia omnium*) separa esta concepción tardoilustrada de la del Kant que encendiera en el corazón del individuo la *Luz* del Yo pensante y libre: para Kant, lo efectivamente real es lo nouménico (*mundus intelligibilis*), algo ignoto que nosotros nos vemos obligados (ligados como estamos por la pujanza en nosotros de la libertad) a presuponer tras la «esquemmatización» que en la urdimbre de las intuiciones puras conecta la trama de las categorías trascendentales, pero cuyo contenido (la *materia de la sensación*) se debe a “eso” que persiste, incólume, como *background* de la realidad fenoménica; algo que, también demasiado *tarde*, reconocemos en nosotros mismos como el *factum antropógeno*: la libertad. De ahí la *unendliche Annäherung*, la tarea infinita de hacer coincidir trabajosamente y en *el acto* lo que debe ser la realidad (lo que es *de ley*) con lo que ella, por ahora, se limita a *ser* (como pondrá de relieve ejemplarmente Fichte).

Y es que, en el fondo, la liberación ilustrada es una *condena*: la condena de la *Modernidad* (del adverbio *modo*: “hasta ahora, pero ya no”), que obliga al individuo, de

² Fr. von Baader, *Fermenta cognitionis* (1822-1824). In: *Schriften*. Hg. von Max Pulver. Leipzig, 1921, p. 84.

por vida, a no estar jamás satisfecho ni con lo que él, en ese momento, es, ni con el mundo que por entonces va siendo como puede y le deja la técnica humana. No en vano la divisa vital de Kant reza así: *Nil actum reputans, si quid superesset agendum*. Y siempre quedará algo por hacer: de eso se encarga el tiempo. O mejor: ese “quedar algo por hacer” y pensar: esa incongruencia entre el concepto y la realidad, es el tiempo mismo.

En Hegel, en cambio, el tiempo (que no es sino la existencia o *Dasein* del concepto, su propio estar-fuera-de-sí) ha quedado *cancelado* (*tilgt*) en la *Lógica* (¡y sólo en ella!).³ Lógicamente (o hablando coloquialmente: en la mente del Dios, antes de la creación del mundo y del espíritu finito), todo está juzgado, todo ha pasado ya. La *Lógica* expone el entero pasado del mundo. En ella, el tiempo *disipador, extático*, se ha tornado, ha reflexionado hasta ser *devenir hacia Sí* (*Werden zu sich*). Pero, justamente por ello –paradoja de las paradojas– es preciso que todo cambie, se mude y se metamorfosee para apreciar esa perenne conexión-de-significatividad: porque ella, *das Logische*, no es sino la bien medida y pauta ley, el ensamblaje del nacimiento, del cambio y de la muerte.

“La realidad efectiva inmediata –dice en efecto Hegel– no es en general, como tal, aquello que ella debe ser, sino una realidad efectiva en sí rota, y su determinación (y destino: *Bestimmung*) es ser despedazada (y consumida: *verzehrt*).”⁴ No es lo que debiera ser. O sea, en términos tradicionales: su *existentia* no coincide con su *essentia*, su *esse* no es su *conceptus*. Por eso está condenada a muerte: por eso es *temporal*. No es que tal realidad esté en el tiempo, como si éste fuera un “contenedor”, un *Behälter* (*Enz.* § 258, *Z.*) inmóvil, sino que su propia estructura ontológica es la de *alteración*: “porque las cosas son finitas, por eso están en el tiempo.” (*ib.*). Es el proceso de las cosas fácticas lo que constituye el tiempo: el estar siempre fuera de sí, siempre referido a otro. En una palabra, ninguna realidad inmediata es *autorreferente*, sino que tiene su ser en una determinación. No es, pues, presente a sí. Y por eso salta, presurosa, fuera de sí misma y se *imagina* una autorreferencia absoluta, eterna: *das Jetzt ohne Vor und Nach* (“el Ahora, sin Antes ni Después”: *Enz.* § 247, *Z.*).

³ *Phänomenologie des Geistes* (= *Phä.*). G.W. Meiner. Hamburgo 1981, 9: 429.

⁴ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (= *Enz.*) § 146, *Z.* Suhrkamp. Frankfurt/M. 1970.

Según la *creencia* y, sobre todo, la *querencia* de Hegel, el mundo sería entonces algo así como una *pantalla* sin trasfondo ni afuera, porque, permaneciendo matemáticamente ensimismado, el Concepto brilla en el fulgor y también en la palidez y hasta difuminado de las figuras que en aquella pantalla se traban y armonizan en una especie de brillante *Danza de la Muerte*.

Por eso, al cabo de la calle lógica (anunciada lapidariamente al final de la *Fenomenología del espíritu*), todo está ya manifiesto; todo, revelado: *Offenbarung der Tiefe* (*Phä.* 9: 433). *Consummatum est*. No hay aquí esperanza, ni desesperación, que también los ojos que miran a la pantalla están inscritos en la Ley. Cosa en sí y Sujeto no son sino el reverso y el anverso de la única *interfaz*. Para Hegel, al igual que nos advirtiera ya el Estagirita, los hombres corrientes (no el Filósofo) no percibimos al pronto lo que es *katà phýsin* y tomamos en cambio por “real” lo dado, es decir aquello que nos está más cercano: creemos que lo efectivamente real está constituido por las figuras que brillan en la pantalla, sin preguntarnos *para quién* brillan y *por qué* lo hacen: nos fijamos en lo presente y pasamos por alto el *hacer acto de presencia*.

Esa donación de la presencia sería, a su vez, una *rejilla* (como la *parrilla* de una pantalla de TV): un ensamblaje de congruencia entre la mirada del Espíritu -el acto de ver- y la emergencia de la Idea -el acto de dar a ver-. En el objeto percibido, en el acto ejecutado, *se da* el pliegue. Y pasaría desapercibida la *apercepción* misma si no fuera por un efecto constante –e inquietante- de *anamoforsis*, diríamos: por una distorsión espectral absoluta que nos hace reconocer en cada cosa mirada, en cada acto realizado, una suerte de siniestra rasgadura, algo así como los arañazos en los óleos de Turner, el *grattage* de las visiones oníricas de Max Ernst o, *in crescendo*, los medidos desgarrones de las telas de Lucio Fontana.

Hegel, el pensador insaciable y de anchas tragaderas, creyó poder digerir también esa distorsión: cosas e individuos habrían de ser sacrificados, y más: llevados al límite de la locura, con tal de que *das Logische* siguiera existiendo: para que haya una buena digestión hace falta que los alimentos se descompongan y mezclen en múltiples y al pronto imprevistas combinaciones. Locura, según creía el filósofo, y por *ambas partes*, ya que, de un lado, a los hombres nos encandilarían las cosas del mundo, tan

brillantes y hermosas (sin parar mientes en que esa *formositas* se debe a su *forma*); del otro, en cambio, el entendimiento *analítico* reduciría a mera *fantasmagoría*, a simple *nadería* toda esa exposición, atento como está exclusivamente a las producciones *formales* de su conciencia. De un lado, pues, la belleza de las cosas intramundanas; del otro, la rigidez y severidad de una lógica formal, *unilateral*, incapaz de comprender que sus operaciones se deben a la dialéctica ínsita en las cosas mismas, y no a la prepotencia de un Yo *au dessus de la mêlée*. En definitiva, tendríamos así un dualismo exacerbado: por una parte la belleza de la vida (pues que *creemos* que *la vida es bella*), por otra su muerte, la *dura lex* del entendimiento fichteano.

Por eso, como se nos dice en un famoso pasaje del *Prólogo* a la *Fenomenología*: “La belleza impotente odia al entendimiento, porque éste le exige que haga lo que ella no es capaz de hacer. Pero la vida del espíritu no es la vida que se asusta de la muerte y se preserva pura de la devastación, sino la que la soporta y se mantiene en ella. El espíritu sólo gana su verdad en tanto que se encuentre a sí mismo en el absoluto desgarramiento. Él no es ese poder como lo positivo que aparta los ojos de lo negativo, como cuando decimos de algo que no es nada o que es falso, y liquidado eso, nos alejamos de ello y pasamos a cualquier otra cosa; sino que sólo es este poder en tanto que le mira a la cara a lo negativo, se demora en ello. Este demorarse es la fuerza mágica que torna lo negativo en el ser.- Tal fuerza es lo mismo que más arriba se ha llamado sujeto, el cual, al darle en su elemento existencia a la determinidad, asume la inmediatez abstracta, esto es, *la que es sólo* en general, y es así la sustancia de verdad, el ser, o bien la inmediatez que no tiene a la mediación fuera de ella, sino que es ésta misma.” (*Phä.* 9: 27s.).

Para nosotros, los hombres corrientes, lo que nos dice Hegel supone algo así como un mundo al revés. Pues lo que los entes, lo que los fenómenos o *apariciones* (en el fondo, “fantasmas” de una realidad muerta) ofrecen con su belleza inerme y carente de fuerza es justamente aquello que suscita en el alma (igualmente, bella) deleite y placer; ese brillo superficial *di – vierte* la mente y enerva el ánimo, seduciendo la vista e impidiendo la *mirada estriada*, porque esa romántica alma es incapaz de soportar su íntima negatividad y por nada del mundo quiere saberse saberse como aquello que, en el fondo, ella es: una conciencia rota, caduca y finita. Por eso, intenta guardar y resguardar

su inmediata realidad fáctica en una Real Inmediatez omnipresente y, por ende, siempre presente también a sí misma: la Verdad como Autotransparencia absoluta. Sólo que, allí donde todo es transparente, nada se ve.

Ahora bien, y *por el mismo motivo*, tampoco esa muerte (esa “irrealidad” para el alma romántica): la infligida por la monstruosa potencia negativa del entendimiento, sale bien parada de la crítica implacable de Hegel. Cuando el alma bella se refugia en la Transparencia, en realidad está cayendo en el mismo medio disolvente del que huía. Y es que tanto histórica como sistemáticamente, Fichte y el romanticismo se copertenecen: bizqueando, cada bando se fija sea en un supuesto interior, sea en un presunto “afuera” de los fenómenos: factores unilaterales del único *pliegue dialéctico*. De hecho, tampoco el Yo formal fichteano es capaz de soportar su propia “muerte”, incapaz como es de reflexionar por entero sobre sí hasta asumirse (*sich aufheben*) en el *devenir hacia Sí* de la verdad total. Por eso prolonga indefinidamente su acción aniquiladora de lo dado y exterior. Y por eso, también, pocos pensadores como Hegel han denunciado con tanto vigor el ansia fáustica de dominio del mundo por parte del sujeto moderno en general, y fichteano en particular: “En cuanto que el Objeto se enfrenta al Yo = Yo, formulado en el idealismo subjetivo como lo absolutamente verdadero, él es el mundo, multiformemente variado en su inmediato estar, con el cual Yo -o el concepto- se empeña en una lucha infinita, solamente para, mediante la negación de este otro –en sí nulo–, dar a la primera certeza de sí mismo la efectiva verdad de la igualdad de sí consigo.- En un sentido más indeterminado, el [Objeto] significa así un objeto, en general, para cualquier interés y actividad del sujeto.” (*WdL* 12: 131).

Difícilmente cabría reprocharle algo a tan contundente sentencia, salvo que preguntásemos *ingenuamente* al filósofo si no será que él ha fiado demasiado en la furia de la destrucción fichteana. Pues si lo otro negado por la potencia del entendimiento fuera de veras algo “en sí nulo”, ¿a cuento de qué haría falta tanto esfuerzo para derribar lo que de suyo no es sino mera fantasmagoría? ¿De veras se dejan tan fácilmente negar los entes por ese poder, poniendo sus naturalezas enteramente a disposición del sujeto lógico y técnico (hoy, al fin, *tecno-lógico*), como si no dejaran *resto* alguno tras su

transfiguración en bienes, mercancías o hechos humanos (y ello desde las proposiciones matemáticas hasta la erección de los Estados o de las grandes iglesias mundiales)?

Y si son de suyo nada, ¿de dónde les viene entonces su fascinación, su poder de seducción y aun de perdición para el individuo que se niega a ser sujeto y, en cambio, se sujeta apasionadamente a esa bella configuración fenoménica? ¿Acaso pudo siquiera librarse el propio Hegel, este pensador capaz de soportar tanta sangre, de caer a veces fascinado –y estremecido- ante esas apariciones? Y aun si fuera cierto que la negación por parte del Yo condena a cosas y hechos a convertirse en entidades inanes e insulsas, en algo puramente negativo, ¿acaso cabría morar y demorarse entonces en lo negativo, sin contagiarse de ello? ¿Cómo mortificarse por lo que hace a lo sensible (*absterben zum sinnlichen*) sin sentir a su vez muertos alma y ánimo? Y en fin, ¿cómo “asumir” sin desgarramiento el desgarramiento primordial, a saber: el que diferencia de un lado la inmediatez abstracta de lo (tauto)lógico –la muerte, la disolución de todo lo finito- y del otro la proliferación sin cuento de los entes naturales y de nuestras acciones en y sobre ellos?

Esa vida del espíritu, que acoge en sí la muerte sólo para dominarla desde dentro, para tener la satisfacción de *bastarse infinitamente* en lo finito, ¿merecería realmente ser vivida?⁵ No sentir nada en el *fondo*, no pensar “pensamientos mortales”, sólo atenerse a Uno mismo y *serse* uno mismo: ¿para qué? *Cui prodest?*, o más bien: ¿de qué se huye? La existencia humana se exterioriza (se la juega, si queremos decirlo más plásticamente) en lo ente, esperando restablecerse, reconquistarse a sí misma (eso sería justamente el *con-cepto*: el *con-tenerse*, el contenido de sí y sólo de sí) en base a una materia sensible, o más bien: (mal)tratada como si fuera sólo sensible, para elaborarla y ponerla como mercancía al servicio del hombre.

Sólo que, *para ser dominada y manipulada*, la materia (vista como) sensible *ha de ser* necesariamente considerada como si no fuera otra cosa que inerte *extensión* por

⁵ Adviértase que ahora se plantea la pregunta -muy niezscheanamente, si queremos- en términos del sentido y valor de la existencia, y no simplemente desde un punto de vista lógico.

un lado y conocido juego de *fuerzas* por otro, o lo que es lo mismo: pura dispersión, sujeta sólo y configurada por el hombre, no sin que éste caiga igualmente con ello en la dispersión, en el *divertissement* de su *ser*. Pero es que siempre quedan, siempre *restan restos*⁶, desechos, *excrementos* (no lo que le falta a la idea, sino al contrario: lo que le sobra para ser perfecta, las *sobras* de ella misma). En la *Filosofía de la naturaleza*, ese *punctum doliens* de la *Enciclopedia*, el propio Hegel fue tan honesto como para reconocer este “fallo” de la idea (y tan sistemático como para olvidarlo al punto). Por un lado, sin la “caída” de la Idea *fuera de sí* como Naturaleza, no hay reconciliación ni “redención” posible. Pero por otro, si la “caída” es *libre* (en todos los sentidos del término: sin “tierra” que recoja al fin el impacto, porque ese caer, esa *cadencia es* justamente la tierra), ¿de dónde sacará la idea fuerzas -fuerzas de flaqueza- para recuperarse de su propio destino, de su propia *expedición*?

Lo malo es que Hegel reconoce a la vez (como no puede por menos, si no quiere escindir su sistema en un dualismo peor que el kantiano) que la naturaleza es “el *Abfall* de la idea respecto de sí misma”.⁷ O lo que es lo mismo: que la naturaleza es el *excremento* de la idea. ¡Pero un excremento *total*, porque no hay más ni menos que naturaleza-idea-espíritu! Y el espíritu a su vez, será el *incremento* total de la idea (la ganancia de sí a través de esa pérdida “natural”), o mejor su *concreción*, su vuelta. Pero, ¿cómo va a volver *completamente* sobre sí, *sin resto*, si sólo puede hacerlo en y a través del *individuo*, y éste es precisamente el *punto ciego*, el “ojo del huracán” del ser? (Dicho sea de paso, a eso se debe la tremenda exigencia hegeliana: el Cristo ha venido al mundo a morir a la vez como Ser abstracto e indeterminado -Yahvé, el Padre, la sustancia spinozista- y como individuo concreto -Jesús de Nazareth-, y a enseñar a morir a los demás hombres *como* individuos en nombre del Espíritu, y para llegar a ser de veras espíritu, en vez de degradarse a sí mismo hasta considerarse como partes de un todo o como “casos” de un género, tal como se desintegran las piedras, se pudren las plantas o perecen los animales).

⁶ Un resto no es simplemente lo que queda tras una manipulación (teórica o práctica), sino lo que *activamente se sustrae* de esa operación y, con ello, la *pone en evidencia* (tal la *Versagung des Grundes*, de Heidegger).

⁷ *Enz.* § 247, *Anm.*- *Abfall* es “caída” (literalmente: caída procedente de...), y por tanto (especialmente en plural): “desecho”. *Fall* es la acción y el efecto de “caer”: caída y *caso*, por tanto. La Idea, literalmente, *decae* en sus derechos (lógicos), *cayendo así de sí misma* (y *por sí misma*) como Naturaleza.

Sin embargo, ¿cómo no observar que “Espíritu” quiere decir también: *espectro*, *aparición*? Recuerdo de lo que vuelve y se *revuelve*: *revenant*. ¿Cómo hace el Espíritu para cancelar su propio *pasado* temporal y sumirse en lo *sido esencial*? ¿No residirá acaso el secreto de toda razón idealista en el íntimo -casi inconfesable- deseo de no despegarse de -o de volver a- la presunta *continuidad originaria del ser* (olvidando la ex - posición, el “ahí” del *hay*, de “il y a”) que en todo caso constituye una impureza, una *herida* o desgarrón en el tejido si no impoluto del ser-pensar?

Pero Hegel quiere creer que las heridas del Espíritu curan sin dejar cicatriz en él, así como que –según ya se advirtió- el tiempo (el *Da-sein* del espíritu) acabará por ser cancelado, como si fuera posible una reconciliación (*Versöhnung*), un ahijarse del sujeto (el hijo) con lo lógico (el padre) sobre el cadáver domado de la naturaleza (la vieja madre terrible: ya en Kant, la *Stiefmutter* del género humano).

Y así, Hegel sigue la antigua guerra del hombre contra sus propias entrañas, creyendo que la geometrización y la mensuración de la tierra, que la técnica conversión de ésta en pulpa manipulable, puede salvar a Alguien, aunque éste no sea desde luego el *ego homuncio*, sino un pro-puesto *sujeto-objeto* (el *Theós – Moloch*), de la devastación y la muerte justo por alimentarse de ella.

Pues bien, lejos de las banalidades al uso sobre la muerte del programa hegeliano, basta una mirada en lo que *hay* para constatar que, al menos en este punto (un punto literalmente *cibernético*, pues que de dominio y de *gobierno* se trata), la *Grundoperation* del filósofo se ha extendido sobre la faz de la tierra. Y con ella ha medrado en igual medida el dolor que, procedente de esa misma tierra, anida y se expande por el cuerpo de los seres vivos. Lo lógico, *das Logische*, o mejor: lo *tecnológico*, más astuto o, si queremos, menos considerado que el propio Hegel, el cual, al cabo, no habría dejado de sentir cierta *ternura para con las cosas*, se ha incorporado en y como ellas mismas, hasta convertir el cuerpo del hombre en *proyecto de auto-*

operabilidad. La mente (más allá de la lógica matemática, creadora de *sistemas operativos*) no se limita ya a descubrir la lógica ínsita en los procesos naturales, sino que los transforma *ad libitum* hasta el punto de querer adaptar su propio cuerpo y el entorno de éste (por cierto, más que hegeliano, parece hiperfichteano este aparentemente inocuo cambio del viejo término clásico “mundo” –ordenación de lo que hay- por el “entorno” o “medio ambiente” – literalmente, la *circunstancia* del Yo).

Ahora, los sistemas de comunicación no interponen meramente un lenguaje común y de siempre activo (lo lógico) entre sujeto (la unidad subjetiva –conceptual- de medida, con sus categorías) y cuerpo (el objeto medido), sino que generan a la vez imágenes de lo “real” (*das Reelle*, en terminología hegeliana: lo supuestamente ajeno al pensamiento, e independiente de él) y de lo “psíquico” (*das Ideelle*: lo producido por la mente, sin considerar si ello es o no lógico). Ahora bien, la raíz única de esa bifurcación (eso que en Hegel sería la *Idea*, resultado y fundamento retroductivo de *das Reale* y *das Ideale*) no es ya *en y para sí*, sino sólo *en sí* (en terminología escolástica: *virtualiter*, es decir: *virtual*).

Si a la realidad engendrada por los sistemas cibernéticos se le denomina *virtual* (y no en cambio *actual*: *enérgeiâi*, *actû*) es porque en tales imágenes no se da la *reflexión*, el retorno *con-sabido* a la base operativa. En la hodierna tecno-logía se tiene por el contrario la *apariencia* de que se hubiera retornado a un dualismo trascendental generador de una realidad supraempírica y sin embargo inmanente, en donde la interfaz no sería tanto la lógica cuanto la pantalla que hace ver (los fenómenos) y que *deja ver* (al sujeto), pero sólo a costa de ocultarle a los usuarios (*mutatis mutandis*, el “yo empírico” kantiano) el trasfondo: la *cosa en sí*, ahora fichteantemente desvelada como *sujeto* de operaciones.

Pero se trata tan sólo de una apariencia, que oculta a su vez otra apariencia, esta vez conscientemente buscada por los voceros de las innúmeras ventajas de la realidad virtual. Aquí, la apariencia de cientificidad sirve ideológicamente para reavivar un *marchito* espiritualismo, propio del fundamentalismo puritano, especialmente virulento

a principios y finales del siglo XX en los Estados Unidos. Su traducción “científica” se daría exactamente en la mitad del siglo pasado, por parte de Norbert Wiener, el renombrado padre de la cibernética (a él se debe también el término), en una obra de elocuente título: *The Human Use of Human Being* (1950). Paradójicamente, y gracias a Wiener, el auge ulterior del espiritualismo cibernético se basará en una especie de *conductismo* mecanicista. En efecto, para este científico, la identidad corporal no sería sino una singularidad organizativa, semejante a la participada por otras máquinas, aunque desde luego más compleja. Y por su parte, la inteligencia no sería tampoco más que un *pattern* conductal, entre otros.

Desde luego, no parece *prima facie* sino que el objetivo de Wiener y su *Cybernetics* fuera, tecnológicamente transformado, el mismo de Hegel, a saber: reconducir cuerpo y mente a un *pro-grama* de pura *información*. De nuevo, sin embargo, ese parecido es falaz: en Hegel, cada determinación lógica es ella misma y su opuesto, al igual que, *reell*, la cosa lo es sólo en cuanto que aparece. Ese fecundo desequilibrio dialéctico no se da ya en la cibernética: en línea de principio, los cuerpos (igual da si humanos o no) no son para Wiener sino sintagmas, cadenas sígnicas que pueden montarse o desmontarse a voluntad; así, sólo es un problema de desarrollo tecnológico el que los cuerpos puedan “viajar por telégrafo”, al igual que lo hacen ya por tren o avión. En palabras del propio Wiener: “no existe una línea fundamental absoluta de separación entre los tipos de transmisión que nosotros podemos usar para enviar un telegrama de país a país y los tipos de transmisión al menos teóricamente posibles para un organismo vivo tal como un ser humano.”⁸ Lo que tras tan ambiciosa idea se oculta es más bien un extraño neocartesianismo, en el que lo puesto de relieve no es tanto la primacía del *ego-cogito-sum* (o sea, del idealismo) cuanto el desprecio para con la materialidad y opacidad de los cuerpos: antes *res extensa*, ahora *red sígnica*, mero soporte del pensamiento, o de la carne: tanto da.

⁸ *The Human Use of Human Being* (1950). Doubleday & Anchor. Nueva York 1954², p. 109: “there is no fundamental absolute line between the types of transmission which we can use for sending a telegram from country to country and the types of transmission which at least are theoretically possible for a living organism such as a human being.”

Hans Moravec llevará al extremo esa posición. Contra lo que él llama *body-identity-position*, según la cual “se supone que una persona viene definida por el material del cual está hecho un cuerpo humano” (*a person is defined by the stuff of which a human body is made*), Moravec propone en lugar de ello la noción de *pattern-identity*, a saber: que la esencia de una persona es “el esquema y el proceso que está aconteciendo en mi cabeza y en mi cuerpo, no la maquinaria (*machinery*) que soporta ese proceso. Si éste es preservado, yo también lo estoy. El resto es mera gelatina (*The rest is mere jelly*).”⁹ Por eso defiende allí un *transhumanismo* por *transbiomorfosis*. En efecto, contra la *too solid flesh* de que ya se quejara el orondo Falstaff, Moravec propone la construcción de aparatos que permitan la “descarga” (*down load*) de las redes neuronales del cerebro a la memoria de un ordenador, en una verdadera *metempsychosis* hiperpitagórica que garantizaría la inmortalidad de la mente, separada del cuerpo tradicional, el cual, ahora, resulta superfluo, relegado y dispuesto a ser desechado.

Nada más lógico. Casi cuarenta años antes, ya Wiener había pronosticado la necesidad del cambio. Pues no tendría sentido haber cambiado la circunstancia, la situatividad del hombre, creando para éste una tecnonaturaleza artificial (constituida ulteriormente por la realidad virtual), y dejar en cambio inmutable la ya “obsoleta” *naturalidad* del cuerpo humano. En efecto, advierte Wiener: “nosotros hemos modificado tan radicalmente nuestro entorno (*environment*) que ahora tenemos que modificarnos a nosotros mismos para existir en este nuevo ambiente.”¹⁰ Como si dijéramos, más allá de Hobbes: *Homo homini res mutanda*.

Y es que, si “eso” que llamamos ser viviente es un organismo capaz de ajustar su conducta futura según la performatividad pasada, entonces la cibernética está en condiciones de crear organismos artificiales susceptibles de retroalimentación automática, siendo la vida simplemente una forma compleja de *hardware*, y el mundo en torno algo capaz de ser ventajosamente *simulado* como *virtual reality* o

⁹ *Mind Children: The Future of Robot and Human Intelligence*. Harvard University Press, Cambridge, MA, 1988, p. 117.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 46.

ciberespacio: una *consensual hallucination* en la que deseo y realidad se entremezclan, según William Gibson, el famoso creador del término en su *Neuromancer* (1984). Adviento, ahora, no de la vieja Tierra -matriz y muerte a la vez de todos los seres-, sino de su *simulacro*: la Nueva Jerusalén electrónica (como en el *Apocalipsis* johánico, donde el Dios-Ingeniero exclama: “¡Mira, todo lo hago nuevo!”).

Al respecto, es bien significativo que el ingreso en el ciberespacio suscite no tanto extrañeza cuanto una suerte de exaltación *dionisiaca*, dada la posibilidad de moverse, sentir y hasta simulacralmente “hacer cosas” en un medium transparente, dentro de en una retórica enaltecedora de lo virtual como *microscopio* para escrutar desde fuera de uno mismo un *afuera* que es paradójicamente por completo interior... a la máquina. Un afuera en el que ya no es necesario, ni deseable, hablar, como si se retornara a una *infancia* prelingüística, presocial, ahistórica: el puro juego de un sueño pastoral, propio del sueño imperialista de una *Nación imprescindible* expandida hasta coincidir con el mundo... disneylandizado.

¡Qué gran novedad! Aquel ser al que los griegos denominaron *ho brótos*, “el mortal”, pretende ahora escapar del dolor y de la muerte, al identificar *ad limitem* el *pattern* informático y la mente humana. Como si dijéramos, con Hegel: identificar *lo Lógico* con el espíritu finito. Sólo que, en buena doctrina hegeliana, esa identificación es radicalmente insuficiente para lograr la conciliación entre concepto y realidad, dado que el espíritu finito no puede *reflexionar* por completo con lo “lógico” (*mutatis mutandis*, el *pattern* de Wiener-Moravec), sino sólo sujetarse a él. Esa conciliación sólo podría ser plenamente realizada por el Espíritu Absoluto o, en términos más modernos (pero no más precisos), por la esfera *noológica* de Teilhard de Chardin o la “conciencia colectiva” de la *global village* McLuhaniana. Por cierto, si ello no es posible (o políticamente deseable) a escala planetaria, algunos visionarios sociodarwinistas como Nicholas Negroponte ya sueñan con que la coalición del ordenador y de la realidad virtual supondrá una expansión del *american way of life*, hasta el punto de que, al igual que hiciera al inicio la Constitución americana, esa nueva constitución tecnopolítica acabará por generar un único cuerpo social americano, un nuevo Leviatán sin cabeza

dominante (¡eso sí que será una verdadera democracia): algo parecido más bien a una colonia de pólipos.¹¹ Una colonia que, en su conjunto (por el momento, no distributivamente: no para cada americano), sería tan inmortal como el género humano que propusiera Kant como principio regulativo en su *Idea para una historia universal en el respecto cosmopolita*.

¿A qué viene toda esta chirriante fanfarria triunfalista, en la que *nosotros* encontramos –más revueltas que mezcladas- (posiblemente *sans le savoir*) concepciones procedentes del idealismo alemán junto con un sociodarwinismo mesiánico y una fe en las nuevas tecnologías capaz de mover, más que montañas, ambientes virtuales y cuerpos humanos adaptados a él, hasta llegar a la perfecta simbiosis: el *cyborg* y el ciberespacio? Ya hemos adelantado la respuesta, por demás obvia: toda esa fantasmagoría tiene el mismo objetivo, en el fondo, que las religiones soteriológicas; más aún, repite en modo *high-tech* la misma cantilena que los igual de esotéricos *misterios eleusinos*. Lo que se quiere, antes y ahora, es escapar al envejecimiento y a la muerte.

De una forma que habría dejado perplejo a Hegel, ahora sí que lo *en sí* (esto es, lo *virtual*) es *para nosotros*. También aquí se nos ofrece en efecto una suerte de tecnológica *Bildungsroman*, como en la *Fenomenología: el Filósofo* (*mutatis mutandis*, el experto informático; por excelencia, el *tycoon Bill Gates*) nos guía y dirige pacientemente a “nosotros”, la conciencia vulgar (hoy, a los usuarios de Internet), con la promesa de que, al final, Filósofo y lectores (o sea: Informático y usuario) coincidirán en el Saber Absoluto (en nuestro caso: en el *pattern* informático). En poco cambia el escenario Hegel-Internet por el hecho “democrático” del *software libre* y de la *open source*: al contrario, de este modo parece asegurarse una *meta-operabilidad* sin límites, una ramificación reticular y una modificación de programas en expansión continua por parte de todos los programadores-usuarios que dejaría pálida a la Constitución-Digitalización negropontina (por no hablar de las colonias coralinas o de pólipos). Fin de la sociedad de consumo. Inicio de la sociedad de servicios, en la que patrones-clientes intercambian los *roles*, modificando, mejorando o desechando los otros

¹¹ Cf. Nicholas Negroponte, *Being Digital*. Knopf. Nueva York, 1995.

“patrones”: los *patterns* del *software* (nada más ilustrativo al respecto que buscar en Google el término *Ontology* para ver qué lejos tecnológicamente y a la vez cuán cerca *metafísicamente* estamos hoy de las supuestamente superadas concepciones del idealismo alemán).

De ahí el triunfo inesperado –y algo grotesco, ciertamente– de las concepciones kantianas y hegelianas también en el ámbito más excelso: el de la *libertad*. Ya hemos visto cómo los nuevos tecnofilósofos propagan por doquier la buena nueva, a saber: que, si somos capaces de adaptarnos y adecuarnos en todos los órdenes del pensamiento y la acción a la Red virtual (en Hegel, a la Idea), entonces la libertad individual (entiéndase: la del usuario informatizado) acabará por identificarse con la libertad colectiva, tanto a nivel político como biotecnológico (en Hegel, se trataría en cambio, más bien, de la *Gemeinde* religiosa). Sólo que, en el camino hacia la libertad total (o sea, la del Todo, ya que sólo *das Wahre ist das Ganze*), parece que hemos ido soltando lastre, hasta deshacernos de todas las sobras.

Veamos el parangón entre el hegelianismo y la realidad virtual algo más de cerca. En la esfera del ciberespacio, eso que llamamos “cosas” o “realidad” consiste en maneras o modos de relación, de referencias en las que algo queda determinado y, *eo ipso*, excluido de otra determinación (recuérdese al respecto el juego categorial entre “algo” y “algo distinto” como un “otro”, en la *Lógica del ser* hegeliana), como en el código *diádico* 0 / 1. En cambio, las leyes que rigen esas referencias son *autorreferenciales* (piénsese en la hegeliana negación de la negación) y constituyen un proceso único de reflexión, de negatividad.

Ahora bien, la negatividad *presupone* el sistema categorial negado (i.e. el fenómeno absolutamente mediado presupone aquello que él “niega abstractamente” como *Schein / Un – wesen*), sin tener más consistencia que la de esa negación (tal es, por cierto, el único modo de evitar el progreso al infinito en una teoría de niveles siempre superiores). Y es el carácter autorreferencial de esas leyes el que condena a la realidad a ser contradictoria, pues toda determinación forma una contradicción con respecto a aquello que por ella viene excluido.

Dicho con toda precisión: contra las banales críticas al uso sobre el “destructor” del principio de no contradicción, etc., Hegel no dice desde luego que las reflexiones de determinación sean contradictorias (al contrario, se explicitan recíprocamente). Lo que dice, y ello es mucho más grave, es que: “*Todas las cosas son en sí mismas contradictorias.*”¹² La identidad de su esencia consiste en esa contradicción, justamente: todas ellas están condenadas a perecer (*vergehen*), a ingresar en el pasado (*Vergangenheit*) del que todas ellas proceden. Condenadas, en suma, a irse al fondo (*zu Grunde gehen*): en eso es en lo que todas las cosas (y los espíritus finitos, o sea: nosotros) co-inciden (el término alemán es más explícito: *Zusammenfallen*, o sea “caen conjuntamente”).

Pero esas cosas, en el fondo: en *su fondo* (*mutatis mutandis*, en el *pattern* informático, en el seno de un sistema operativo), bien pueden en cambio ser “salvadas” como “espectros”, en un imprevisto y espectacular retorno del *sozeîn tà phainómena*, del adagio positivista “salvar los fenómenos”. Sólo que ahora, en una no menos inesperada resonancia de las concepciones tardías de Kant en su *Opus postumum*, se trataría más bien del *fenómeno* (virtual) *del fenómeno* (real), dentro de un juego constructivista basado en la aparición (*Erscheinung*) de la apariencia misma (*Schein*): como diría Baudrillard, estamos ante una brillante *obscenidad informática*: todo en la pantalla, *only for your eyes*. Con ello, es la “cosa” misma, la *cosa en sí*, la que desaparece: el Programa no remite ya a ningún *referente*, al contrario: lo crea (tal es el alma misma del *simulacro*). Y la mirada se despega del cuerpo, como si de un ojo solar se tratara, a la vez que la mano queda enfundada en un *data glove*. El cuerpo es, ahora, un *transductor de mensajes codificados*. A eso se le llama “libertad” (de movimientos, de percepciones, de todo cuanto Uno –Uno de tantos- *quiera*, con tal de que siga enchufado a la máquina, y mientras lo esté).

Tan grande es la virtud de la matemática. Virtud para depurar todo rastro de interioridad y profundidad, de mensuración *entrañable*.

¹² *WdL. Die objective Logik*. Meiner. Hamburgo 1978. G.W. 11: 286.

Esto es algo que, por cierto, ya había sido denunciado por Hegel en y contra su propio tiempo: el retroceso ilógico –si no contra toda lógica, sí contra la lógica especulativa- de la lógica a la matemática, que en verdad debiera estar subordinada a ella, y asumida (*aufgehoben*) por ella: “Puesto que el contar es un quehacer tan exterior y por ende mecánico, se han puesto notoriamente a punto *máquinas* que cumplimentan a la perfección las operaciones aritméticas. Aun cuando no se tuviera otra noticia de la naturaleza del conocer que la ofrecida por esta circunstancia, ya sería esto suficiente para decidir de qué van las cosas cuando se hace del calcular el quehacer capital del espíritu y se le somete al suplicio de perfeccionarse hasta convertirse en máquina.” (*WdL* 11, 131).

Espíritu, pues, no *en* la máquina (como todavía pensara Gilbert Ryle, con su *ghost in the machine*), sino *como* máquina. Tal es justamente el *cyborg*, el animal-máquina, cuyo cuerpo-mecanismo deja sin sentido la distinción entre subjetividad interior y mundo externo (justamente -diríamos- por exacerbación de fichteísmo, pues que ya Fichte había apuntado que la única manera de no anularse el yo en el dominio de lo nulo -del no-yo- era sujetar ambos al orden matemático). Pero ahora, en el ciberespacio cibergológico, la saturación del yo supone el fin del “yo” (y por ende del no-yo): el fin de la autosuficiencia y el control subjetivo, así como de la objetividad, vista y “sentida” digitalmente como una mera disponibilidad instrumental plástica. El *cyborg* es, según esto, el Yo absoluto fichteano: el yo que ha fagocitado ya toda “realidad” y se consume y se-duce a sí mismo en un continuo rumiar imágenes, como confirmando el nihilismo de la “bestia paradójica” denunciado por Antonio Machado: llevada al extremo, acabada la auto-operabilidad del hombre, éste bien podría decirse a sí mismo: “ya estoy en el secreto, [...] todo es nada.”

Nada... ¿también por lo que hace a quien dice que todo es nada, que todo es insignificante? ¿Puede un *cyborg* representarse a sí mismo, reflexionar, pensarse a sí mismo? Pues no parece sino que para el *cyborg* (esa extraña perversión del Espíritu hegeliano) no haya más presencia de sí (siempre indirecta, hipersensorial) que la de una

autonomía que hubiera incorporado dentro de sí su propio medio ambiente, siendo el espacio virtual producto de una sensibilidad maquina.

Lo que promete la realidad virtual no es, según esto, tanto un espiritualismo sin cuerpos (los cuerpos del otro, los cuerpos de lo Otro, de la naturaleza), sino una sutilización mimética (¿angélica, diríamos?) de esos mismos cuerpos, reproducibles y modificables en principio *ad libitum*, dentro de una interactividad simulacral. La comunidad (la *Gemeinde* virtual, con su *communio non sancta*) queda ahora liberada de los lazos de la localidad espacial, por contigüedad y estrecha vecindad. Y viceversa: lo que irrumpe en las actividades locales es una distancia depurada, presente al instante sin hacer jamás acto de presencia. Toda experiencia se hace mediata y lábil: reversible y modificable.

Tras esta inmersión en el mundo brillante de los espectros, parece quedarnos tan sólo un último anclaje: nuestro propio cuerpo, en virtud del cual cada uno vivimos una vida local, situada: una vida a la que calificamos de “real” y “verdadera”.

Y sin embargo, como vimos ya en Moravec, también ese último anclaje (en una cumplimentación perversa del exhorto hegeliano: *absterben zum Sinnlichen*) parecería ser desechable en este nuevo “Orden del Mundo”: en efecto, por la tecnología informacional, todos podemos obtener tendencialmente uno o varios *avatares* en un mundo fenoménico, pero global (piénsese en *Sim City*, y más recientemente, en *Second Life*). Ahora ya no demora el espíritu en la devastación y la muerte (o sea, en el cuerpo propio), sino que genera cuerpo y entorno virtuales. Lo cual no dejaría (al fin, se trata de una *Gemeinde*, de una comunidad de imágenes “espiritualizadas”) de tener grandes ventajas para la corrección política y hasta para acercarnos a un mundo guiado por la *ética*, como piensan sus voceros, que seguramente nunca leyeron a Nietzsche y la negativa de su Zarathustra a quitarle su joroba al jorobado.

Por el contrario, lo que al decir, p.e., de Howard Rheingold se pretende con el *american new digital being* es llevar a cumplimentación *tecnorromántica* el programa ilustrado de la disminución (y, *ad limitem*, erradicación) de la desigualdad y el prejuicio, ahora por lo que hace al propio cuerpo. Como nos dice este apóstol cibernético: “dado que nosotros no podemos vernos unos a otros en el ciberespacio, el sexo, la edad, la nacionalidad y la apariencia física son características que no aparecen a menos que alguien quiera hacerlas públicas. Las personas que por estar disminuidas físicamente tienen dificultad en hacer amistades encuentran que las comunidades virtuales les tratan como ellas siempre quisieron ser tratadas: como *seres pensantes, transmisores de ideas y sentimientos*, y no como *receptáculos carnales (as thinkers and transmitters of ideas and feeling beings, not carnal vessels)* con una cierta apariencia y modo de andar y de hablar.”¹³

Conmovedora esta exacerbada defensa del exhorto paulino sobre el propio cuerpo como *vaso* del Espíritu Santo¹⁴, ¿no es cierto? Basta renegar de la propia “apariencia” (eufemismo para cubrir las *partes pudendas*, que ahora son el entero cuerpo), así como del propio modo de andar y de hablar, para ser aceptado por los demás... espectros. Pero, ¿qué ocurre cuando no hay más remedio que volver a sentir ese cuerpo despreciable? ¿Qué ocurre con ese resto que está *de más*? Lo que resta es una subjetividad fragmentada, una identidad poliédrica, y más: fractal, frente a un mundo de flujos, como una suerte de *Abfall des Abfalls*: ahora, el desecho que *es* la naturaleza (la “realidad” de la idea, en Hegel) viene suplantado por el desecho de ese desecho: la realidad virtual). Se trata, si queremos, de una idea absolutamente artificial: un caleidoscopio de hiperfenómenos (fenómenos del fenómeno) maleables *ad libitum*): *Unidee*.

¿Qué es lo que flota en el espacio líquido de esa *Unidee*? Imágenes de retazos, momentos congelados, como fuera del tiempo, de un cuerpo vivo, hasta desplazar casi por completo la atención del *uomo qualunque* de la visión de la muerte, hasta quedarse

¹³ H. Rheingold, *The Virtual Community: Homesteading on the Electronic Frontier*. Addison Wesley. Reading, MA, 1993, p. 26 (subr. mío).

¹⁴ Cf. *I Corintios* 6, 19.

para siempre -en imagen- antes del tránsito, antes del umbral. Inquietantemente, no parece sino que en esa polimorfa fragmentariedad siga siendo el cadáver, el *cuervo presente*, la guía de toda representación. En esta fantasía de una omnipotencia ubicuitaria, el fin de la *animalitas* y la configuración cibergológica del *homo humanus* ... en y por la máquina, arroja como resto una impersonal mismidad apuntalada por divertidas diferencias literalmente *superficiales*, brillando en multitud de pantallas que conversan entre sí.

Todo ello, a fin de cuentas, no parece ser sino una desesperada maniobra, encaminada a ocultar la siniestra latencia de una distorsión irreparable, a saber: la fascinación de la destrucción ajena... y propia, la posibilidad de la nada activa, la presencia en suma del mal en el universo tecnológico. Aquí no es la muerte, sino el vano empeño por eliminarla *in effigie* lo que rezuma sordamente de la brillantez de la pantalla, como una insidiosa sospecha: la de la insoportabilidad del bien, del orden, o mejor dicho: de la aniquilación del individuo, sustituido por la producción en serie de imágenes posthumanas. Tal la inquietante confesión de Mr. Smith a Neo, en *Matrix*: “¿Sabías que la primera Matrix fue diseñada para ser un perfecto mundo humano donde nadie sufriera, donde todos consiguieran ser felices? Fue un desastre. Nadie aceptó ese programa. Se perdieron cosechas enteras [“cosechas”, entiéndase, de seres humanos funcionando como baterías, F.D.]. Algunos creían que no teníamos el lenguaje de programación para describir su mundo perfecto. Yo creo que, como especie, los seres humanos definen su realidad con el sufrimiento y la tristeza. Así que el mundo perfecto era un sueño del que sus primitivos cerebros querían constantemente despertar. Por ese motivo, Matrix fue rediseñada así: en el apogeo de su civilización.”

Mas si esto es así, si esto es aplicable también a nuestro mundo... y a su simulacro virtual, se sigue que esa imperfección, esa latencia ominosa y ubicua del Mal impide *ab initio* toda conciliación, e incluso toda *reflexión* plena del Yo sobre el individuo y el Yo, y a la inversa: de cada hombre sobre la especie humana. Irrisón dolorosa de la promesa de la *lógica de la esencia* hegeliana: bien puede haber, en efecto, un movimiento de nada (el Yo fichteano, todo él negación, y sólo eso) a nada (el mundo fenoménico, negado por la actividad del Yo), pero de ahí no se sigue en absoluto que, *por este medio*, exista un *Werden zu sich*, un llegar a ser sí-mismo. No hay tal.

Y sin embargo...., sin embargo las imágenes sociales distópico-utópicas generadas por la espectacularización de las tecnologías del ciberespacio muestran inexorablemente, crudamente el carácter irreductible del cuerpo humano, ligado al dolor, el sufrimiento y la mortalidad, de modo que, más allá de lo edulcorado del mensaje, son precisamente la *solidaridad* entre extraños y la *condolencia* ante lo insoportable (¡no la compasión, que implica una relación jerárquica, vertical) los rasgos que, en las mismas producciones que exaltan la realidad virtual, vienen presentados una y otra vez como típica y exclusivamente humanos. Uno de los casos paradigmáticos podría ser el de *Blade Runner*, de Ridley Scott –al fondo, Philip K. Dick-, con ese astroso descendiente de Philip Marlowe capaz de amar a una androide aceptando su programada duración fugaz: cinco años de vida (por cierto, otro guiño romántico evidente, que remite al joven enamorado de una tuberculosa, como en *La traviata*).

Y esos rasgos están anclados al cuerpo, y se manifiestan en él y por él. Bien podrán las lágrimas de Roy Batty (¿puede llorar un androide?) disolverse en la lluvia, que las palabras mismas, escritas y transmitidas electrónicamente *urbi et orbe*, prevalecerán largamente contra toda destrucción (pínchese la página *web* correspondiente para comprobarlo). Así que, paradójicamente, la conciencia de la propia muerte y sobre todo la condolencia ante la muerte ajena, precisamente por ser ajena, dejan ver *de otro modo*, a pesar de toda la parafernalia tecnológica, el *Sein zum Tode*, el “estar-a-la-muerte” heideggeriano. De modo que, en el universo cibergológico, precisamente allí donde crece el peligro, bien puede brotar lo salvífico, a saber: como conciencia de la propia nihilidad y, en definitiva, de la inalienable corporalidad del hombre en cuanto *Ser-en-el-mundo*. Hay en el hombre algo tercamente indisoluble, algo terco, obstinado: algo que no se deshace como las lágrimas en la lluvia.

Llamo a ese algo: “tierra”. La tierra nos seduce (como sedujo a Hegel, el frío y sobrio pensador del *frenesí* de la naturaleza y del *matadero* de la historia) precisamente como lo *esquivo*, incontrolable e indisponible. La tierra no se derrama, insensata, fuera de sí, como pensara (consoladoramente) Hegel que hacía la naturaleza, creyendo que era preferible la locura a la aniquilación. No: la tierra se *desfonda*. Y nosotros, los mortales,

nos desfondamos con ella. Porque la muerte es el espectro (aparición del espíritu y espíritu de toda aparición) de la tierra: Y es que: “La muerte (o su alusión) hace preciosos y patéticos a los hombres. Éstos conmueven por su condición de fantasmas: cada acto que ejecutan puede ser último; no hay rostro que no esté por desdibujarse como el rostro de un sueño. Todo, entre los mortales, tiene el valor de lo irrecuperable y de lo azaroso.”¹⁵

¹⁵ *El Inmortal*. En *El Aleph. Obras Completas* (= *O.C.*). Emecé. Buenos Aires 1989; I, 542.