

NUEVAS TECNOLOGÍAS, PRAGMATISMO Y METÁFORA. APROXIMACIÓN A LA TECNOÉTICA RETICULAR QUERALTONIANA

José A. Marín-Casanova
Universidad de Sevilla

Resumen: *La reflexión filosófica de Ramón Queralto se puede considerar, en su conjunto, como tecnoética, como una investigación, desde el punto de vista del pragmatismo, que trató de afrontar el impacto, de marchamo neotecnológico, de un “cambio de era” en el corazón mismo de la ética. Aquí se ofrece una aproximación a esa reflexión a partir de las metáforas que sirven de marcos generadores de sus conceptos integrantes, tanto de las metáforas implícitas que la subtienden como de las metáforas explícitas para su metodología, a saber, el “caballo de Troya al revés”, y para su conclusión, a saber, la “retícula ética”.*

Palabras clave: *Ramón Queralto, nuevas tecnologías (TICs), pragmatismo, metáfora, tecnoética (reticular).*

Abstract: *The whole of Ramón Queralto’s philosophical thought could be considered as “Technoethics”: an investigation, from a pragmatic perspective, that tries to observe the neotechnological impact of a “change of era” in the very heart of Ethics. An approach is offered here to that thought through the metaphors that serve as generating frames for its concepts: not only the implicit metaphors subtending it are researched, but also the explicit metaphors for its methodology like the “beneficial Trojan horse”, and for its final conclusion like the “net of values”.*

Keywords: *Ramón Queralto, new technologies (ICT), pragmatism, metaphor, (reticular) Technoethics.*

1. CAMBIO DE METÁFORA PARA UN MUNDO EN CAMBIO: EL PAISAJE PARA LA REFLEXIÓN QUERALTONIANA

La reflexión filosófica de Ramón Queralto se puede considerar, en su conjunto¹, como tecnoética, como una investigación que trató de afrontar el impacto, de marchamo neotecnológico, de un “cambio de era” en el corazón mismo de la ética. En efecto, él, que tanto recordaba la frase orteguiana de que “yo soy yo y mi circunstancia”, siempre pensó circunstanciadamente y la circunstancia de su pensamiento de madurez es la de las TICs, en general, e Internet, en particular, esas nuevas tecnologías que, en tanto en cuanto revolucionarias, pueden conjeturarse como un *novum* donde metafóricamente se “cumple”, como en toda “revolución” el *éschaton* de la liberación, en este caso de la liberación de la naturaleza y de la historia, de modo *mundial* respecto del espacio y de modo *permanente* respecto del tiempo². Ahora bien, como la metáfora escatológica judeo-cristiana que auspiciaba la integración de lo natural dentro de la intencionalidad humana, la transformación de la naturaleza en historia, se apoyaba en la fe, al transformarse ésta en razón mediante la secularización, el esquema de la salvación proyectada al futuro termina perdiendo su contenido y, consumados tecnológicamente los tiempos, la historia implosiona y queda subsumida, a su vez, en la técnica³. La obra queraltoniana puede interpretarse como dirigida al hombre sin historia, o como él decía, al hombre *more technico*⁴. Téngase en cuenta que así como la historia “acabó” con la naturaleza al absorberla, las TICs e Internet como su mascarón de proa terminan con la historia absorbiéndola, merced a la máxima contracción entre pasado y futuro, en un *futuro pasado*⁵. Nos hemos quedado sin historia, como los griegos, pero sin que nos quede, como a los griegos, la naturaleza (definitivamente perdida al incorporarse al proyecto de la historia). Es el triunfo máximo y definitivo del artificio. Y ese triunfo sí que comporta toda una gigantesca revolución, la revolución neotecnológica del tiempo. Una revolución que logrando instaurar lo que antes ninguna revolución política con sus intentos de establecer un nuevo calendario había logrado, a saber, *otro* tiempo, un tiempo

¹ Una relación de la práctica totalidad de su legado escrito se encuentra en José A. MARÍN-CASANOVA, “Ramón Queralto o la equidad racional. Semblanza de su contribución al debate axiológico contemporáneo sobre la técnica”, en *Thémata* 49 (2014) 405-414.

² El triunfo de esta revolución parece definitivo, con lo que cualquier otra “revolución” sería subsidiaria de ésta: “la época de la técnica está ya completada, es algo históricamente adquirido, irreversible. Con respecto a la técnica no se retrocede, es imposible volver a la época pretecnológica; la antitecnología es, en algunos casos, sólo un terrorismo *dirigido* a que algunos obtengan provecho de él. Todo ello proclamado por vías tecnológicas e incluso sofisticadas: en este caso, los medios de comunicación. La técnica ya sólo puede avanzar, nadie puede detenerla” (Salvatore NATOLI, *Estar en el mundo*, Barcelona, Graó, 2004, pp. 102-103).

³ Cfr. José A. MARÍN-CASANOVA, “La superficie digital: metáfora, escatología, revolución”, en *Argumentos de razón técnica* 9 (2006) 63-85.

⁴ Cfr. Ramón QUERALTO, *Mundo, tecnología y razón en el fin de la Modernidad. Hacia el hombre “more technico”*, Barcelona, PPU, 1993.

⁵ Cfr. Reinhardt KOSELLECK, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a/M., Suhrkamp, 1989.

convertido en mero flujo *insignificante*, reemplaza la metafórica de la profundidad, que la posibilitó, por una nueva, la metafórica de la *superficialidad*. Las profundas palabras de Queralto van dirigidas al hombre neotecnológico, que vive en la superficie digital.

En efecto, la circunstancia en la que se inscribe la obra queraltoniana es la de la última revolución científico-tecnológica, la que nos ha traído un tele-mundo, un mundo a distancia, cuya más conspicua expresión es la novedad ontológica del ciberespacio. Esa última revolución es la última revolución, pues no admite marcha atrás. La tecnología hoy ya no es susceptible de elección. Es imposible retroceder a la era pretecnológica. Eso es lo que significa que, como tanto reiteraba nuestro autor, estemos viviendo un cambio de era. La época de la técnica, así lo apuntaba Salvatore Natoli, está ya completada y es irreversible. Y es que la revolución neotecnológica supone la revelación de la imposibilidad de las condiciones de cualquier revolución, una revelación tan revolucionaria como la *meghíste metabolé*, la enorme mutación que invirtió la dirección de los astros tras abandonar Dios el timón del mundo⁶. Y es que con Internet a la cabeza y las nuevas tecnologías se esfuma el horizonte donde inscribir cualquier proyecto revolucionario, toda vez que la *proyectualidad misma*, la que la secularización de la metáfora bíblica desnudó como forma o esquema de la historia, queda disipada, si no suprimida. Las neotecnologías ya no responden a fines, sino que sólo atienden a su propio crecimiento como el desierto en que con voz clamante predicaba Nietzsche. Las tecnologías distales no apuntan a objetivos finales al servicio de un sujeto que las controla, sino que sólo se mueven por resultados. No hay un sujeto, ni individual ni grupal, que las pueda controlar en su integridad⁷. El humanista, ya cristiano ya revolucionario, sujetaba el mundo cumpliendo la ley de Dios o la de su correlato secularizado, la Razón, mediante la técnica como prótesis de su voluntad creadora, vicaria o propia, respectivamente. Hoy es la técnica la que en una dinámica exponencialmente imparables nos sujeta, la que anónimamente

⁶ Cfr. PLATÓN, *Político*, 272e-273a.

⁷ El resultado de las acciones en un mundo máximamente mediado apenas puede ser revertido a su autor individual porque, entre otras razones, las acciones, tanto en su causa cuanto en su efecto, cada vez más son inter-acciones. Es tal el nivel de complejidad y de abstracción de las ideaciones y acciones humanas en el orbe interactivo de la artificialidad omnimoda que ningún humano (o grupo de humanos) por especializado que esté, o precisamente por su especialización, puede controlarlo en su totalidad. Las consecuencias de las acciones se tornan tan imprevisibles como un geniecillo liberado de su lámpara que se va hinchar hasta alcanzar proporciones alarmantes y tras girar como un torbellino sobre toda la superficie del globo retorna si acaso para enredar a su (demasiado) humano manumisor en una caliginosa malla infinita de inesperadas correspondencias. Ahí decae tanto el concepto aristotélico de *télos*, que orienta la acción y le otorga su sentido (cfr. *Metafísica*, IX, 1050a, 21-24), como el reino kantiano de los fines y su aneja "ética de la intención", como la propia "ética de la responsabilidad", que tiene como requisito weberiano (y jonasiano) la previsibilidad de las acciones para su instauración. Y es que, en definitiva, se hace inútil la persuasión humanista de que el hombre puede disponer de los medios técnicos y orientarlos según los fines que les asigne. Es esta centralidad del hombre, este poder que hace al humano responsable de su destino, lo que parece estar epocalmente superado por la factualidad tecnológica: el antiguo medio ha terminado por convertirse en fin, un fin sin fin.

“hace” de lo que nos queda de humanos su propia prótesis. Y ello sin límite de orden natural ni creatural, es decir, *sin límite vertical*, con un límite meramente tecnológico y, por tanto, meramente fáctico y, por tanto, superable y rebasable con el tiempo, por definición, es decir, con un límite puramente *horizontal*. En este espacio nuevo, donde progresivamente lo humano (y la propia Tierra, antaño escenario fijo del drama histórico, hogaño definitivamente desestabilizada) es función tecnológica, cualquier pretensión de atribuir magnitud de sujeto de la historia al humano se vuelve cada vez más aristotélicamente ridícula, como un pedaleo en el vacío⁸.

Y es que ya no hay nada que sujetar históricamente. No hay historia cuando el pasado ya no es preparación de un futuro que es cumplimiento. Nuestro tiempo deja de ser histórico cuando se resuelve en *cantidad*⁹. Y el tiempo es mera cantidad cuando lo propio del pasado es sólo ser “sobre-pasado” por un presente que se consume instantáneamente en la anticipación de un futuro ya cumplido. Sin dirección, el tiempo es simple sucesión serial, el futuro ya no es la temporal dimensión cualitativa de la esperanza en que se reparen los males del pasado (presupuesto común a la historia cristiana y a la historia como progreso), sino sólo lo que viene después de ahora, un después que, con velocidad creciente, “velocidad de escape”¹⁰, cada vez sucede antes. Cuando el tiempo se acelera así, ya no hay, como decía Rilke, durar. Ya no hay tiempo histórico en un horizonte sin el espesor del futuro, sin la profundidad temporal facultada por la imagen de la verticalidad del sentido por revelar.

La antigua memoria se transforma, bajo las TICs, en *data base*, en banco de datos¹¹, donde lo que se guarda no son las épocas o suspensiones o condensaciones del tiempo¹² de la humanidad, sino los propios procedimientos técnicos. La nueva memoria sin sujeto, correlato de una temporalidad cuantitativa, asignificativa, adireccional, acéntrica, ya no es una memoria histórica, sino –por decirlo con el correspondiente barbarismo– “procedural”. En ella no se

⁸ Sirva para la reflexión este perspicuo comentario orteguiano publicado en 1939: “La técnica, al aparecer por un lado como capacidad, en principio *ilimitada*, hace que al hombre, puesto a vivir de fe en la técnica y sólo en ella, se le vacíe la vida. Porque ser técnico y sólo técnico es poder serlo todo y consecuentemente no ser nada determinado. De puro llena de posibilidades, la técnica es mera forma hueca —como la lógica más formalista—; es incapaz de determinar el contenido de la vida. Por eso estos años en que vivimos, los más intensamente técnicos que ha habido en la historia humana, son de los más vacíos” (JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Meditación de la técnica*, Madrid, Santillana, 1997, pp. 58–59, cursiva nuestra).

⁹ Véase en torno al cambio de la noción de tiempo Umberto GALIMBERTI, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Milano, Feltrinelli, 1999, pp. 316–322.

¹⁰ Cfr. Mark DERY, *Velocidad de escape*, Madrid, Siruela, 1998.

¹¹ Cfr. Javier CANDEIRA, “La web como memoria organizada: el hipocampo colectivo de la red”, en *Revista de Occidente* 239 (2001) 87–113, también disponible en http://www.jamillan.com/para_can.htm.

¹² En griego *epoché* es “suspensión”, justo lo que luego fue el *mundo* como edad de los hombres y su historia, siempre ligada, como recuerda el Derrida de *La diseminación*, a la posibilidad del sentido, un sentido que justo ahora queda inoperativo (cfr. Jean-Luc NANCY, *La communauté désœuvrée*, Paris, Christian Bourgois, 1990, y Jean-Luc NANCY, *Le sens du monde*, Paris, Galilée, 2001).

registra la peripecia de un sujeto que se autocomprende históricamente, bajo la promesa escatológica del sentido profundo, toda vez que el obsolecente sujeto se encuentra absorbido técnicamente, experimentándose cada vez más *por, dentro, y con* el aparato técnico. Antes al contrario, lo que se registra son los procedimientos de la misma técnica. Un hombre que no dispone de otra memoria que la mediada por las TICs es un hombre ahistórico¹³, cuyo tiempo fluye no ya sin significado sino, aún más, *sin posibilidad de significación*: la historia a cuyo apocalipsis o desvelamiento del significado aspiraba la revolución se queda, una vez hecha la revolución como revolución tecnológica, en nudo flujo insignificante del tiempo, pues donde no hay dirección no hay historia¹⁴.

Las tecnologías digitales no sólo se han hecho material o cuantitativamente hegemónicas. Con ser importante este hecho –nunca la presencia de la tecnología había sido tan palmaria como evidencia la incesante proliferación de *gadgets*– no es el más importante para identificar nuestro tiempo “sin tiempo”. Lo es, sin embargo, que las nuevas tecnologías hayan llevado a cabo el mito de Prometeo, revelando la inesencialidad o inespecificidad de la especie humana, su nietzscheana falta de fijeza, dejando desnudo el hecho de que no tenemos naturaleza o de que nuestra naturaleza es técnica, que nuestra autocomprensión es técnica. En el total oscurecimiento de nuestro ser –por parafrasear la jergonza heideggeriana–, que nos hace totalmente cosas, se pone a la luz que no somos ente: ni somos naturaleza ni somos (naturaleza absorbida en) historia. Ahora se manifiesta con nitidez, dicho sea en el lenguaje de la “inútil” metafísica, nuestra absoluta excentricidad, la *ek-sistencia* de todo medio. La técnica, como cifra de la experimentabilidad infinita y de la manipulabilidad ilimitada de nuestra no-naturaleza, se presenta, entonces, como horizonte de comprensión (de lo que queda) del hombre¹⁵. Un horizonte

¹³ Que, vía neotecnológica, estemos en trance de volver a ser lo que siempre hemos sido, con la excepción de un par de milenios, “seres ahistóricos”, como decía en 1980 el Anders de la *Antiquiertheit des Menschen* con rencor “humanista” (un rencor del que el título del volumen segundo de esa obra donde aparece la expresión, *Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, es elocuente), esto es, la abolición de la memoria histórica operada por la técnica y su sustitución por la memoria procedimental (cfr. Umberto GALIMBERTI, *op. cit.*, p. 519), no significa dejar de reconocer que sin técnica nunca hubo memoria, que la memoria, antes que facultad innata, no es sino producto técnico, la esquematización interiorizada de las operaciones técnicas (cfr. *Ibid.*, pp. 89-94).

¹⁴ Quien dio popularidad a la noción de “final de la historia” fue Francis Fukuyama (de sus varias contribuciones, al compendiarlas todas, destacamos: *El fin de la Historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992). Sin embargo, mientras que este autor liga el fin de la historia a la ratificación definitiva de la dirección histórica en sentido liberal-democrático, conviene subrayar que el fenómeno propio de las sociedades postindustriales consistente en “la pérdida de confianza en los grandes relatos de legitimación histórica” (la conocida definición de la “condición postmoderna”, según Lyotard), que aquí asociamos al final de la historia, no supone que alguno de los metarrelatos haya conseguido su fin, sino el fracaso final de toda metanarrativa histórica (cfr. José A. MARÍN-CASANOVA, *La historia sin cielo*, Sevilla, Grupo Nacional de Editores, 2005, pp. 121-124, y las páginas 147-150 de José A. MARÍN-CASANOVA, “El valor de la técnica”, en *Isegoría* 29 (2003) 139-157): “La mundialización no es tanto el cumplimiento de la aceleración de la Historia como el fin, la clausura del campo de los posibles del horizonte terrestre” (Paul VIRILIO, *La bomba informática*, Madrid, Cátedra, 1999, p. 145).

¹⁵ Cfr. Umberto GALIMBERTI, *op. cit.*, 1999, p. 680 ss.

–nunca mejor dicho– *horizontal*¹⁶. Y es que, en efecto, las metáforas de verticalidad o profundidad, que subtendían la visión natural o la histórica, ceden el paso en la autocomprensión técnica a las metáforas de horizontalidad o superficie. El universo (acaso fuera mejor decir el multiverso) teletecnológico es plano y sólo nos lo podemos figurar *superficialmente*. Emerge el mundo como superficie, la superficie digital.

No es extraño que esta metafórica de la superficialidad se haya incorporado al lenguaje común: en el entorno teletecnológico, como incluso reconoce ya hace tiempo el *DRAE*, *navegamos*¹⁷. No puede ser de otro modo en un planeta centrífugo de relacionalidad¹⁸ omnímoda, bidimensional, sin altura o profundidad, sin exterior ni interior, sin fuera ni dentro. Efectivamente, en la superficie “ciber-náutica” las metáforas verticales se vuelven inútiles. No se trata de que algo más real, más esencial, más profundo, se haya logrado con el advenimiento de la revolución teletecnológica, sino de que sobre la superficie no hay espesor para lo “más real”, lo “más esencial”, lo “más profundo”. No es que las nuevas tecnologías aporten un esquema epistémico superior, más verdadero que el imaginado a partir de metáforas verticales. Es que el mundo fluctuante¹⁹ se traga al mundo “verdadero”. Es que sencillamente dichas metáforas han quedado obsoletas cual herrumbrosas herramientas, pues ya no resultan eficaces para la descripción superficial. Y lo que es más, las metáforas en la superficie digital dejan de funcionar como comparación latente o negación patente. Ya no se trata de que la metáfora venga a indicar una analogía, o sea, que algo es como otra cosa, el “término real”, pero no lo es. Eso servía en el mundo “piramidal”, cuando lo metafórico se entendía bajo una metáfora vertical, cuando se lo veía como epífora, es decir, como figura del lenguaje dedicada tan sólo a la “superación y extensión del significado” mediante la comparación, como si su intención fuese nada más que la de fijar la similitud de términos a partir de la indicación de una semejanza analógica entre ellos.

En el mundo “reticular” lo metafórico funciona como diáfora, es decir, como creación de nuevos sentidos. Y es que por negación o por sustitución, a

¹⁶ No obstante, la ilimitación técnica no equivale exactamente a supresión del límite, tal cosa sólo sería posible al dios de la religión monoteísta, justo el que se ve decapitado por la guillotina neotecnológica: “Lo que la técnica no puede hacer, sin embargo, es suprimir el límite: lo puede desplazar al infinito, pero no lo puede anular. La técnica no puede convertirse en dios, no puede jamás ser la actualidad de todo lo posible, y menos que nada la *complexio oppositorum*, la omnipotencia. Para probarlo basta con apreciar cómo las conquistas de la técnica, en el mismo momento en que amplían las oportunidades, crean inmediatamente dilemas. Los hallazgos o las soluciones encontradas se transforman enseguida en nuevos problemas” (Salvatore NATOLI, *op. cit.*, p. 103).

¹⁷ Se hace oportuno recordar aquí el ensayo pionero de Antonio RODRÍGUEZ DE LAS HERAS, *Navegar en la información*, Madrid, Fundesco, 1992.

¹⁸ Cfr. Albert BRESSAND & Catherine DISTLER, *La planète relationnelle*, Paris, Flammarion, 1995.

¹⁹ “Mundo fluctuante” es la traducción del *ukiyo*, un factor básico de la tradicional *Weltanschauung* japonesa que consiste en no buscar ninguna entidad substancial que funde y sostenga el mundo desde fuera del mundo mismo. Castells se refiere a Internet como “espacio de flujos” (cfr. Manuel CASTELLES, *La era de la información*, vol. 1, Madrid, Alianza, 1996, pp. 444-451).

la metáfora siempre se le ha atribuido un significado vertical más allá del literal por ella expresado. Es decir, no había que tomar las metáforas como algo de suyo significativo, en *intentio recta*, sino como algo que significa en *intentio obliqua*, algo *per aliud*, significativo sólo por otra cosa. La metáfora quedaba, entonces, como decir impropio, recurso literario de poetas y escritores, que gracias a lógicos y científicos alcanza su traducción propia. Este soslayo es el habitual también en la teoría pragmática al uso, la cual nos dice que los significados literales siempre se computan primero y sólo secundariamente los significados metafóricos. Éstos, los significados alternativos, sólo se derivan cuando un significado literal carece de sentido en un contexto determinado. De modo que sólo por defecto habría que atender al significado metafórico de una expresión cualquiera, toda vez que ha de prevalecer el literal. Siempre que haya un significado literal con sentido, el significado que hay que entender es el literal. Pero este soslayo es el habitual porque, bajo una (inadvertida como tal) metafórica vertical, se había entendido por literal el significado subyacente al literario o metafórico, es decir y valga la paradoja, porque se había entendido metafóricamente, según imágenes de profundidad, el significado literal. En la superficie digital, en cambio, no hay nada profundo por lo que, como sustituto impropio, pueda estar la metáfora. En la superficie flota a las claras que el concepto de literalidad supone la relación entre un significado y un mensaje; que por lo tanto, no se aplica más que a una interpretación, de modo que la distinción entre lo literal y lo metafórico no existe más que por el conflicto de dos interpretaciones. En la superficie digital lo "auténtico" es auténticamente artificial, un artefacto, una obra de arte, *ars, téchne*. Aquí la metáfora vira sobre sí misma (la recta se curva circularmente cuando el referente metafórico es a su vez metafórico) y se torna tanto factor de la producción creadora como de la comprensión de tal producción. La onda que se yergue sobre la superficie en el mar digital afectando cierta unidad es indiscernible de la masa acuática, pues no oculta nada distinto de la superficie y en su superficie no hay nada que no sea efecto de superficie, reflejo ondulatorio de otras ondas que son ella misma. Aquí donde la metáfora es real, lo real es metáfora. Así, emerge a la superficie digital la imagen de un mundo *diafórico*²⁰.

De entrada, en el entorno de las TICs y eminentemente en Internet sólo hay información, no se manejan cosas físicas, sino que toda actividad es *semiótica*, lo que se manipula y transmite y capta en las redes digitales son flujos de *bits* en creciente interacción recursiva. En esta artificialidad constitutiva no se mantiene ninguno de los supuestos previos de profundidad propios de las grandes metáforas de la naturaleza o de la historia. Aquí, donde, "ha nacido un nuevo tipo de bit, un bit que habla de otros bits"²¹, no cabe ningún desdoble natural o temporal, ninguna posibilidad de salir de los signos que operan signos que operan signos... que operan signos... para comprobar un signifi-

²⁰ Sobre el "giro diafórico" puede verse José A. MARÍN-CASANOVA, "La metáfora expandida: dispositivo metafórico, virtualidad y realidad", en *Serta* 7 (2002-2003) 159-172.

²¹ Nicholas NEGROPONTE, *El mundo digital*, Barcelona, Ediciones B, 1995, p. 33.

cado externo y oculto. La naturaleza, bien cosmológica bien histórica, pierde toda espacial magnitud de profundidad, y se vuelve pura función superficial. Así, emerge a la superficie digital la imagen de un mundo *funcional*.

Y es que en el mundo digital no hay orden natural ni jerarquía creatural de las cosas: nada es “objetivo”. Nos encontramos en un ámbito de absoluta mediación, de mediación máximamente mediadora y asimismo máximamente mediada: ya nada es inmediato. Aquí, en la superficie, toda presencia es diferida, pues no hay substancia, no hay esencia, no hay referente. Y, por tanto, en la superficie, sin resistencia, sin primer analogado, todo se vuelve referencia: no hay un *link* citerior sin *link* ulterior. Cada enlace se abre a múltiples enlaces abiertos a su vez a/por múltiples enlaces: las páginas *web* no van numeradas ni admiten pie de página. La superficie de las TICs es un plano autorreferencial, un hipertexto, donde nada hay que no esté completamente mediado, diferido de sí mismo. Así, emerge a la superficie digital la imagen de un mundo *mediático*.

Por eso se puede decir también que éste es en paralelo un entorno sin sujeto estable: nada es “subjetivo”. Sin objeto tampoco hay sujeto²². Aquí no existe identidad, sino series de pertenencias múltiples: en el mundo digital uno es muchos y muchos son uno, pues la copia es indiscernible de su modelo²³. Y al no haber ya nada original, nos quedamos sin momento originario: se desvanece la identidad en un *nick*. Así pues, la revolución digital, al dejarnos sin objeto ni sujeto irrelacionales, se lanza como una red “sobrenatural” y suprahistórica: *postmetafísica*. Ciertamente, lo cibernético en su condición de –dicho sea recordando a Ortega– “sobrenaturaleza fantástica” niega un ser unitario y permanente, un punto originario donde el presente coincida consigo mismo: siempre hay un retraso originario y una diferencia desde el origen: el satélite

²² La pluralidad de historias también se predica de uno mismo: desaparecido el yo trascendental, la última naturaleza humana, como motor de la historia, también desaparece como motor de la biografía. Ninguna personalidad sana es un núcleo unitario, sino que ha de tener la habilidad de negociar mediante la adopción de múltiples personalidades (cfr. Sherry TURKLE, *Life on the screen. Identity in the Age of Internet*, New York, Simon & Schuster, 1995). La conciencia puede ser observada como una pluralidad estructurada en forma de sistema reticular acentrado, con lo que ya no cabe la explicable tecnofobia de los filósofos que pensaron la técnica según el modelo “central” del motor, el cual amenazaba con aplastar la libertad personal, pues ésta se potencia en la red (Cfr. Gianni VATTIMO, “Es una red sin centro pero nos da un premio: la libertad”, en *Debats* 69 (2000) 18–21). No obstante, siempre habrá quienes consideren que “la ‘libertad’ de Internet está hecha a la medida para fomentar el libertinaje” (Gordon GRAHAM, *Internet*, Madrid, Cátedra, 2001, p. 126), y quienes reivindicquen más *apertura, libertad y flexibilidad*, más *anarquía*: “la revolución de los ordenadores fue una huida desde las ambiciones napoleónicas de Von Neumann a la anarquía tolstoyana de Internet. Las revoluciones futuras aportarán más de tales huidas” (Freeman DYSON, *Mundos del futuro*, Barcelona, Crítica, 1998, p. 52; véase también Freeman DYSON, *El Sol, el genoma e Internet. Las tres cosas que revolucionarán el siglo XXI*, Madrid, Debate, 2000). Y es que, en general, la red se presta a alimentar fantasías tanto (no ya en su posible acepción etimológica sino corriente) apocalípticas como paradisiacas; en ella hay quienes se ven cautivos y quienes se ven cautivados (cfr. Carlo FORMENTI, *Incantati dalla rete. Immaginari, utopie e conflitti nell'epoca di Internet*, Milano, Cortina, 2000).

²³ Es el “grado Xerox de la cultura” (Jean BAUDRILLARD, *La transparencia del mal*, Barcelona, Anagrama, 1991, p. 16).

difiere todo, la cobertura instantánea nunca es inmediata. Ahora la tecnología reemplaza la experiencia natural por una experiencia técnica o simulada, sustituyendo la cosa “real” por un subrogado o “sucedáneo”, por la cosa virtual. Así, emerge a la superficie digital la imagen de un mundo *diferido*.

Y es que no podía ser menos en el mundo digital. En efecto, si reparamos en que digital en otras lenguas se dice “numérico”, obtendremos una pista de cómo la metaforología verticalista, que daba la imagen de lo natural o cósmico y luego de lo proyectual o histórico, se vuelve, por inútil, inevitablemente herrumbrosa. Ciertamente, la red telemática es un *espacio numérico*. Y un número es la antonomasia de la relacionalidad. Si hay algo imposible de imaginar es la naturaleza *intrínseca* de un número²⁴. Los números modernos son mera relación y nada más. En su naturaleza está el carecer de naturaleza. Pues bien, así como no hay característica que sea única y exclusiva que haga que un número sea el que es y justamente el que es, tampoco hay nada formulado digitalmente provisto de “auténtica” naturaleza, una naturaleza intrínseca, cosmológica o histórica, que le permita escapar a su condición relacional. Así, emerge a la superficie digital la imagen de un mundo *panrelacional*.

De un “objeto” teletecnológico cualquiera, si queremos predicar algo de él, no podremos decir entonces nada irrelacional. No hay nada que saber (en términos telemáticos) sobre ese objeto que no sea una trama potencialmente ilimitada, infinitamente expansible, de relaciones con otros objetos. Un objeto de la telerretícula es un número, una cifra escrita en lenguaje-máquina, interconectada con o relativa a todas las demás cifras formulables en ese lenguaje, sin que quepa preguntarse por los términos de unas relaciones que no sean a su vez relaciones. Aquí, donde no hay *terminus a quo* ni *terminus ad quem*, cualquier objeto puede servir como término de una relación que puede disolverse en otro conjunto de relaciones y así sucesiva e indefinidamente. En el multiverso numérico, en el todo cuantitativo, toda cosa puede derivarse algorítmicamente en los términos de otra y así continuamente²⁵. Cualquier navegación en el mar de la relatividad es a la deriva. Así, emerge a la superficie digital la imagen de un mundo *derivado*.

No puede ser de otro modo en un entorno configurado sin volumen. La panrelacionalidad cibernética se puede calificar de *bidimensional*, ya que todo es plano tanto espacial como temporalmente: ninguna relación de cosas es significativamente más alta o más baja, más lejana o más cercana, anterior o posterior a otra, más central o periférica, más o menos profunda que otra.

²⁴ Cfr. Richard RORTY, *El pragmatismo, una versión*, Barcelona, Ariel, 2000, pp. 144-145; y William JAMES, *Pragmatismo*, Madrid, Alianza, 2000, pp. 201-202.

²⁵ Ahora todo es un número binario, un nodo de relaciones con otros nodos de relaciones que a su vez son un nodo de relaciones, relaciones todas las cuales son números binarios, sin que existan términos relacionales que no sean asimismo sino nuevos grupos relacionales. (Sobre la construcción del nuevo entorno como avance sobre la *Characteristica Universalis* véase de Javier ECHEVERRÍA, *Cosmopolitas domésticos*, Barcelona, Anagrama, 1995, pp. 138-144).

Y es que ninguna dimensión hay por encima del lenguaje-máquina. Ni por debajo. No hay éschaton costero, “lejano” y “último”. En el ciberespacio no caben las metáforas de profundidad a la hora de figurar ese horizonte, dado que consecuentemente todo él es efecto de superficie. Tan “superfluo” resulta que no cabe distinguir entre un objeto de ese entorno y el lenguaje que lo describe: no hay una propiedad del objeto y luego un predicado con el que describir lingüísticamente esa propiedad. Al no haber un referente vertical, no hay distinción fuerte entre cuestiones de hecho y cuestiones de lenguaje, lo mismo es el objeto que el lenguaje que lo expresa, nada se interpone entre el lenguaje y su objeto²⁶. Lo que hay son signos cuyo referente es otro signo, una entidad siempre artificial, siempre “extrínseca”. Y desaparece, por tanto, la distinción entre interior y exterior o arriba y abajo o antes y después, como en un grabado de Escher: en la superficie del mismo lenguaje donde se encuentran disueltos el objeto y el sujeto, donde el problema de la identidad está “resuelto”²⁷, propiedades y predicados se encuentran en el mismo lugar y a la misma altura y en el mismo momento. Así, emerge a la superficie digital la imagen de un mundo “impropio”.

La red, por seguir imaginándola con metáforas horizontales, es un bucle de Möbius sobre cuya superficie navega un barco de Neurath cuya aguja de bitácora marca un rumbo gödeliano: los enunciados digitales no pueden ser confrontados con ningún hecho de fuera, con ninguna realidad externa. En el telémata reticular estamos dentro del lenguaje-máquina como marineros embarcados en un navío que ha de ser reparado constantemente con los materiales que lleva encima (eso es el desfundamento “reticular”) sin posibilidad de tocar puerto seguro con dique seco (eso era el fundamento vertical o “piramidal”). En Internet, égida de las TICs, no se separan las estrategias discursivas de las verdades universales, no se distingue entre las prácticas artificiales y lo que las trasciende: lo único que puede trascender una navegación discursiva es otra navegación discursiva, lo único que puede trascender una singladura artificial es otra singladura artificial. En las ondas de las aguas cibernéticas

²⁶ Así como no hay ningún lugar en la red para la naturaleza de un objeto, para sus propiedades más íntimas, para su interior, tampoco es el lenguaje el lugar de su predicación exterior: no están los predicados en ningún lugar extrínseco a la espera de encontrar su propiedad intrínseca.

²⁷ El lenguaje-máquina, que aquí tomamos como antonomasia del flujo digital, ya no es una *interficie* entre el sujeto y el objeto, donde el primero se representa al segundo en su verdad correspondiente, sino una herramienta, un útil de configuración, una máquina ampliadora. Una máquina que será más humana cuanto más útil, cuanto más funcione en favor de la ampliación de lo humano y cuantos más humanos amplien la máquina, esto es, accedan a ella y la manipulen. Comportando lo humano no ya conformidad con una naturaleza o propiedad intrínseca de los miembros de la especie, sino las distintas alternativas autodescriptivas de esos miembros en el lenguaje-máquina. La *ampliación de la humanidad* es una *operación retórica* (cfr. José A. MARÍN-CASANOVA, “Retórica y cultura democrática”, en *Intersticios* 17 (2002) 83-102).

la fundamentación profunda naufraga, sólo flota la “superficial” Retórica²⁸. Así, emerge a la superficie digital la imagen de un mundo *retórico*.

2. CAMBIO DE METÁFORA PARA UN HOMBRE EN CAMBIO: EL PAISAJE PARA LA REFLEXIÓN QUERALTONIANA

Con el cambio de paisaje, cambia también el paisanaje. De la circunstancia reflexiva queraltoniana forma parte, además de un nuevo mundo “superficial”, un nuevo habitante de ese nuevo mundo, un habitante “superficial” también. Este ingrediente circunstancial nunca lo soslayó Ramón Queraltó, quien siempre tuvo presente la clase de ser humano que es el hombre de hoy. Desde un principio delimitó sin ambages a su “interlocutor válido”. Nunca habló a la manera tradicional sobre el “hombre mismo” o “el ser del hombre”. Y no porque las preguntas sobre el hombre como tal no le resultaran interesantes (su rechazo del planteamiento metafísico de la reflexión ética no era un rechazo, a su vez, “metafísico”), sino porque hacerlo así supondría no recorrer el camino que él se propuso, el de encarar el asunto más pragmático que hay: el de la felicidad. El punto de vista pragmático es el que explícitamente adoptó para enfocar la paradoja de que todo humano desea ser feliz, aunque sepa que nunca lo va a poder conseguir del todo, ya que la de la felicidad es una búsqueda sin término...

Así, el primer paso ha de consistir en describir *cómo es* ese hombre que aquí y ahora desea la felicidad. De entrada, el planteamiento ético-pragmático elude voluntariamente no ya todo *wishful thinking*, sino asimismo la clásica perspectiva del “deber ser”. La valentía reflexiva de Queraltó, quizá haciendo de la necesidad virtud, estribaba en reconocer que “*esto es lo que hay* y con ello hemos de habérnoslas”²⁹. Así que se trata, sin entrar en valoraciones morales apriónicas, de llevar a cabo un análisis del hombre contemporáneo y de su so-

²⁸ En la superficie digital, al haberse producido la identificación entre realidad y virtualidad, lo que emerge como valioso epistemológicamente es un nuevo tipo de racionalidad, para la que se debilita la tradicional distinción entre lo que es epistemológicamente valioso y lo que es meramente retórico. Hay una racionalidad nueva para una realidad nueva: el principio de razón suficiente, que sujetaba el mundo a racionalidad lógica, en el mundo digital, ahí donde la realidad es virtual, cede el paso al principio de razón insuficiente. En la superficie la razón universal no sólo no basta, sino que no se basta: la gödeliana superficie digital no puede probar por sí misma su suficiencia epistemológica. Ahí la racionalidad ha de ser creadora, multiversal (Cfr. José A. MARIN-CASANOVA, “El final de la filosofía desde la nueva retórica”, en *Contextos XIV/27-28* (1996) 197-226; del mismo autor “Il contenuto della forma”, en Franco RATTO & Giuseppe PATELLA (eds.), *Simbolo. Metafora e Linguaggio*, Ripatransone, Edizioni Sestante, 1998, pp. 235-246; “El obstáculo de la transparencia: filosofía y metáfora”, en VVAA, *Que piensen ellos*, Madrid, Opera Prima, 2001, pp. 103-114; “Juego de artificio”, en *Argumentos de razón técnica 2* (1999) 185-199; “The Rhetorical Centrality of Philosophy”, en *Philosophy and Rhetoric 32/2* (1999) 160-174; “La filosofía en forma: el fondo metafórico”, en *Logos 34* (2001) 267-281; “La retórica como valor emergente en el tercer entorno”, *Argumentos de razón técnica 5* (2002) 85-112; “Elogio dell’artificio”, en *Ágalma, Rivista di studi culturali e di estetica 4* (2003) 67-78; *Rumbo al mito*, Sevilla, Grupo Nacional de Editores, 2004, y *Las razones de la metáfora*, Sevilla, Grupo Nacional de Editores, 2006).

²⁹ Ramón QUERALTÓ, *Ética de la felicidad*, Sevilla, GNE, 2004, p. 18.

ciudad, arraigado en la realidad concreta en su conjunto para hallar un posible nexo entre felicidad y ética: “lo ético debe siempre tener en cuenta las condiciones y posibilidades reales de su específica realización aquí y ahora”³⁰. Y la primera y principal característica del hombre contemporáneo es precisamente su pragmatismo.

Aunque Queraltó sostenía que la vida humana requiere siempre una combinación de lo práctico y lo teórico, no dudaba en sostener que en nuestro tiempo el predominio de lo primero sobre lo segundo es indiscutible: “El hombre actual busca sobre todo las aplicaciones prácticas del conocimiento sea éste de la índole que sea”³¹. El hombre de hoy no posee como virtudes destacadas la espera o la paciencia, para él se trata de ser efectivo en la vida y lo más rápidamente posible. Hoy asistimos a la primacía de la acción, de la eficacia, de la operatividad. La pregunta “¿para qué esto?” sustituye continuamente a la otra pregunta clásica “¿por qué esto?”. Ello revela que la actitud pragmática convertida en eje de la existencia coincide con el hecho de que vivimos en una sociedad tecnológica. El “hecho tecnológico” está imponiendo un tipo de racionalidad social que para nuestro autor no es otro que la racionalidad tecnológica, cuyos rasgos determinantes son tres: regirse por la eficacia operativa, su autoexpansión indefinida y el hacer del mundo algo permanentemente “a disposición”³². En una sociedad vertebrada por la tecnología, el saber pierde su ingrediente contemplativo en la medida en que se convierte en saber operativo: la praxis invierte su relación con la teoría y se supraordina por completo a ella. “Así, el pragmatismo, guste o no, es el ‘aire’ sociocultural que se respira, por eso afecta radicalmente a la vida del hombre actual, la impregna de una manera inconsciente y condiciona su actitud existencial ante ella inevitablemente”³³.

Pero es que además “todos los hombres de todos los tiempos han sido, son y serán pragmáticos”³⁴. Así de contundente era Ramón expresando aquello que a tanta conciencia biempensante perturbará sin duda. Su “posibilismo”, como *genre de vie*, le lleva ante todo a acatar la lógica de la situación histórica³⁵. No se trata de ver al hombre con óptica (ideológica) pragmatista, sino de reconocer (de “entender” más que de “justificar”) que el hombre ve con óptica pragmatista. Máxime cuando el ser humano en tanto que humano se caracteriza por querer satisfacer deseos. Aunque es hoy cuando se exagera esa actitud pragmática “por el clamor tan acentuado de y por la felicidad que se observa en el entorno social”, y por la urdimbre misma de nuestra sociedad,

³⁰ *Ibid.*, p. 19.

³¹ *Ibid.*, p. 20.

³² La monografía más completa, al respecto, es Ramón QUERALTÓ, *Razionalità técnica e mondo futuro. Una eredità per il terzo millennio*, Milano, Franco Angeli, 2002.

³³ Ramón QUERALTÓ, *Ética de la felicidad*, p. 28.

³⁴ *Ibid.*, p. 22.

³⁵ Cfr. Ramón QUERALTÓ, *Ética, tecnología y valores en la sociedad global. El caballo de Troya al revés*, Madrid, Tecnos, 2003, pp. 23-71.

“un tipo de sociedad que ha hecho del desarrollo tecnológico y sus aplicaciones el eje vertebrador de su estructura interna”³⁶.

No hay más remedio que partir de esa situación y aceptar un pragmatismo que se caracteriza por buscar el interés y la conveniencia propios. Por lo demás esa actitud pragmática no tiene nada de “inhumano”; satisfacer intereses y deseos no tiene nada de malo mientras no perjudique a terceros, esto es, si tiene en cuenta orteguianamente la circunstancia. Eludir lo circunstante sí que sería “patológico”, pues se trataría de un egoísmo puro y duro impositor de deseos y apetencias propios a los demás. Así, en una línea no muy diferente a la que plantea Lipovetsky, en *El crepúsculo del deber* o en *La felicidad paradójica*, aunque con un estilo muy diferente y propio, Ramón Queraltó nos viene a decir que pretender del humano pragmatista un “retorno a la moral” sería inútil por ineficaz. La era del deber rigorista y categórico se ha eclipsado en la superficie digital. Y ello en favor de una moral del “deber estar” que se contrapone a la del “deber ser”. Podría decirse que es más eficaz el bien-estar que el bien-abstracto. En la sociedad tecnológica, globalizada, pluralista y multicultural ya no tienen cabida las obligaciones supremas del ideal, pues no se admiten ya. Lo que sí cabe, en cambio, es la felicidad del esfuerzo razonable, la satisfacción de derechos subjetivos antes que de deberes desgarradores: los derechos individuales a la felicidad triunfan socialmente sobre los deberes austeros e integristas.

En efecto, la reflexión ética queraltónica nos ha enseñado que en la cultura pragmatista contemporánea las reivindicaciones de exigencia y de renuncia ceden a favor de la reivindicación de felicidad. Y la propuesta de nuestro autor parte de que esa exigencia hodierna de felicidad es irrenunciable para la ética: la primera obligación moral es ser feliz. Así rehabilitando la inteligencia como ética, frente al neomoralismo de los “agoreros de la moral” y frente al cinismo relativista de corto alcance (“en una visión pragmática no todo vale lo mismo porque no todo *sirve* lo mismo”³⁷), la Ética de Queraltó no aspira a cambiar la naturaleza humana. Ella, que acepta que “la actitud simplemente pragmática es prácticamente connatural al ser humano”³⁸, no se preocupa por la pureza de las intenciones, porque sí se preocupa, por el contrario, por los resultados benéficos para el agente moral y su circunstancia social, pues si éste no salva su circunstancia no se salva él. Y esa “salvación” no nos va a exigir el heroísmo del desinterés, sólo la voluntad de felicidad. Ésa es la única “obligación” en la Ética sin obligaciones de Ramón Queraltó, cuyo lema más característico sería: “yo soy yo con mi vida, y si no tengo felicidad con ella estoy dejando de ser yo”³⁹.

³⁶ Ramón QUERALTÓ, *Ética de la felicidad*, pp. 22-23.

³⁷ *Ibid.*, p. 44.

³⁸ *Ibid.*, p. 48.

³⁹ *Ibid.*, p. 97.

3. LA ESTRATÉGICA METÁFORA DEL INTRUSO EQUINO TROYANO: UNA IMAGEN METODOLÓGICA PARA LA REFLEXIÓN QUERALTONIANA

La senda y la acción de esa dimensión ética dentro del modelo de razón tecnológica se plantea mediante la metodología, presentada metafóricamente, del intruso equino troyano⁴⁰. Queraltó, para repasar los valores concretos de la sociedad tecnológica y el rol que puede desempeñar el factor humano en ella, toma como premisa capital el papel de la técnica como mediación antropológica esencial entre el hombre y el mundo, esto es, el ser humano como ser técnico⁴¹. El hombre necesita un espacio donde realmente poder proyectarse como tal, y medio irrenunciable para lograrlo es la técnica. En este sentido, y dado que la técnica no es meramente consecutiva, sino constitutiva del hombre, tratar de ponerle límites desde fuera del propio sistema que forma sería una tarea inútil por ineficaz. De ahí las dificultades que se encuentran al pretender aplicar externamente normas éticas al desarrollo tecnológico. En este sentido, lo que nos proponía nuestro autor es paliar los potenciales efectos negativos del mismo siguiendo sus propias reglas: globalización, racionalidad tecnológica y avance tecnológico, poniendo de relieve la necesidad del vector ético para lograr el éxito en la praxis. Así pues, tendrá que ser la ética la que se adecue al sistema tecnológico si queremos que el sistema tecnológico se adecue a la ética. Y es que sólo así se podrán introducir vectores éticos en la sociedad tecnológica global⁴². La eficacia podrá ser contraria a la ética, pero sin eficacia no habrá ética. De hecho, Queraltó defiende la eficacia como metodología ética.

Y es que, a mi juicio, una “ética de la técnica” hoy ha de serlo en el doble sentido del genitivo. Si la técnica requiere ética, entonces se requiere una ética de la técnica en el sentido objetivo del genitivo, una técnica ética; pero una técnica ética, requiere también una ética técnica, esto es, se requiere una ética de la técnica en el sentido subjetivo del genitivo y, por tanto, que la ética sea técnica. Creo que esto explica que Queraltó dijese que “la tecnología no sólo está originando cambios políticos, económicos, culturales, etc., sino que también viene a exigir una ‘nueva’ forma’ de ver la ética, quizás no tanto en sus contenidos cuanto en la actitud del hombre frente a ella. Y lo sorprendente del

⁴⁰ Ramón Queraltó fue dando a conocer su metáfora del “caballo de Troya al revés” en diversos lugares. Principalmente en los siguientes: “El ‘Caballo de Troya al revés’ Diseño de una estrategia ética en la sociedad tecnológica”, en Actas del III Congreso de la Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia en España, San Sebastián 2000; “Ética y sociedad tecnológica: pirámide y retícula”, en *Argumentos de razón técnica* 5 (2002) 39-83; Ética, tecnología y valores en la sociedad global; “Eine Chance für Ethik und Werte in einer technischen Gesellschaft?”, en *Studia Culturologica Series-Diviniatio*, 24 (2006) (Maison des Sciences de l’homme, Paris y Stiftung Hochschulförderung, Sofia-Frankfurt); “Ethics as a Beneficial Trojan Horse in a Technological Society”, en *Science and Engineering Ethics* 19, n. 1 (2013) 13-26.

⁴¹ Cfr. Ramón QUERALTÓ, *Ética, tecnología y valores en la sociedad global*, pp. 159-202

⁴² Ramón QUERALTÓ, “Cómo introducir vectores éticos eficaces en el sistema científico-tecnológico”, en *Arbor* 638 (1999) 221-240.

caso es que esta actitud para poder tener éxito ha de ser una actitud ética *técnica*, o sea, una actitud que opere con los parámetros formales tecnológicos⁴³.

A mi entender, esto es básico para comprender el sentido de la estrategia de la “odisea ética”. Se trata de hacer frente al adversario con sus propias armas. Queraltó siempre insistía en que lo moral hoy se vive como incomodidad o, aún más, como fastidio. Una ética en vía pragmática es capaz, sin embargo, de invertir esa desazón moral integrando en su seno el interés y la conveniencia. Y es que hay que “utilizar el interés y la conveniencia para la vida como forma de presentación de los valores, es decir, valerse de los rasgos pragmáticos que caracterizan al hombre contemporáneo, contribuirá netamente a la introducción de dichos valores en la vida humana, no siendo mirados por el ser humano como algo ajeno frente a lo cual sentirse receloso. Se trata de afrontar el problema con las mismas reglas del juego de la otra parte⁴⁴. Interés y conveniencia se entienden, así pues, “como instrumentos que pueden conducir a una introducción natural de lo ético en la vida humana sin forzamientos ni penosidades⁴⁵”.

Ahora bien, interés y conveniencia no se pueden tomar como valores absolutos, sino en relación con la vida de cada uno, son relativos a la vida. En este planteamiento luce nítidamente el pragmatismo queraltónico, porque su marco básico de referencia es la vida humana como tal, la insoslayable estructura empírica de la vida, punto de partida de la actitud pragmática y del deseo pragmático de felicidad: los valores son para la vida. Así es cómo la vida puede ser moral. Así es como puede darse una “vida moral” como tal, sin que se vivencie ya la contraposición actual de vida y moral. Cuando así sucede, la moral no se ve impositiva y esclerotizante o innatural, sino como algo que se vivencia con naturalidad. De este modo, se puede apreciar, entonces, la ética en concomitancia con la vida. Así cabalga el caballo de Troya acabando con la ética como sometimiento de la vida, sometiéndola a la vida, con una “ética de conveniencia⁴⁶”.

Y la vida implica muchas cosas circunstanciales que no son sólo el “yo” de cada uno, como es el caso del “yo” de los demás. Sin esa circunstancia social integrante de todo “yo” no se puede vivir ninguna vida. Ciertamente, la atención circunstanciada a la vida hace que uno para ser feliz, por propio interés y conveniencia haya de ser moral con los demás: es “interesante” y “conveniente” para uno ser moral con los otros. En contraste con la actitud ética característica de la Modernidad, que fundaba la moral en la autonomía del sujeto, un yo aislado, a solas con su conciencia, en plena era de tecnoglobalización,

⁴³ Ramón QUERALTÓ, *Ética, tecnología y valores en la sociedad global*, p. 165.

⁴⁴ Ramón QUERALTÓ, *Ética de la felicidad*, p. 67.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 68.

⁴⁶ Ramón QUERALTÓ, *Ética, tecnología y valores en la sociedad global*, p. 200. Cfr. Ramón QUERALTÓ, *La estrategia de Ulises o Ética para una Sociedad Tecnológica*, Sevilla, Doss/CICTES, 2008, pp. 109-115.

la circunstancia social no puede concebirse desconectada de la felicidad de ningún sujeto. Actualmente se trata, a juicio de Queraltó, de justificar la ética, antes que en la autonomía del sujeto individual, también en la *solidaridad de un sujeto global*⁴⁷. En un entorno globalizado es imposible escapar de esa *circunstancia global* a la que “conviene” adaptarse para ser feliz.

4. LA METÁFORA VECTORIAL EN LA INTRODUCCIÓN DE VALORES PARA LA REFLEXIÓN QUERALTONIANA

El objetivo cuya persecución interesa, argumentaba Queraltó, es alcanzar una escala de valores de la sociedad tecnológica global en los que incluir unos vectores que conformen un marco adecuado a las condiciones históricas del nuevo mundo. Y así, el primer vector ético que hay que introducir en vía pragmática es la “solidaridad”. “Solidaridad” es adhesión a algo, siempre está señalando a un polo externo al de partida. Y ese polo, en primera aproximación, no puede ser otro que la misma vida. La adhesión a la vida de cada cual es imprescindible para la propia felicidad. Sin solidaridad con la vida vivida la felicidad quedaría desubicada de su lugar propio. El aburrimiento, el tedio existencial, la rutina cotidiana o la cobardía ante la vida comportan una inmoralidad pragmática: el desapego vital impide ser eficaz en la tarea de ser feliz. La felicidad, en efecto, desde el pragmatismo, es algo que hay que *hacer*. Y en el hacer opera la voluntad, el querer. Para ser feliz hay que querer serlo. Se trata, así pues, de querer ser feliz.

Pero la felicidad no es posible en soledad. La metáfora del caballo ético troyano enseña que “me conviene adherirme a la causa del otro o de los otros porque eso va a formar parte de mi felicidad antes o después, contribuye a ella aunque no me dé cuenta a primera vista [...]. Esto implica que mi solidaridad con el otro o los otros, mi adhesión a ellos, signifique de hecho solidarizarme y adherirme a su vida y a la consecución de su felicidad en ella, porque eso me interesa y me conviene a mí”⁴⁸. En este sentido, el vector ético-individual se hace también ético-social y, entendido como solidaridad social, no se encuentra aislado, sino que va acompañado de otros dos vectores que son la justicia social y la igualdad de oportunidades. Esta solidaridad social, que hay que ampliar asimismo a solidaridad con la naturaleza, nos *conviene* para nuestra vida personal, ya que es pauta para minimizar los problemas propios de un mundo tecnológicamente globalizado.

También planteaba Queraltó que en un entorno plural, global y multicultural se hace conveniente la utilización de un vector directamente enlazado con el de solidaridad, que se sitúa entre el relativismo y el absolutismo, el vector de *tolerancia*, que permita la confluencia de distintas posibilidades, sin llevar a un enfrentamiento entre culturas ni provocar su aislamiento o “guetización”.

⁴⁷ Ramón QUERALTÓ, *Ética, tecnología y valores en la sociedad global*, pp. 207-222.

⁴⁸ Ramón QUERALTÓ, *Ética de la felicidad*, pp. 136-137.

No obstante, nuestro autor tenía sus dudas acerca de si, pese a su favorable connotación social, este valor es susceptible de cumplir con el irrenunciable criterio de eficacia operativa. Y en perfecta consonancia con la ausencia de todo doctrinarismo, introduciendo vectores éticos por interés y conveniencia, terminaba Ramón el entramado de valores haciendo, “porque me va a evitar problemas”, toda una apología de los derechos humanos como catálogo vastísimo, aunque no exhaustivo y, por tanto ampliable, de condiciones de la felicidad humana: “Quiero mis derechos humanos en vivo y en concreto porque son formidables instrumentos para la felicidad en mi vida en sociedad”⁴⁹.

Ahora bien, más de uno ante el despliegue de una concepción de la moral basada en el interés y la conveniencia más descarnados podrá cuestionarse si semejante planteamiento puede ser reconocible como filosófico. Si la filosofía siempre ha sido concebida como un cuestionarse el estado de las cosas, ¿cómo es posible llamar filosófica a una metodología que se propone partir justo del estado de las cosas? *Prima facie*, el pragmatismo queraltiano parece pura “actitud natural”, mero plegarse a lo que hay, simple “flexión” donde brilla, ayuna de toda “re-flexión”, la “actitud filosófica” por su ausencia. ¿Qué habría dicho Queraltó ante tal impugnación o enmienda a la totalidad de su ética interesada o de conveniencia? Pues quizá que una ética “desinteresada” sería una ética “inconveniente” o, lo que es lo mismo pero al revés, que lo primero que nos interesa y conviene es la ética precisamente. O tal vez hubiera señalado, utilizando, y dándoles la vuelta, las categorías metafísicas de sus eventuales objetores, que una ética que no interese ni convenga, por definición, es pura “apariencia”, por totalmente ineficaz, y que si queremos una ética en “realidad”, ésta ha de ser eficazmente operativa. Claro que respuestas de este jaez seguirían dejando insatisfecho al doctrinario, al intelectualista de papel, que sigue prefiriendo subordinar el “valor” de las cosas a lo que las cosas “son”. Si la actitud teórica se superpone a la práctica, jamás se podrá acordar que los valores valen porque sirven. Eso sólo lo podrá decir el pragmatista, para el que los valores no valen porque son, sino que son (son pautas para resolver problemas de la vida, vectores de felicidad) porque valen⁵⁰.

Se trata pues de reivindicar que el universo ético puede ser de interés para la vida del hombre actual, partiendo de la ineficacia del modelo teórico en la sociedad tecnológica contemporánea. En una ética pragmática no tiene cabida establecer una ordenación vertical del catálogo axiológico, es decir, no se pueden fijar los valores jerárquicamente, ya que partiendo de la falta de un fundamento trascendental no existen unos valores mejores que otros de forma invariable, sino que su validez atiende más a su eficacia y pertinencia en un contexto y circunstancias determinadas. A pesar de ello, esta nueva relación entre los valores no desemboca necesariamente en un relativismo extremo puesto que, aun cuando la aplicación de los valores se adecue a las

⁴⁹ *Ibid.*, p. 161.

⁵⁰ Cfr. Ramón QUERALTÓ, *La estrategia de Ulises o Ética para una Sociedad Tecnológica*, p. 80 ss.

circunstancias, no toda acción puede ser moralmente correcta, pues no todos los valores sirven por igual.

En fin de cuentas, el caballo de Troya exige destacar primeramente las dimensiones pragmáticas desde las que el hombre pragmático de nuestro tiempo pueda y quiera aceptar los valores pragmáticos propuestos. Este jugar según las reglas de la racionalidad tecnológica plantea la estrategia apropiada para desarrollar los vectores éticos en el globo tecnomultiversal. Siguiendo esta estrategia, Ramón Queraltó nos sugiere que la posible salida del laberinto ético se encuentra en emprender la aplicación desde el interior de la estructura sistémica de racionalidad, desde la altura de sus parámetros epistemológicos y sus principios de conectividad, relacionalidad y eficacia operativa. La justificación “eficaz” de los vectores éticos en la despersonalizada sociedad tecnológica ha sido, así pues, el reto crucial para el caballo de Ulises.

Ahora bien, pensar pragmáticamente no es pensar unos ciertos contenidos filosóficos distintos de quien, como de sólito en la tradición, piensa teóricamente: las ideas pragmatistas no son necesariamente unas ideas diversas o incompatibles con las seculares ideas intelectualistas. La cuestión no es *qué* piensa distinto el filósofo pragmatista de lo que piensa el filósofo metafísico. La cuestión es *que* piensa distinto el filósofo pragmatista de lo que piensa el filósofo metafísico. El énfasis está en la forma de pensar, eso, el “marco conceptual” antes que el contenido conceptual, es lo que distingue al pensador pragmatista de los otros pensadores. De hecho, nada le impide al partidario de una moral de enfoque pragmatista tener valores coincidentes o hasta los mismos valores que el pensador de mentalidad más tradicional. Es la mirada, antes que el contenido de lo que ven, lo que los hace dispares de entrada. Por ello, los pragmatistas tampoco tienen por qué compartir los mismos valores entre sí, como tampoco los comparten, en realidad, los que ponen el acento en la visión teórica antes que en la acción práctica. Asimismo, por poco frecuente que ello pueda ser, aunque con más frecuencia de lo que se cree, los valores de un determinado pragmatista pueden estar más cerca de los de un “doctrinario” que de los de otro pragmatista. Cada mirada ve una figura “gestáltica” distinta, su “retórica” y su lógica divergen ante el “mismo” fondo, el cual, por ser visto de distinta forma, bajo metáforas primordiales o inaugurales distintas, ya no es el mismo. Ramón no teorizó al respecto, pero sí se preocupó mucho por hacernos ver que la imagen subtendente a la ética en vía pragmática era muy distinta a la imagen correspondiente a la ética en vía tradicional.

5. CAMBIO DE METÁFORA PARA UNA ÉTICA EN CAMBIO: LA RETÍCULA DE VALORES PARA LA REFLEXIÓN QUERALTONIANA

Para ir concluyendo, como siempre, lo mejor es volver al principio. Ahí, cuando comenzábamos este texto, hablábamos de cómo las nuevas tecnologías han cambiado la realidad produciendo un nuevo mundo. El cambio ontológico lo concebíamos en paralelo a un cambio retórico. Constatábamos cómo

la imagen de la profundidad ligada a la metafórica escatológica, que había permitido auspiciar la noción de “historia” como tiempo con sentido, y especialmente alumbrar la noción de revolución en sentido extraceleste, perdía su jurisdicción merced a la revolución neotecnológica. Y señalábamos el efecto paradójico de esta revolución, pues su triunfo ya no consiente ninguna otra revolución, al cambiarnos de era y ofrecernos otra metafórica para concebir la realidad, la de la superficialidad. Emergía así como novedad ontológica la superficie digital. Y decíamos que ése era el mundo idóneo para la reflexión ética de Ramón Queraltó. Pues bien, la prueba de esa idoneidad la ofrece el par de metáforas contrapuestas que alumbró para troquelar el perfil de su ética pragmática⁵¹.

La primera metáfora es la de la “pirámide” y sirve para mostrar la imagen en negativo de la mentalidad ética pragmatista. La pirámide ilustra justo lo contrario de la propuesta queraltónica, toda vez que se corresponde con la cultura intelectualista, racionalista en sentido lato, que a lo largo de los siglos dio la primacía a la teoría sobre la praxis, al entendimiento sobre la voluntad, a la idea sobre la acción, o dicho con más contundencia, a la razón en cuanto tal sobre la vida misma y sus concretas condiciones de realización. El modelo de la pirámide, visto pragmática, que no piramidalmente, valía en un tiempo histórico en que, de hecho, prevalecía socialmente lo teórico, en un tiempo de homogeneidad social y cultural, en el que el abanico de la diversidad de las ideas y las mismas opiniones se mantenía sin desplegar, cerrado en su univ ersidad. Por molesto que ello pudiera parecer, el sometimiento a la moral se vivenciaba como algo lógico y natural: el hombre tenía que esforzarse por cumplir con la norma, pues eso era lo que suponía cumplir con su deber ético, con el deber ser. Esta es la actitud ética heredada, que funciona como una pirámide de valores éticos concatenados, por la que es natural someterse al mandato ético fundamentado en instancias superiores y definitivas, plenamente fiables, que se autojustifican completamente en todo caso, como algo a lo que hay que tender necesariamente por su intrínseca plenitud, a saber, la Naturaleza, Dios, la Razón, la Ciencia, por fastidioso que pudiera resultar, costase lo que costase.

El gran mérito del pragmatismo queraltónico ha sido percatarse de que había que cambiar de metáfora, de que el cambio del mundo y del hombre catapultado por las nuevas tecnologías obligaba a cambiar de imagen a la ética. Las circunstancias histórico-sociales en que se levantaba la pirámide ética han variado ostensiblemente con las TICs. “Y con ello posiblemente han cambiado también las ‘reglas del juego’. En efecto, en una sociedad tecnológica, multicultural, pragmática, con libre circulación de ideas, pluralista, etc., y con

⁵¹ Se trata de la contraposición metafórica entre ética “piramidal” y “reticular” desarrollada por Ramón Queraltó específicamente en “Ética y sociedad tecnológica: pirámide y retícula”; y “El impacto de la tecnología en la ética: una ética en forma de retícula”, en *Proceedings of the III International Conference on Technoethics. Ethical Subjects Related to Science, Technology and Their Social Applications*, Barcelona, Fundación Epson-Instituto de Tecnoética, 2008.

un 'habitante humano' marcado con esos rasgos y además individualista, el 'sometimiento' a la ética es muy difícil de aceptar"⁵². Lo que se desprende de ello, y la obra de Ramón Queralto, en su conjunto, lo ejecuta, es una metamorfosis en la ética, en general, y, en su presentación, en particular. Y así escogió la imagen de la red para lograr una nueva, mejor, y, sobre todo, diferente, presentación de los valores.

De ahí que en sus textos comenzara no por el lado de lo teórico, como en el canon heredado, sino por la vertiente de lo pragmático. Lo que comportaba, de entrada, elevar la circunstancia, el escenario de la acción moral, a un puesto constituyente, junto a la conciencia moral, de la vida ética, un puesto no menos importante que el de los "principios" de la sólida, rígida y estable moralidad piramidal a los que la reticular dice "hasta luego". Y ello, no por circunstancialismo, pero sí, a mi entender, por cierto "posibilismo", que viene insinuado por dos datos insoslayables, si no se quiere ver la ética estancada en el *impasse* de nuestro tiempo: la perplejidad del hombre contemporáneo frente a la propia ética al no saber a qué atenerse, de seguir los dictados recibidos, de un lado; y, de otro, el hecho de la variopinta multiplicidad de posiciones morales teoréticas en la sociedad tecnológica globalizada, pluralista y multicultural.

Si las categorías éticas heredadas quedan mudas ante el hecho de la sociedad vertebrada tecnológicamente, habrá que darle otra voz a la ética. Y Ramón fue el altavoz de otra ética, que se situaba en vía pragmática. Y esto le supuso reconocer con todas sus consecuencias que no era la vida humana la que tenía que someterse a la ética, como sucediera en la ética piramidal, sino más bien al contrario: la ética tenía que ponerse al servicio de la vida concreta aquí y ahora. Esto no significa que el modelo queraltiano haya puesto en entredicho valores éticos consolidados por la tradición (más bien Ramón era, entendiéndose *cum grano salis*, un "conservador de tomo y lomo") ni los "principios", sino más que nada una reubicación de los mismos. Lo que hizo él fue dejar desprejuiciadamente a un lado la cuestión del estatuto ontológico de los valores, la discusión en torno a su naturaleza. No se trataba de saber qué son los valores, sino de hacerlos operativos, de que los valores fueran eficaces, teniendo en cuenta la nueva circunstancia pragmática del hombre de hoy. De ahí los elementos retóricamente denominados como la "estrategia de Ulises" y el "caballo de Troya al revés", para poder presentar la ética al hombre actual, no por vía teórico-doctrinaria, sino mediante el pragmatismo de nuestra sociedad, valiéndose de los rasgos pragmáticos que caracterizan al humano hodierno.

Precisamente es la característica de globalidad de nuestro mundo la que le sugirió a Queralto la imagen de una "red" para la ética en vía pragmática recorrida por el deseo de felicidad. Frente a la pirámide heredada, es ahora la configuración del sistema global de la felicidad, los valores imaginados como

⁵² Ramón QUERALTO, *Ética de la felicidad*, p. 59.

sistema adaptativo, la que sugiere la forma de una retícula. Según esta metáfora los valores éticos estarían dispuestos como vectores en la malla de la red, y sus intersecciones serían las situaciones vitales en donde se aplicarían concretamente. Varios vectores éticos atravesarían así cada situación, los cuales estarían simbolizados globalmente por la correspondiente retícula. Sería una red horizontal en tanto que horizontal con la vida, pero no en el sentido de visualizarse estática, sino ondulada. Las ondas de la red axiológica se moverían de arriba abajo y de un lado a otro, como si la malla estuviese sometida al embate del viento, lo que simbolizaría la dinamicidad, la variación y el devenir continuos de las diferentes situaciones particulares y de la vida misma en general. Por eso en cada situación moral concreta habría que integrar todo una panoplia de vectores éticos especialmente relevantes para ella. Frente a la rígida decisión piramidal "desde arriba", la decisión ético-pragmática se hace desde un tupido entrelazamiento de líneas axiológicas en intersección mutua, imaginarios nudos de la red donde estarían situados los valores. "Cada valor, de esta manera, estaría en relación directa con otros valores a través de las líneas de interconexión y recibiría su influjo conformándose un circuito general de retroalimentación entre todos ellos. Tal circuito establecería en el conjunto una cierta estabilidad dinámica, por tanto evolutiva, en función de las circunstancias de aplicación pragmática del sistema reticular axiológico, e indicando una dirección u otra de la acción humana para ser valorada moralmente. Esta estabilidad dinámica marcaría en cada momento el nivel de eficacia operativa del conjunto del sistema reticular, es decir, si éste no supusiera un patrón posible de resolución del problema concreto planteado, entonces, por así decirlo, se 'desestabilizaría' y tendría que dar paso a una transformación estructural, ya sea por una cancelación de algunos valores o por un reajuste en sus relaciones o por la inclusión de nuevos valores a tener en cuenta"⁵³. Así, el equilibrio dinámico del entramado reticular global, en términos de eficacia operativa frente a un determinado problema ético suscitado, una estabilidad adaptativa, siempre interina o transitoria, provisional en su incesante cambio, podría simbolizar, entonces, las diversas cotas de felicidad alcanzables, una felicidad nunca permanente o definitiva, dado el empuje del viento, el "viento de la vida", como decía Ramón.

⁵³ Ramón QUERALTÓ, *La estrategia de Ulises o Ética para una Sociedad Tecnológica*, pp. 86-87.

