LA ACTITUD VIRTUAL

Intencionalidad, alteridad y extrañamiento

César Moreno Universidad de Sevilla

1

Sería difícil poner en duda que uno de los puntos de vista filosóficos fundamentales que pudiera adoptarse con vistas al esclarecimiento de lo que actualmente se denomina Realidad virtual pudiera ser la filosofía fenomenológica y, más específicamente, la fenomenología trascendental de Edmund Husserl. En su empeño por desvelar las estructuras y dinamismos de la vida de la conciencia, Husserl fundamentó su fenomenología en las posibilidades del ser consciente en cuanto tal -como vida que experiencia mundo [welterfahrendes Leben]-, para lo cual hubo de articular un conjunto de estrategias y recursos metodológicos -en muchas ocasiones muy rigurosos- orientados a descubrir precisamente el ser consciente en cuanto consciente, prescindiendo a efectos metodológicos de los compromisos mundanos y fácticos del mismo. Lo que a Husserl importaba ante todo no era el vínculo, engarce o correlación entre la conciencia y un mundo fáctico (cotidiano, histórico, etc.), sino la conciencia misma y, sobre todo, rescatar a la Bewusstsein de cualquieres interpretaciones naturalista y psicologista de su ser y de sus rendimientos, pues no se trataba, en absoluto, de escindir e incluso enemistar conciencia y mundo (mundo en general, no mundo fáctico), sino de correlacionarlos lo más íntimamente posible. Descartes erró su genial descubrimiento del cogito cuando al reducir la conciencia a acto y contenido psiquicos, provocó teóricamente que la conciencia perdiese su apertura a la trascendencia o hacia la alteridud, que en la fenomenología es lo otro que la conciencia a lo que la conciencia, lejos de ser ajena, o lejos de cerrarse sobre sí contra eso otro, se abre. Pero el error de Descartes fue, hasta cierto punto, comprensible. Tal fue, entre otros, el precio que el autor de Meditaciones cartesianas tuvo que pagar por lo que luego Husserl llamará, en el § 46 de Ideas I, la "indubitabilidad de la percepción inmanente". Se comprobará

¹ Cfr. HUSSERL, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenome-nológica* (trad. José Gaos), FCE, México-Buenos Aires, 1985 (1ª reimpr. de 2ª ed.), págs.

que, en este sentido, tanto más esforzado y meticuloso debía ser el intento husserliano por mantener el rigor de aquella indubitabilidad sin sacrificar la apertura de la conciencia, siendo ello sólo posible si esa apertura quedaba garantizada en cualquier caso ya desde ("dentro" de) la conciencia, es decir, tornando toda trascendencia, o toda alteridad, como fenomenológicamente inmanentes (justamente en sentido fenomenológico-trascendental) a la conciencia-de. En esta labor de ampliación de la alteridad a toda donación en virtud de la inmanencia generada por la intencionalidad es decisivo el papel desempeñado por la fenomenología de Husserl -y que hoy muestra fehacientemente la creciente expansión de la realidad virtual. Tal era uno de los proyectos de la fenomenología: mantener la percepción inmanente con todos sus derechos y, al mismo tiempo, garantizar la posibilidad de la conciencia para salir fuera de sí sin abandonarse a sí misma. Para ello era necesario que la reflexión filosófica consiguiera situar la trascendencia y la alteridad mucho más acá de donde suele situarla la actitud natural perceptiva, que se desenvuelve básicamente (lo que, por lo demás, se debe tomar radicalmente en serio) en un mundo físico en el que los objetos, las entidades, los acontecimientos están cargados con una suerte de espesor, casi se diría que de "materialidad", o de "fisicidad", que la realidad virtual se encargará de cuestionar, sugiriendo un giro civilizatorio de grandes proporciones anunciado, sin embargo, casi prehistóricamente². Si en un cierto momento de la recepción del proyecto fenomenológico del análisis del ser consciente en cuanto tal pudo pensarse -y en su momento ello tuvo mucho sentido hacerlo, pues permitió el encuentro esencial entre fenomenología, filosofía existencial v hermenéutica— que ese ser consciente en cuanto tal suponía a su vez –a pesar de Husserl- un "reduccionismo" de graves consecuencias, hoy, el desarrollo vertiginoso justamente de la realidad virtual propicia, a nuestro juicio, que deba revisarse el reproche en su momento dirigido a Husserl; por ejemplo, la crítica dirigida a aquella (anteriormente referida) "indubitabilidad de la percepción inmanente" de que hablaba hacia 1913 o, valga otro ejemplo -aunque no se trate de un ejemplo cualquiera- el reproche al relativo escándalo que podría suponer la neutralización de la existencia del objeto intencional, tal como Husserl la defendía en el § 11 de la quinta investigación lógica, defensa en la que Husserl se convertía en claro y dignísimo -y radicalheredero de toda una gran corriente de la filosofía clásica y moderna. Pensemos, sin más, en aquellos táleros de que hablaba Kant en su Crítica de la razón pura con motivo de la refutación del argumento ontológico. Se recordará que decía Kant que cien táleros reales, existentes, no contienen más

^{104-107 (}ed. alemana en Martinus Nijhoff, Husserliana III,1, Den Haag, 1976, págs. 96-99).

² Cfr. RHEINGOLD, H., Realidad virtual, Gedisa, Batrcelona, 1994, págs. 393-394.

esencia que cien táleros posibles. En *Experiencia y juicio*, por ejemplo, dirá Husserl que

«El objeto simplemente equivale en el habla común a objeto real. Los objetos no reciben ninguna determinación mediante el predicado "real". Los objetos reciben determinaciones, esto es, conformes con la experiencia, en actos experienciales; los objetos asentados se determinan en la experiencia o están conscientes determinados así en actos experienciales y son aprehendidos como sujetos en explicaciones y predicaciones de la experiencia, y su determinación (que es experimentada en la experiencia) es la adecuada, etc. El predicado "real" no determina al objeto, sino que dice: no estoy imaginando, no realizo una cuasi-experiencia ni una cuasi-explicación y predicación, y no hablo acerca de ficciones, sino acerca de objetos que están dados conforme a la experiencia»³.

Lo que significaba aquella neutralidad existencial es que el campo de las posibilidades y rendimientos de la conciencia no se encontraría sometido al ámbito de lo fácticamente existente, de modo que, por ejemplo, no sólo este recinto en que me encuentro, o esta silla que percibo como real y existente, sino cualquier tipo de objetividad -o mejor, de donación-, pongamos por caso un "centauro" o una "sirena", pero también "Ulises", y más aún (más allá de meras objetividades), experiencias tales como el "deslizarse por una montaña rusa" o "visitar el fondo de los mares"... fuesen "objetos" y/o "experiencias" progresivamente menos dependientes, en su donación intencional, o incluso en su significación, de su acontecimiento fáctico o de su irrealidad (incluso irrealizabilidad práctica) en el ámbito demasiado estrecho de lo fácticamente accesible o realizable en este demasiado restricto mundo en que se despliega (contingentemente, para la fenomenología más husserliana) nuestra conciencia. En la quinta y sexta investigaciones lógicas, Husserl demostró que la intencionalidad -o que toda conciencia es conciencia de algo, y de algo que no es ella-, permitía una noción de apertura extremadamente amplia, y que aquello a lo que la conciencia se abre no es únicamente "lo real previamente dado" sino, más radical y sobriamente, alteridad: lo otro que la conciencia. Lo Otro que la conciencia -y no contenidos psíquicos- eran no sólo los molinos de viento para Sancho Panza, sino también, y en principio no sin menos derecho intencional, los gigantes para Don Quijote⁴. Podría decirse, pues, que "lo real" no sería sino una especie de modo de aparecer esa alteridad intencional para una intencionalidad que no encontraría en lo meramente fáctico-real la única ocasión para apagar su

HUSSERL, E., Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica (trad.: Jas Reuter), UNAM, México, 1980, pág. 332 (ed. alemana en Felix Meiner, Hamburg, 1985, págs. 363-364).
 CERVANTES, M. de, Don Ouijote de la Mancha, Primera Parte, cap. VIII.

sed de apertura o de trascendencia. Cuando vemos un cuadro que representa a "un hombre a caballo", la conciencia se dirige a algo otro que ella, en este caso, "hombre a caballo", y cuando en un film asistimos a un "atraco" se trata, en efecto, de un "atraco". Ni el "hombre a caballo" ni el "atraco" dependen, en lo que "son", o en lo que significan, de haber existido o no, del mismo modo que, por ejemplo, no pedimos a los personajes de ficción el existir de hecho⁵. La alteridad intencional, el Etwas a que se abre intencionalmente la conciencia podría no ser, y no por ello sufriría menoscabo en su ser-otro que la conciencia, con su concreción y significación propias. Esta idea es básica y casi uno de los puntos propedéuticos o de partida de la fenomenología. La preeminencia de la alteridad frente a la realidad permitía, por otra parte, esquivar el naturalismo en virtud del cual la relación de conciencia-de debería ser interpretada como un proceso de relación "real" entre una conciencia-mente y lo extra-mental en sí (el lenguaje es delator, en este sentido, del modo en que se interpreta en la primera fase de la modernidad aquello a lo que la conciencia se abre, o lo que acoge, o lo que se "traga" -como denunció Sartre en Un idea fundamental de la fenomenología: la intencionalidad). Husserl dirá que el objeto intencional no existe ni fuera de la mente ni dentro de ella6 es decir, que ni cabe comprenderlo como una especie de cosa en sí ajena a la conciencia-de, ni como un contenido psíquico. La intencionalidad significa el Entre correlacional libre frente a la existencia⁷, que habría de justificar lo que en *Ideas I* –lo sabe cualquiera de sus lectores– se denomina el verdadero positivismo fenomenológico, cuyo principio (de todos los principios) es -por recordarlo- que «toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente [...] en la "intuición", hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da»8. El paso siguiente a la afirmación de la neutralidad existencial del objeto intencional sería, en *Ideas I*, el de la constatación e investigación ulterior de la potencia de apertura que se da en el noema9. El texto es muy conocido, pero no por ello podríamos dejar de citarlo aquí:

⁵ KUNDERA, M., El arte de la novela, Tusquets, Barcelona, 1987; se encontrarán interesantes sugerencias en GULLON, R., Psicologías del autor y lógicas del personaje, Taurus, Madrid, 1979.

⁶ HUSSERL, E., *Investigaciones lógicas* (trad. M. García Morente y J. Gaos), Alianza Editorial, Madrid, 1985, pág. 495 (Inv. 5^a, § 11) (ed. alemana en Martinus Nijhoff, Husserliana XIX/1, The Hague, 1984, pág. 387).

⁷ Cfr. HUSSERL, E., *Problemas fundamentales de la Fenomenologia* (ed. de César Moreno y J. San Martín), Alianza Editorial, Madrid, 1994, págs. 61-63, 65 (ed. alemana, en Martinus Nijhoff, Husserliana XIII, Den Haag, 1973, págs. 126-128, 130).

⁸ HUSSERL, E., *Ideas I*, op. cit., pág. 58 (§ 24) (ed. alemana, pág. 51).

⁹ Tal como Husserl despliega sus investigaciones sobre la estructura noético-noemática en el cap. III de la sección III de *Ideas I*.

«Supongamos –dice Husserl– que miramos con agrado en un jardín a un manzano en flor, al verde nuevo y fresco del césped, etc. [...]. En tal actitud natural es para nosotros el manzano algo que está ahí en la realidad trascendente del espacio, la percepción, así como el agrado, un estado psíquico que nos pertenece a nosotros, los seres humanos reales en sentido estricto. Entre una y otra realidad, en este sentido, el ser humano real o la percepción real y el manzano real, existen relaciones reales, siempre en el mismo sentido. En ciertos casos se dice en semejante situación vivencial: la percepción es una "mera alucinación"; lo percibido, este manzano que está ahí delante de nosotros, no existe en la "verdadera realidad". Ahora queda rota la relación real en sentido estricto mentada anteriormente como existente en verdad. Lo único que resta es la percepción, sin que hava ahí nada de veras a que se refiera. Ahora pasemos a la actitud fenomenológica. El mundo trascendente queda "colocado entre paréntesis"; practicamos la epojé por referencia a su ser de veras. Y preguntamos con qué nos encontramos esencialmente en el complejo de vivencias noéticas de la percepción y de la valoración que es el agrado. Con el mundo entero fisico y químico ha quedado desconectada la "verdadera" existencia de la relación real en sentido estricto entre percepción y percepto; y, sin embargo, ha quedado, patentemente, como resto una relación entre la percepción y el percepto [...], una relación que viene a darse esencialmente en "pura inmanencia", es decir, puramente sobre la base de la vivencia de percepción»¹⁰.

¿Acaso –nos preguntaremos– la realidad virtual no nos hace más y mejor comprensible lo que Husserl quería decir? Y sin embargo, a renglón seguido del texto que acabamos de citar, y como si tratara de prevenirse contra los peligros de *hiper-idealismo* que pudiesen rondar a esa afirmación sobre el *potencial de apertura* y la autosuficiencia del noema, Husserl afirma con total claridad lo que podríamos considerar la *proto-diferencia* fundacional de nuestra experiencia de lo real, el *proto-hiato* entre la conciencia y su otro, donde surge la *conciencia de realidad –tal como se da en la actitud natural:*

«"En" la percepción reducida (en la vivencia fenomenológicamente pura) encontramos como imborrablemente inherente a su esencia lo percibido en cuanto tal, expresable como "cosa material", "planta", "árbol", "en flor", etc. Las comillas son patentemente importantes: expresan aquel cambio de signo, la radical modificación respectiva del significado de las palabras. El árbol pura y simplemente, la cosa de la naturaleza, es todo menos esto percibido, el árbol, en cuanto tal, que es inherente como sentido perceptivo a la percepción, y lo es inseparablemente. El árbol pura y simplemente puede arder, descomponerse en sus elementos químicos, etc. Pero el sentido —el sentido de esta per-

¹⁰ Ibid., págs. 214-215 (§ 88) (ed. alemana, págs. 203-204).

cepción, algo necesariamente inherente a su esencia— no puede arder, no tiene elementos químicos, ni fuerzas, ni propiedades reales en sentido estricto»¹¹.

Pero, atención, eso que se da como siendo radicalmente otro que el noema es comprendido de ese modo por la propia conciencia, de modo que "existente" o "fáctico" también habrían de ser "entrecomillados". Lo que hace la actitud natural y no hace la actitud fenomenológico-trascendental es poner lo entrecomillado fuera de las comillas. Y en esa abstención, en esa retracción, la conciencia (fenomenológicamente interpretada) a la vez se mantiene a sí misma y puede dejar ser la Alteridad, lo otro que ella. Esto es comprensible si se tiene en cuenta que en la interpretación noemática de la apertura intencional la conciencia ya se ha desvinculado radicalmente del tema de la realidad en el sentido de la actitud natural, de modo que la descripción gana una insólita pureza. Se comprende, así pues, que diga Husserl que

«Es posible que la fenomenología tenga algo que decir, y quizá mucho, también con respecto a las alucinaciones, ilusiones, percepciones engañosas en general».

Aunque añade de inmediato:

«[...] pero es evidente que éstas, aquí, en el papel que desempeñaban en la actitud natural, sucumben a la reducción fenomenológica. Aquí no tenemos que hacer a la percepción, ni a ninguna serie progresiva de percepciones [...] ninguna pregunta como la de si le corresponde algo en "la" realidad»¹².

Y sigue diciendo Husserl:

«Esta realidad tética ya no está para nosotros ahí como sujeto de un juicio. Y, sin embargo, todo sigue, por decirlo así, igual que antes [Und doch bleibt sozusagen alles beim alten]. También la vivencia de percepción fenomenológicamente reducida es percepción de "este manzano en flor, en este jardín, etc.", e igualmente el agrado reducido, agrado por este mismo árbol. Éste no ha perdido ni el más leve matiz de todos los elementos, cualidades, caracteres con los cuales aparecía en la percepción, era "bello", "seductor", etc., "en" el agrado»¹³.

Tal vez lo que pudiera resultar "escandaloso" en la posición husserliana se concentra precisamente ahí: en el "todo sigue igual que antes" [*Und doch*

¹³ *Idem*.

¹¹ Ibid., pág. 216 (§ 89) (ed. alemana, pág. 205).

¹² *Ibid.*, pág. 215 (§ 88) (ed. alemana, pág. 204).

bleibt sozusagen alles beim alten] -salvo (añadiremos) que no se ejecuten tética, posicional y naturalmente todos esos elementos y cualidades. La pureza de la conciencia pura¹⁴ está a la altura, o no desmerece, de su "inhumanidad".

2

Llegados a este punto, se me permitirá un inciso. Pienso que se estará de acuerdo en admitir que la realidad virtual se enraiza en la experiencia de la simulación de un como-si-fuese-verdad con el que inmemorialmente el ser humano se puso y pone en contacto gracias no sólo a la experiencia de lo falso o del error (temas clásicos de la teoría del conocimiento), sino también gracias a la vida onírica (Jean Brun) y la experiencia alucinatoria. Es fácil constatar que en el curso de la vida cotidiana, al despertar reenviamos el contenido de lo soñado a un ámbito de no-realidad o no-verdad y que, por lo que se refiere a la alucinación, cuando en un acercamiento más perfecto a la donación tenemos ocasión -si ha lugar- de verificar la alucinación como tal. reenviamos su contenido a un ámbito de falsedad o error. Sueño y alucinación son confrontadas -y en ese ser confrontadas se configuran diferencialmente como lo que son- con lo que tenemos por real, concediendo usualmente a lo real el prestigio de una experiencia en sentido propio, abierta al mundo, razonable y razonada, intersubjetiva, etc. Lo real nos sirve, de este modo, como patrón, medida y contrapeso de nuestra "experiencia en general", por lo que procuramos instalarnos no sólo en su experiencia sino, especialmente, en su contenido (fáctico), procuramos debernos (a fin de -se dirá- no poner en peligro nuestra "cordura") a nuestro entorno mundano, fáctico, o a nuestra humana circunstancia y atender sus contenidos, como decíamos, así como sus normas, requisitos y exigencias. Y sin embargo, ninguno de esos contenidos de lo que tenemos por real, ninguna de esas normas o exigencias podrían impedir que la donación inmanente en el sueño o la alucinación gozase del privilegio y tuviese la fuerza de la donación misma (tal sería la fuerza de su intuitividad), y que en el sueño y en la alucinación también se nos abriesen acontecimientos, peripecias, personajes, o en general, un mundo. Pues bien, propiamente la realidad virtual no sólo se enraiza -decíamos- en la experiencia del sueño y la alucinación, sino también en el poder de convocatoria de lo real que poseen las imágenes y las palabras, que, como tan bien ya sabemos, producen y transmiten realidades y mundos. Como señaló John Pfeiffer, la realidad virtual nació ya en las cavernas del hombre prehistórico, cuando éste pintaba animales (los convocaba) aprovechando relieves y formas caprichosas de las paredes y techos de la caverna,

¹⁴ Cfr., por ejemplo, el epílogo a *Ideas I*, *ibid.*, pág. 378.

como queriendo transmitir a la imagen casi una suerte de tridimensionalidad. Y de esos bisontes pintados¹⁵ a los otros, los "reales", fuera de la cueva. La realidad virtual también se enraiza en las palabras, dispuestas siempre a hacer surgir, tanto en su emisión como en su recepción, campos de fenomenalidad. Digo ahora: "Del salón en el ángulo oscuro" (Bécquer) y de inmediato somos transportados a ese salón, al ángulo oscuro, y "vivimos" un momento allí. La realidad virtual, por lo demás, no sólo se enraíza en las experiencias del sueño, la alucinación, las imágenes y las palabras -de cuyo origen hemos perdido el recuerdo. También se hace fuerte en la relevancia que concedemos a la capacidad de convocatoria de lo real que tienen nuestros deseos y, en un orden más ontológico, la posibilidad, que abre campos de fenomenalidad sin exigir a cambio su fáctico acontecimiento. Finalmente, tanto el sueño y la alucinación como las imágenes y las palabras, los deseos y las posibilidades aparecen vinculadas -en su aparecer como tales (diferencialmente) - por la ausencia que en ellas se destaca a posteriori (o de entrada): pero ausencia de plenitud -diríamos que ausencia de "realidad". Podríamos aducir muchos ejemplos de ese poder de convocatoria de lo real. de esa especie de atracción que ejerce la ausencia en demanda de presencia, o de ese deseo-de-realidad¹⁶ que bulle en los apareceres que la facticidad tal vez jamás permitiría ver confirmados o hechos realidad. No puedo dejar pasar la ocasión para recordar las "alucinaciones" (casi emblemáticas) de Alonso Quijano, producidas por palabras que recreaban mundos y daban credibilidad a personajes, aventuras y cuitas que no podían acontecer, o que sólo podrían acontecer -como nos enseñó Cervantes- a cambio del delirio. No puedo dejar pasar la ocasión para recordar las ensoñaciones de Emma Bovary lanzando desafíos demasiado ingenuos y crueles a la estrecha realidad de un mundo rural triste y aburrido, y que Emma Bovary recrea gracias -una vez más- a mundos hechos con palabras. Lo que la Literatura muestra -y que Milan Kundera nos proponía en El arte de la novela tomar como motivo predominante de reflexión- no es únicamente el poder de la ficción, sino también sus riesgos, cuando esa ficción queda libre, a sus anchas, frente a lo que llamamos (intersubjetivamente) "real". Tal vez si la Filosofla, como dice Kundera refiriéndose a Husserl y Heidegger, no tomó como referencia

¹⁵ Puede resultar de provecho GUBERN, R., Del bisonte a la realidad virtual, Anagrama, Barcelona, 1996.

¹⁶ Cfr. MORENO, C., «Deseo de realidad. Un fragmento (autobiográfico) de mi Discurso del método», en el vol. col. Que piensen ellos, Opera Prima, Madrid, 2001, págs. 140. Y también, a aparecer en el 2004, publicado en las Actas del V Congreso Internacional de Fenomenología de la Sociedad Española de Fenomenología (Sevilla, Noviembre de 2000), a editar por la Universidad de Sevilla, «Dinámica de la intuición. Reflexiones sobre la donación fenomenológica y el fin del conocimiento en Husserl (con una incursión en el caso-Chandos)».

de la Modernidad a Cervantes, sino a Descartes¹⁷, fue porque más que fijar la atención en el poder de la ficción para penetrar en el mundo de la vida (Kundera), atisbó los riesgos de la ficción, de lo irreal, de la convocatoria dislocada de las imágenes y las palabras, de la fascinación de los deseos, y prefirió optar por una visión crítica, dubitativa, entregada por completo a las tensiones entre verdad y error, o entre realidad y ensoñación, en que un sujeto podría creerse más obligado pero también menos vulnerable. Si antes he recordado a Alonso Ouijano y a Emma Bovary, y he hablado del sueño y la alucinación, de las imágenes y las palabras, de la posibilidad y el deseo, y de la ausencia, no podría dejar pasar la ocasión para recordar uno de los filmes más buñuelescos y geniales de Luis Buñuel, Ensavo de un crimen (1955), en libre adaptación de un relato de Rodolfo Usigli, en el que el protagonista, Archibaldo de la Cruz, todo un aspirante a serial killer virtual, pretende asesinar sucesivamente a una monja incordiante, a su adúltera esposa o a una conquista poco recatada, sin conseguirlo, a pesar de lo cual, y como quiera que las ha asesinado "mentalmente", ficticiamente, acaba presentándose ante un juez pidiendo ser juzgado y condenado por crímenes que nunca cometió (o guizás sí, en su fantasía), a lo que el juez le responde, entre sorprendido y divertido, y con gesto de condescendencia, que no se condena a nadie por asesinar... imaginariamente. Para Archibaldo de la Cruz asesinar sería "asesinar", tanto si se realiza el asesinato como si no se realiza -un poco como los así llamados "pensamientos impuros"-, pues el acontecer fáctico de lo deseado no tendría tanta relevancia como el contenido mismo del deseo y la poderosa convocatoria de la subjetividad y de lo real que en él tiene lugar, tanto si se culmina como si se frustra su acontecimiento en la facticidad. A fin de cuentas, el personaje de Usigli/Buñuel tal vez podría decir, como Breton (Primer Manifiesto del Surrealismo): «Amada imaginación, lo que más amo de ti es que jamás perdonas» 18, pues -así interpreto el dictum bretoniano- dice-verdad al hacer acontecer al deseo mismo, y un deseo más libre -no sometido a represiones ni supeditado a o constreñido por los rigores y contingencias de la facticidad- y más verdadero que cualquier acontecimiento en medio de lo real-fáctico. Y finalmente, a riesgo de resultar reiterativo¹⁹, no podría dejar pasar esta (nueva) ocasión para confesar por qué a fin de cuentas un tema como el de la realidad virtual podría suscitar mi propio interés -y algo, por lo menos algo, de mis suspicacias. Muy brevemente. El caso se remonta a la época en que vo tenía 13 ó 14 años. Imaginemos a un niño de esa edad, en Huelva, hacia mediados de la década de los setenta. Ocurría que, como todos los años, por la Gran Vía, avenida principal de su

17 KUNDERA, M., op. cit., págs. 13 y sgs.

¹⁸ BRETON, A., Primer manifiesto del surrealismo, en Manifiestos del surrealismo, Labor, Barcelona, 1992, pág. 19.

Este ejemplo ya fue comentado en «Deseo de realidad» y «Dinámica de la intuición». Con éste nuevo trabajo se configura, bien visto, una trilogía en torno a lo real y lo virtual.

ciudad, discurría el desfile de las carretas que se dirigían a la romería del Rocío. Era costumbre en el colegio en que estudiaba dejar unas horas libres para que los alumnos que lo desearan bajasen para asistir a dicho desfile. Recuerdo que nuestro profesor -famoso por sus malos humores (aunque, todo hay que decirlo, también por más de una excelente cualidad pedagógica y por su seriedad) – nos dijo que quienes desearan ver las carretas se pusieran en fila en el pasillo, junto al aula. Algunos de mis compañeros salieron a tal efecto. Acto seguido, al tiempo que se extraía un paquetito de su bolsillo, dijo algo así como -si no me falla la memoria-: «¿Queríais ver las carretas, no?, Pues aquí las tenéis», dicho lo cual mostró a mis compañeros un fajo de postales que reproducían las susodichas carretas rocieras. Nuestro estupor fue, como podrá comprender, de órdago (del que Magritte o Ionesco habrían sacado -no me cabe duda- gran provecho). Por supuesto que de inmediato mis compañeros debieron volver a sus asientos, en clase. Aquel año ninguno pudo ver las carretas. ¿O tal vez las vieron mis compañeros? Explicaba en otra ocasión que nuestra sorpresa (tanto la de quienes salieron al pasillo como la de quienes nos quedamos sentados) fue la de una cruel y a la vez un tanto divertida decepción, por verse defraudadas las expectativas de ver--realmente las carretas, no en reproducción fotográfica. Con este ejemplo traté de ejemplificar lo decisiva que es la presencia "en persona" (leibhaft) para el proceso del conocimiento tal como lo describe Husserl ya en Investigaciones lógicas, en concreto, el deseo de plenificación, de Erfüllung, que según Husserl caracteriza a la apertura intencional, y que en el caso de nuestro compromiso con el mundo, busca "realidad", si se me permite decirlo así, del mismo modo que en el caso de la apertura intencional en su vocación de verdad se busca el cumplimiento del acorde entre mención y donación. No me entretendré más con este caso. A la edad de 13 ó 14 años lo real era lo real, y la representación, representación. Las tarjetas postales no pasaban de ser, en su menos-de-ser, o en su semi-ser, un Como-si de las carretas, pero no eran las carretas mismas, sino una especie de "doble" suyo, en manoseado papel cartón.

3

Pues bien –y se habrá de retomar en este punto nuestra cuestión teórica– ¿habría de temer la fenomenología algo de la realidad virtual? ¿No significa ésta, acaso, un modo de confirmar el punto de vista de la así llamada "inmanencia de la conciencia" –poco importa, en este momento, si asistida protésico-tecnológicamente o no, lo que no pasa de ser un problema accesorio, *psico-técnico?* No sería, en cualquier caso, tan fácil. Por adelantar una cuestión que nos parece decisiva –formulada a doble banda–-, así como Husserl criticó la *interpretación psicologista de la conciencia*, ¿no debiera valorarse que el auge de la realidad virtual comportase el riesgo de una espe-

cie de interpretación tecnomentalista de la conciencia que sustituyese la inmanencia de los contenidos psíquicos por la inmanencia de un constructivismo tecnomentalista capaz de proporcionarnos una realidad-de-síntesis que se acoplara sobre las síntesis que articulan la vida de la conciencia en cuanto tal, hasta el punto de que ese acoplamiento redundase en una especie de encubrimiento que nos hiciese volver a olvidar aquella vida de la conciencia "en cuanto tal", o al menos olvidar la idea de esa conciencia-en--cuanto-tal? Y por otra parte, ¿no podría sospecharse que así como Husserl denunció en su momento, en La crisis, el recubrimiento del mundo de la vida por la ciencia, hoy debiera denunciarse el recubrimiento de lo real por la realidad virtual, que estaría propiciando la "despedida de lo real" (en conocida expresión de Jean Baudrillard) y una suerte de apariencia de que cada vez más "vivimos virtualmente", mucho más allá y más profundamente de lo que pudimos llegar a sospechar en nuestro desarrollo evolutivo, mientras la conciencia pudo creer en su apertura "natural" al mundo, sin otra asistencia que la de los sentidos -es decir, sin un apoyo tecnológico a la altura justamente de aquellos que hacen posible la realidad virtual? De inmediato se observará que junto a los recursos de la indubitabilidad de la percepción inmanente y de la neutralidad existencial de la objetividad intencional, así como lo que hemos llamado la potencia de apertura del noema o incluso el principio de todos los principios hay, sin embargo, otro gran recurso del pensamiento husserliano que, de mantenerse vigente -lo que muchos hoy podrían en cuestión, sobre todo para no frenar la siempre creciente hipertrofía de la información y la comunicación-, ocasionaría algún que otro trastorno a la expansión acrítica e hipertrófica de la realidad virtual. Me refiero -y el tema aparece muy pronto en Husserl, ya con absoluta claridad en Investigaciones lógicas- a las "cosas mismas", que en Husserl no son únicamente una especie de "contraseña entre fenomenólogos" (lo que a fin de cuentas no tendría demasiada relevancia), sino que suponen -si el análisis husserliano es correcto- todo un telos inmanente para la conciencia que "da cuerpo" -si se me permite la expresión- a las "síntesis de cumplimiento" de la vida de la conciencia. Como ya sugerí en Dinámica de la intuición²⁰, esta dinámica consiste básicamente, para la conciencia, en el tránsito que conduce desde la significación a la intuición. Éste es un tema básico que constituye uno de los rasgos más distintivos de la fenomenología husserliana: la aspiración a la presencia, el deseo de intuición y evidencia, que en Ideas I aparece fuertemente vinculado con la razón. Ya desde Investigaciones lógicas, especialmente en la sexta investigación, pero también en *Ideas I* y en trabajos posteriores de Husserl se aprecia nítidamente una posición de -por así decirlo- descrédito de la inmanencia de los signos -lo que en su mo-

²⁰ Art. (en prensa) ya citado.

mento atrajo poderosamente la atención de Jacques Derrida²¹. Así, en *Ideas I* dice Husserl que

«entre percepción, de una parte, y representación simbólica por medio de una imagen o simbólica por medio de un signo, de otra parte, hay una infranqueable diferencia esencial. En estas formas de representación intuimos algo con la conciencia de que es imagen o signo indicador de otra cosa; teniendo en el campo de la intuición lo uno, no nos dirigimos a ello, sino, por el intermedio de un apercibir fundado, a lo otro, lo reproducido por la imagen o indicado por el signo [...]. En los actos de intuición inmediata intuimos un "ello mismo"; sobre las apercepciones propias de estos actos no se erigen apercepciones de orden superior; no se tiene, pues, conciencia de nada de lo cual pudiera funcionar lo intuido como "signo" o "imagen". Y justo por esto se dice que está intuido inmediatamente "ello mismo". En la percepción se halla esto caracterizado todavía de una manera peculiar como "en persona", frente a la modalidad característica del recuerdo, de la libre fantasía, la de lo "flotante en el aire", "representado»"22.

Y más adelante, en el § 52, que

«una "imagen" o un signo remite a algo que está fuera de él, que sería aprehensible "en sí mismo" pasando a otra forma de representación, la de la intuición en que se da algo. Un signo o una "imagen" no "da a conocer" en sí mismo aquello mismo que designa (o de que es "imagen")»²³.

¿Acaso no podría decirse que la confianza fenomenológica en la realidad virtual se quiebra de algún modo ante la exigencia de "ir a las cosas mismas", que en el interior de la inmanencia intencional representa una tensión permanente más allá de imágenes y palabras, siempre en déficit frente a la intuición y la presencia "en persona"? Si la orientación a las cosas mismas se diese y alcanzara en una inmanencia tecnomental, ¿qué impediría la proposición monista de la virtualidad, de modo que en lugar de pensar la experiencia de-la-virtualidad como algo segregado por la experiencia-de-la--realidad, fuese ésta, la realidad, más bien segregada por aquélla? Lo que hasta ahora teníamos por "real" ¿no debiera comenzar a ser llamado, con mayor propiedad, virtualidad real? ¿Quiso, acaso, Husserl defender algo parecido a esa virtualidad real? ¿Es propiamente el campo propicio de la conciencia, o su ambiente por excelencia, la virtualidad? Y, sin embargo, ¿no es ilustrativa la anécdota, narrada por Helmut Plessner, de un Husserl que al salir, bastante irritado, de un curso sobre Fichte, dijo a Fink, seña-

²² HUSSERL, E., *Ideas I*, op. cit., pág. 98 (§ 43) (ed. alemana, pág. 90).

²³ *Ibid.*, pág. 121 (§ 52) (ed. alemana, pág. 112).

²¹ DERRIDA, J., La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenologia de Husserl, Pre-textos, Valencia, 1985.

lando con su bastón hacia delante, como si del apuntar intencional se tratara, que lo que él siempre había perseguido era la realidad? ¿No peligra esa realidad en la inmanencia no ya sólo psicologista, sino en la inmanencia tecnomentalista propiciada por la inmersión en la realidad virtual? ¿Qué separaría, así pues, a la fenomenología husserliana de la realidad virtual? Pues bien, lo que separa es que la realidad virtual no re-pone ciertamente la realidad como facticidad (que no le importa – rasgo que comparte con la fenomelogía), sino que re-pone la experiencia de lo real no en una actitud reflexiva, sino por medio de la simulación de la actitud natural en un ámbito virtual. Si es típico de la actitud natural el olvido de los rendimientos de la vida de la conciencia, ahora hay que disimular ese olvido, para lo cual ya no hasta olvidar la conciencia (éste era propiamente el tema husserliano), sino también las mediaciones tecnomentales de la actitud natural re-puesta. Se comprende, de este modo, que la actitud virtual eliga como su contrincante no directamente la actitud natural, sino el distanciamiento que separa a la actitud natural de todos aquellos gestos, reflexivos, que invitan a pensar que lo que se da "no es realidad" aunque lo parezca. Vencer esa conciencia de diferencia es decisivo al progreso, a la conquista de la actitud natural, que marca el ideal de la tecnología de la realidad virtual. No que "parezca" real, sino que al haberse neutralizado la conciencia del "parecer", éste ceda ante el "aparecer", de modo que creamos estar "en actitud natural" estando propiamente en "actitud virtual", sólo que ignorada. Dice Husserl en el § 74a de Experiencia v juicio que

«En el enfoque natural no existe por lo pronto (antes de la reflexión) ningún predicado "real", ningún género "realidad". Sólo cuando imaginamos y pasamos del enfoque de la vida en la fantasía (o sea, de la cuasi-experiencia en todos sus modos) a las realidades dadas y, si al hacerlo, trascendemos la casual fantasía individual y lo imaginado en ella, tomándolos como ejemplo de una fantasía posible en general y de ficciones en general, nos nacen entonces los conceptos de ficción (o, también, fantasía) y, por el otro lado, los conceptos de "experiencia posible en general" y "realidad"»²⁴.

Por tanto, sin las tensiones imprescindibles en la dialéctica de la vida de la conciencia, el monismo de la virtualidad supondría, desde dentro y acríticamente, algo idéntico a la actitud natural. Lo que viene a aportar la actitud virtual, rescatada de su ignorancia, elevada a la autoconciencia del sujeto de la experiencia, es el *mantenimiento de esa dialéctica*, que es la que *diversifica* en buena medida y *dinamiza* los rendimientos de la conciencia. Comprendida desde la actitud fenomenológica, la actitud virtual, en este sentido estricto, quiere mantener abierta y atenta la diversidad en que fantasía y realidad, por ejemplo, tanto se entremezclan —es cierto— pero también (y desde

²⁴ HUSSERL, E., *Experiencia y juicio*, op. cit., pág. 329 (§ 74a) (ed. alemana, pág. 360).

luego en no pocas ocasiones) se diferencian. La actitud virtual es una especie de —podríamos decirlo con una expresión con apareciencia de técnica— dispositivo de reconocimiento de virtualidad que anuncia: esto es/no es un simulacro, y que no decide si de verdad es o no es un simulacro, sino que avisa o advierte acerca de la necesidad de decidir al respecto. Ciertamente, la predisposición a la activación de esta actitud virtual la posee cualquier sujeto "maduro" y "cuerdo", pero no porque en sentido psico-antropológico ese sujeto maduro no sea ya niño o no esté loco, sino porque conserva o guarda memoria de esa diferencia, diferencia contra la que se orienta, en el planteamiento que aquí defendemos, aquella mezcla de simulación e hiperrealidad propia de la realidad virtual. Esta simulación de la actitud natural en contexto virtual exige la colaboración íntima entre simulación (de lo que venimos hablando), y dos reformulaciones de la realidad y el viejo ideal de la adecuación, esto es, la hiperrealidad y la alta fidelidad.

4

A mi juicio, la realidad virtual se basa en la interacción entre un sujeto y una trama de dispositivos de hardware y software destinados a provocar una serie de transformaciones en la sensorialidad del sujeto y en sus rendimientos intencionales con vistas a una modificación de sus circunstancias cognitivas, provocando simulacionalmente efectos de interacción bajo la modalidad de un "como-si" la interacción tuviese lugar no entre sujeto y entorno artificial, sino entre conciencia y (lo que llamamos) realidad. Desde esta perspectiva, la potencia y la eficacia de la interacción depende de que en su conciencia el sujeto "salte por encima" de los dispositivos técnicos de la interacción, atenúe la relevancia de dichos dispositivos, permanezca indiferente a ellos o los olvide²⁵, orientándose intencionalmente a lo que se da gracias a la interacción, o a la inmanencia virtual de la interacción. Esto es (dicho de otro modo -tal es la hipótesis de trabajo): la simulación virtual de la actitud natural será posible, v tendrá tanta mayor relevancia experiencial v eficacia psicológica, en la medida en que se disimule el artefacto (máquina, pero también imagen, palabra, etc.) que posibilita la simulación-de-realidad. El como-si propio de la simulación (y que parece restarle peso o consistencia ontológicas y experienciales) quedaría anulado al ser disimulado, y el sujeto viviría la interacción como-si de una situación original, inmediata, se tratara, no mediada artificialmente. En su cabina de simulación, el piloto de pruebas debería poder olvidar (¡qué ideal!) que se trata justamente de eso: de una

Es cierto que aún vivimos, en tanto época de transición, en una época en la que «el medio es el mensaje», pero cabe suponer (valga la hipótesis) que esta época es transitoria, debiéndose sobre todo a la necesidad que experimentan los medíos para "abrirse paso" no como medios. El poder absoluto de los medios se vincula a su disimulación absoluta.

cabina de simulación, es decir, tendría que ser capaz -idealmente- de activar rendimientos de su conciencia casi-en-actitud de "esto no es un simulacro". O dicho de otro modo: los simulacros tienen la necesidad de ser aparentemente negados (disimulados) para ser máximamente eficaces. Aunque en el momento histórico presente del desarrollo de la realidad virtual todavía reste mucho para que se consiga completamente disimular la simulación, pienso que esta disimulación es básica -tanto como la simulación- en la idea de la realidad virtual, y de hecho nuestro imaginario (especialmente en la así llamada "ciencia ficción") está lleno del éxito inquietante de una realidad virtual que va no se distinguiera de la realidad. Pues bien, para que la simulación pueda ser disimulada, para que la mediación técnica pueda pasar a un segundo o tercer plano atencionales por parte de la conciencia, es preciso -y dejaré aquí a un lado todas las cuestiones técnicas- que la donación y el entorno de realidad virtual se presenten como hiperreales. Aquí ya no se trataría, así pues, de la realidad, sino de su efecto, de modo que lo importante no sería la realidad, sino el efecto de su experiencia -por lo que ahora se entiende que la hiperrealidad no deba referirse únicamente a lo que tenemos por real-fáctico, sino que pueda referirse a cualesquiera mundos ficcionales. Tal es, en efecto, uno de los retos de la realidad virtual: vivir lo virtual como si fuese real, tal como la actitud natural tiene no el defecto, sino el privilegio de vivir, tener la experiencia-de-realidad incluso en referencia a mundos ficcionales.

Por sus espectaculares proliferación y desgaste exhaustivo, cabría imaginar una situación -creo que va no hipótetica, sino que comienza a ser verosímil, con lo que parcialmente podríamos describir nuestro mundo contemporáneo- en que las imágenes se hubiesen tornado insuficientes (diríamos que demasiado planas, carentes de profundidad) para dar y abrir mundos, comunicar experiencias, etc. Un poco la conciencia de ese desgaste podría ser el Esto no es una pipa, de René Magritte, en la que se afirma la insuficiencia de la imagen. Una pipa es otra cosa, está más allá de su imagen, o no pertenece al orden de las imágenes. Habría, pues, una discontinuidad entre la imagen de una pipa y una pipa-misma que la representación tiende a pasar por alto u olvidar ¡espontáneamente! (contra dicha espontaneidad combate el argumento de Magritte en su conocido cuadro). ¿Por qué lo advierte Magritte? Porque, en efecto, la vieja condición humana se complace en afirmar la continuidad máxima entre imagen y realidad, o entre la representación de la imagen y la representación de la realidad; buscando, si podemos decirlo así, que "el corte", el "desfase" o la diferencia fuese mínima, tal vez una sutilísima línea de separación casi invisible -como se muestra en el cuadro La condición humana. Esa condición humana indica que incluso ante imágenes y palabras vivimos fascinados por las transparencias de la actitud natural. La tecnología de la realidad virtual sabe, por su parte, que las imágenes conducen fácilmente a las realidades, pero también sabe que las imágenes se

desgastan, pierden credibilidad, y que en el fondo Magritte tiene razón al recordarnos que, por ejemplo, la representación de una pipa no es una pipa, para lo cual no hay que proponer (dramático-metafisicamente) "pasar a lo real" (inquietud aún vigente en Magritte), sino que, perdida la referencia dura de lo real y casi divinizado culturalmente el aparecer que es un parecer, bastaría con perfeccionar las imágenes hasta que ese paso a lo real se tornara cada vez más innecesario. Lo idóneo no sería, ya, por ejemplo, pintar al viejo estilo una pipa, sino, pongamos por caso, hacer una pipa holográfica lo más perfecta posible: que pareciese que se podría asir e incluso ser fumada. Habría, pues, que disolver al máximo la distancia-crítica, aquella que aunque afirma el paso a la cosa misma a través de imágenes y palabras, distingue aún entre representación psicológica o tecnomentalista, o psico-técnica, y cosa misma, no ya porque ponga dogmática o unívocamente la cosa misma como esto o aquello, sino porque viva en la vigilancia por esa tensión, consciente de que es un privilegio netamente humano -tan completamente decisivo en el proceso de civilización como el poder concedido a la imagen y la palabra- la orientación a las cosas mismas. Esa máxima disolución de la distancia-crítica me parece que es uno de los programas (por no decir "el programa" -y el más inquietante) de la realidad virtual: conseguir, por medio de la simulación de hiperrealidad en alta fidelidad, lo que sería capaz de acabar con la distancia de la representación, esto es, la inmersión virtual. Pero, ¿no significa acaso la exigencia de inmersión, cuando se pone al servicio del efecto de hiperrealidad, un requisito para la nueva adecuación a lo Real, que va no se llama -como en la filosofia tradicional, adaequatio-. sino (todos lo sabemos), high fidelity? La hiperrealidad se debe a la fidelidad, pero a la fidelidad no a lo real como contenido de facticidad, sino a la experiencia-de lo real -por ello los mundos ficcionales tienden, en la realidad virtual, a la hiperrealidad (es más desafiante hacer lo ficcional hiperreal que hacer hiperreal la realidad). La experiencia virtual debe intentar apropiarse del privilegio hasta ahora reservado a la experiencia de lo real: multisensorialidad, tridimensionalidad, estereofonía, entorno, atmósfera..., pero, sobre todo, más que nada de todo ello: el olvido, la entrega propias de la actitud natural: olvido de la conciencia (ya lo dijimos) y ahora también del artefactum. Aquella vieja adaequatio entre intelecto y cosa se nos ha convertido en la contemporánea alta fidelidad, que no es sólo un problema filosófico-fenomenológico, sino industrial y de consumo. Mientras las copias de copias –tan denostadas por Platón– se presentasen en sus evidentes defectos frente al original, lo original o lo real seguirían imponiendo su orden, su seriedad, dictando sus exigencias, digamos metafisicas o aún fenomenológicas. Por ello es necesaria la alta fidelidad en la mímesis: que casi todo se parezca lo máximo posible a lo original, a su modelo (jincluso, al menos en ciertos casos, reproduciendo los defectos propios de lo real!). La grabación contenida en un CD debe parecerse máximamente a la audición en directo -aún

modelo; la muñeca hinchable debe parecerse al cuerpo de la Otra, o del Otro, y el poliuretano debe parecerse a la carne y piel humanas -aún modelos; el vuelo del piloto en su cámara de simulación debe parecerse máximamente al vuelo real -aún modelo; las paredes de la cafetería que parecen antiguas, de ladrillo visto, viejo, deben parecerlo máximamente, y las vigas que parecen de madera y antiguas, pero que son sólo de hierro, deben parecer máximamente de madera y antiguas -aún modelo. Y he aquí que se confirma lo que todos sabíamos, o al menos sospechábamos; habiendo quedado cada vez más desfondado el aparecer (a lo que la fenomenología husserliana también sin duda ha contribuido a su modo), restaba que el aparecer-sin-fondo, sin--origen, se tornara parecer, o por decirlo nietzscheanamente, que el mundo verdadero se convirtiera en una fábula, y que el parecer, libre de sus ataduras-en-origen, quedase lanzado a la eficacia de sus efectos, pero no -que no se nos malinterprete- efectos-de parecer, sino, en la irreflexión acrítica propia de la actitud natural, efectos-de-aparecer, pues el aparecer, y el aparecer del original, del modelo, de lo real no habría perdido, a pesar de todo, su antiguo prestigio, sino que habría quedado sumido en la inmanencia de su simulación.

Pues bien –y era esto lo que quería decir antes de hablar sobre la actitud virtual y el extrañamiento: reflexionar sobre la realidad virtual debiera conseguir ponernos sobre aviso acerca de esa complacencia en lo virtual. Sólo que en la realidad virtual hay un *deseo* que no lo hay en la conciencia fenomenológico-trascendental: la realidad virtual desea la realidad bajo el efecto de hiperrealidad, mientras que la conciencia husserliana no, siendo, por tanto su narcisismo el más humilde, el menos expansivo, pues no pretende lo real en su sentido más duro, propio de la actitud natural.

5

Pues bien, a medio camino entre la actitud natural y la actitud fenomenológico-trascendental, la actitud que podríamos denominar "virtual" supone
una suerte de extrañamiento —espontáneo o adiestrado— a modo de propedéutica a la actitud fenomenológica. El extrañamiento a que me refiero toma
como modelo una estrategia elaborada por Brecht con su Verfremdungseffekt, preocupado por mantener la distancia frente al poder de fascinación
ejercido por la escena para unos espectadores que tienden demasiado a empatizar con la escena desentendiéndose de "la realidad". Retomemos, pues,
la noción de extrañamiento brechtiana. Lo que pretendía Brecht era el distanciamiento frente a la escena. Pues bien, el extrañamiento significa en la
actitud virtual la conciencia aún-reflexiva acerca de la actitud natural en la
inmanencia virtual que permita al sujeto activar su capacidad de distanciamiento frente a la inmersión natural en la virtualidad. La actitud virtual sería
entonces, espontánea o artificialmente, una especie de freno, como un poder-

-de-retornar y, de algún modo, el aguafiestas de la dimensión natural-dionísiaca (efusiva, inmersiva) de la virtualidad. Dicha actitud habría de mantener "a buen recaudo" la virtualidad —sus efectos, sus dinamismos— para permitir que el contacto con lo real no quede sumido en una ilimitada confusión producto del cierre de lo virtual sobre sí (en que se demostraría su inmenso poder). Decir "Esto no es una pipa" es, por ejemplo, un Verfremdungseffekt contra la potencial autonomía de la virtualidad. O como en el caso de la representación del asesinato de Gonzago en Hamlet. Lo que Hamlet dice a su tio ante la representación teatral del asesinato: «Envenenan en broma»... es un efecto-de-distanciamiento que provoca que se deje de vivir-en-la-escena (tal es el poder de la ironía, en este caso) para pasar a ser confrontado con lo real—en el caso de la tragedia de Shakespeare, una realidad que confirmaría lo que la escena sugiere "virtualmente".

En este sentido, la fenomenología puede seguir siendo pensada, en las tensiones y diferencias a las que se muestra fiel –ante todo por pura decisión de describir– como un decisivo baluarte del *pluralismo* en el seno de nuestra experiencia: preservar espacios, mantener diferencias: dar crédito a la experiencia de la realidad y a la de ficción, a la de la facticidad y a la de la virtualidad, en la medida en que en la voluntad de hiperrealidad simuladora en alta fidelidad propia de la tecnología de la realidad virtual se puede detectar una tentación arriesgada (cuanto menos) de lo que podríamos llamar el *monismo de la virtualidad*.

Si a la actitud fenomenológica se le encomienda metodológicamente rescatar a la conciencia de su atadura al mundo fáctico existente y de su vínculo con la actitud natural, que vive del olvido de la conciencia, a la actitud virtual se le debería encomendar, si formase parte de algo parecido a un método, rescatar a la conciencia de la actitud natural propia del tecnomentalismo de la realidad virtual. Las consecuencias pedagógicas serían, en este sentido –a mi entender– decisivas. La actitud virtual le sustrae a la realidad virtual (de la que por lo demás tanto disfruta y de la que tanto aprende) la energía que le concede la reposición en contexto virtual de la actitud natural. Sólo si se sustrae críticamente esa energía (o dicho de otro modo, sólo si se enfría en su justo punto la realidad virtual), se mantendrá la distancia-crítica entre realidad y realidad virtual, que os haría diferenciar, por ejemplo (y se trata de un ejemplo un tanto banal), entre un incendio "de verdad" y un simulacro de incendio, o entre un ataque y su simulacro. Si la realidad y la realidad virtual fuesen gemelas, la actitud virtual sería la encargada de mantener aún la diferencia entre ambas.

6

Y ya para ir concluyendo, quizás sea hora de que nos preguntemos si acaso en estas reflexiones no se estaría entregando a ese placer que casi

siempre han encontrado los filósofos en los fenómenos extremos, en las hipérboles, precisamente por su carácter experimental. La filosofía misma es concebible como una especie de gesto extremo, radical, hiperbólico, del pensamiento, que se aparta claramente de las componendas, términos medios, ir de suvo y mezcolanzas pragmáticas de la vida cotidiana. Pues con la realidad virtual se aprecia, en buena medida, hasta qué punto nos confrontamos especulativamente con un fenómeno "extremo" en el que lo que está en juego no son únicamente nuestras expectativas de dominio, placer o nuestros temores (así, por ejemplo, en el caso de la ciencia-ficción), sino la propia idea de realidad virtual v su telos inmanente. El riesgo de la realidad virtual estriba en su potencia de fascinación y simulación, capaz de entregar al sujeto, menoscabado en sus capacidades de discriminación, distanciamiento y crítica, para discernir lo real; y nada, por cierto, garantiza absolutamente, para nuestro acomodo y nuestra tranquilidad, que la realidad virtual no pueda ser utilizada por poderes a los que no sólo no preocupe la verdad o lo real, sino ni tan siguiera la felicidad de los individuos. Que cada cual discrimine si las anti-utopías tienen alguna vigencia en su imaginario filosófico o carecen de ella. De la combinación entre simulación, hiperrealidad y alta fidelidad, de la que se ha hablado, se pueden esperar enormes desarrollos que tal vez permitan, en el futuro (cada vez más próximo), que ya no nos importe tanto, por lo menos en cierto sentido, discriminar lo real, entremezclado con rendimientos intencionales, complejos dinamismos de la conciencia, sofisticados -o vulgares- relatos, metáforas olvidadas -y otras muchas nuevas, emergentes... Disponemos de la actitud virtual no para negar lo virtual, sino para afirmarlo, pero manteniéndolo en su diferencia -tal vez movediza, o en desplazamiento continuo, pero en una diferencia que acredita lo real y lo virtual: lo virtual y su otro, lo real.

Una apostilla, antes de concluir. La actitud virtual debe reconocer la virtualidad a la vez –en el mismo gesto– que velar por el recuerdo de la realidad que vinculamos al acontecimiento de la facticidad, y en esa misma anamnesis, la actitud virtual –no la actitud natural– es la que continuamente sopesa y valora el significado de la irrupción de lo real en nuestra vida. Esa irrupción sólo podría confirmarse propiamente cuando se restableciese el vínculo entre cogito y existencia, que Husserl desestabiliza, cuando no tiende a anularlo metodológicamente, y al que la realidad virtual tiende a debilitar en un proceso cultural en que, como diría Gianni Vattimo, no estaría tan mal después de todo perder el sentido de realidad² (tan decisivo no

²⁶ Cfr. VATTIMO, G., «Posmoderno: ¿una sociedad transparente?», en el vol. La sociedad transparente (ed. Teresa Oñate), Paidós, Barcelona, 190, págs. 81-83. La idea de Vattimo es tan sugerente como arriesgada. Tras reconocer que «la intensificación de las posibilidades de información sobre la realidad en sus más diversos aspectos vuelve cada vez menos concebible la idea misma de *una* realidad. Quizá se cumple en el mundo de los *mass media* una "profecía" de Nietzsche: el mundo verdadero al final, se convierte en fábula [...]

sólo para la neurosis, sino también para el equilibrio psíquico —llamémoslo o no "salud"). Uno de los problemas que recorren la fenomenología de Husserl depende de lo que podríamos llamar la apropiación de la existencia —o de la vida— por el cogito. En efecto, para Husserl sigue siendo cierto que *cogito ergo sum*—correctamente comprendido. Dice Husserl, por ejemplo, que

«tan pronto como dirijo la mirada a la "vida que corre", en su presencia real, y me apreso a mí mismo como el puro sujeto de esta vida [...], digo simple y necesariamente: *existo*, esta vida existe, vivo: cogito [*Ich bin*, dieses Leben ist, ich lebe: cogito]»²⁷.

No puedo extenderme sobre ello. En efecto, esa conciencia pura husserliana es la conciencia en su "ser absoluto", en su autonomía... incluso diríamos que entregada, o abandonada, a sí misma, o gozándose en sí misma. Como ya expliqué en otro trabajo, esta conciencia no teme morir, no puede siquiera confrontarse con la muerte, y por tanto podría pensarse que no puede tampoco saberse propiamente como vida, aunque sí como vivencia. Erlebnis. Tal vez la realidad virtual consiga hacer recordar a la Fenomenología que puede haber vivencias cabe el olvido de la mortalidad, pero que no puede haber propiamente Vida en el olvido de la Muerte. Podrá comprenderse entonces que la realidad virtual, que olvida la muerte tanto como lo hace la conciencia, podrá tal vez hacernos vivenciar más v mejor -en el horizonte, incluso, de una industria de la realidad-, pero lejos de darnos más Vida, quizás nos reste Vida, nos haga vivir-menos, un des-vivir. La realidad virtual quizás nos convierta un poco -no sé si la imagen será del todo adecuada- en fantasmas, medio muertos, medio vivos. Al ponernos la actitud virtual frente a lo virtual como tal, y en el mismo gesto recordarnos su Otro, lo real, aunque eso real no supiésemos bien a dónde ir a buscarlo, la actitud virtual alía lo real y la muerte. En cierto modo la virtualización del Mundo es otra prueba de la huída del sujeto humano ante la muerte, pues ninguna muerte es virtual -al menos esa muerte que -como sabemos- tan en serio solemos tomarnos. La actitud virtual se pone al servicio no meramente de las vivencias del sujeto "inmortal", sino al servicio de la vida del sujeto mortal (estoy "vivo" porque puedo morir), cuando le recuerda que su vida no es un simulacro y que en ella -en la vida, no sólo en las vivencias- se juega la

²⁷ HUSSERL, E., *Ideas I*, op. cit., pág. 105 (§ 46) (ed. alemana, pág. 97).

[¿]Cómo y dónde podríamos acceder a una tal realidad "en sí"? Realidad, para nosotros, es más bien el resultado del entrecruzarse, del "contaminarse" (en el sentido latino) de las múltiples imágenes, interpretaciones y reconstrucciones que compiten entre sí, o que, de cualquier manera, sin coordinación "central" alguna, distribuyen los *media*?». Y un poco más adelante (pág. 83): «De modo que, si por el multiplicarse de las imágenes del mundo perdemos, como se suele decir, el "sentido de la realidad", quizá no sea ésta, después de todo, una gran pérdida».

vida misma. La única pregunta que propiamente le importaría responder a la actitud virtual es, ante el riesgo de muerte, la de si-estoy-vivo, la única vivencia que preside a la actitud virtual es la super-vivencia del sabernos mortales. Super-vivencia no de un sobre-vivir más allá del vivir, sino super--vivencia de la sabiduría de nuestra mortalidad que provoca y convoca el valor mismo de la vida. La actitud virtual nos recordará que la única experiencia que no podremos consumir (quería decir, realizar) será la de estar--muertos. Y en esa herida en el orgullo de la posibilidad ilimitada de lo virtual, la huída hacia adelante de lo real allende lo real de nuestras vidas: lo real de las vidas de Otros, en el Reality-Show, lo Real-distante de un Mundo telediariamente devastado, lo Real de los mundos ficcionales, y lo Real--Virtual. Por qué no probar -entre tantas posibilidades como parece que se nos brindan- si tal vez un día, de tan virtuales que hubiésemos podido llegar a ser, la muerte quizás se olvidara de nosotros porque tuviésemos conciencia del efecto de estar vivos, estando ya muertos (qué ilusionismo). Creo -y termino- que he avanzado poco desde aquel filósofo amigo de la muerte en el Fedón platónico. Pero este otro amigo de la Muerte no busca -al menos aún- contemplar ideas en una suerte de ultratumba, sino no perder lo real, mantenerse, a fin de cuentas, aún un paso más acá de las copias de las copias. No perder lo real -digo-, ni, en la medida de lo posible, la cabeza.

Abstract

In this paper, I intend to show the right concern of phenomenology (specially of husserlian type) in the exploration of the textures of consciousness that explain themselves in the noetic-noematic structure of the phenomenological-transcendentally reduced world (within inverted commas). Therefore, the undoubtfulness of "immanent perception" takes, for instance, great importance in the virtual realm, as long as, in that realm, consciousness opens itself more radically to the intentional "otherness" than to what natural attitude calls "reality". Nevertheless, although phenomenology is able to justify the emergence of virtual reality (or of "real virtuality"), phenomenology has strategies ruling out the possibility that virtualization becomes simulation (deception). In this paper, this situation is presented as the ideal of the technical-virtual manipulation of what is given to consciousness. For this very reason, virtual attitude must keep an indispensable distance (strangeness effect), so that the sense of "reality" can continue to be a valid one.

