

FILOSOFÍA PARA EL FIN DE LOS TIEMPOS

La pequeña batalla de las fechas está ya decidida para el sentir común. El nuevo milenio aparece en el 2000, a pesar de todas las sencillas cuentas que lo desplazan en un año. En esta fecha en la que ya entramos, unos pocos se aterrorizan (o alborozan) ante la catástrofe final, mientras que aterrorizan (ya sin alborozo alguno) a los más, incomodados en su inseguridad de que no va a pasar nada. Quizá lo más terrible sería eso: que *nada* pasara, que el manto universal de *mediosidurno* se extendiera sobre la faz de la tierra, curados ya todos de espanto o la esperanza. Pasa el tiempo, pasan las cosas y los hombres. Pero si ni a cosas ni a hombres les pasara ya nada, ¿pasaría de verdad el tiempo, o más bien se pudriría en su procremanto de los siglos, como una ciénaga?

En tanto, una red universal se extiende por el planeta, haciendo *Mundo*. La técnica se ha tornado en Tecnología: ahora es el *lógos* mismo, la *palabra*, las cuentas y los cuentos de los hombres lo tecnificado. Entretejidos en esa malla, resurgen obscenos y tiernos, los *deseos* prohibidos y enquistados como frustraciones, los «altos» de identidad en la *chat-lines*, la *construcción* de flamantes perfiles según el consumo, en una *condición* proteica de transgresión de géneros. El viejo caos despierta en la Web. También la *palabra* y la sangre han aprendido a *transmitirse* electrónicas y a desplazarse a la *velocidad de la luz*.

Este libro se acerca, tentativo, a esos fenómenos: la nueva comunidad telemática, la *condición* de la condolencia responsable, la *condición* de la *Internet* y el auge de las sectas del *ocano*, en fondo, el viejo saber y sabor de la mortalidad *condición* consentida, en la indefinición de la existencia.

Félix Duque es Profesor de Filosofía en la Universidad Autónoma de Madrid. Es un estudioso del pensamiento alemán (*Historia de la Filosofía Moderna. La Era de la Crítica*. Akal 1993; *La Restauración*. Akal 1993) y inquietan la historia (*El sitio de la historia*. Akal 1991) y los múltiples sentidos de la técnica (*Filosofía de la técnica de la naturaleza*. Tecnos 1986; *El mundo por dentro. Ontotecnología y la vida cotidiana*. Serbal 1995).

FÉLIX DUQUE



Colección dirigida por
Félix Duque
Diseño de cubierta
Sergio Ramírez

Reservados todos los derechos.
De acuerdo a lo dispuesto en el art. 270
del Código Penal, podrán ser castigados con penas
de multa y privación de libertad quienes
reproduzcan o plagien, en todo o en parte, una obra
literaria, artística o científica fijada en cualquier
tipo de soporte sin la preceptiva autorización.

© Félix Duque, 2000
© Ediciones Akal, S. A., 2000
Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España
Tel.: 91 806 19 96
Fax: 91 804 40 28
ISBN: 84-460-1355-X
Depósito legal: M. 33.300-2000
Impreso en MaterPrint, S. L.
Colmenar Viejo (Madrid)

Félix Duque

FILOSOFÍA
PARA EL FIN DE
LOS TIEMPOS
TECNOLOGÍA Y APOCALIPSIS



PRÓLOGO

Desde la perspectiva de la naturaleza, nada más fácil que morir. En cambio, el hombre occidental y moderno (si se admite la redundancia) se las ha dado de animal astutamente olvidadizo de su origen, de mortal que reniega de serlo, dedicándose a interponer toda suerte de artificios y artefactos entre él y su entorno (ya este mismo término indica la vanidosa hinchazón de quien se considera el *centro*, abarcando con su vista el horizonte), creyéndose así a salvo... por el momento. E incluso ha intentado domar al *momento* mismo, convirtiéndolo en vacía intuición monótona y uniforme, en un tedioso «punto-ahora» indefinidamente repetido. Y con ese tiempo «objetivo», astronómicamente medido y visto como imagen de lo eterno, ha procedido a otorgar peso y medida a todas las cosas, convertidas en ocasiones, en pretextos para su «lucimiento» («circunstancias», las llamaba Ortega). Allí donde el hombre no lograba aún imponerse, ni en poder ni en saber, allí estaba un «Dios» confeccionado también él a la medida de los sueños del hombre: un Dios «ayudante», que le echara una mano donde él no llegara.

Es extraño. Cuantos más golpes ha recibido la prepotencia del hombre moderno —de Copérnico a Marx, Nietzsche y Freud—, tanto más ha crecido la «astucia de la razón», corroborándose, dándose la razón a sí misma, hasta acabar transformando todo lo natural en una gigantesca fábrica. Fábrica, hoy, de elaboración de transmisiones e informaciones, como si el hombre hubiera conseguido tornarse en ese ser etéreo e inconsútil que nos prometieran los Padres de la Iglesia para «des-

pués»: *corpus gloriosum* tejido de vibraciones electrónicas. Triunfo de la Tecnología, en la que los tiempos del hombre y de las cosas se diversifican al trabarse, se dispersan cuando se congregan, existen sólo por girar vertiginosamente en la máquina de máquinas: Internet, expandida planetariamente como una *red tan amplia como el mundo*. O mejor: como una red que *hace* Mundo.

Pero los peces recogidos en esa red tienen un sabor salado, acre y un tanto pegajoso. Es el sabor de la sangre y de la tierra, transportado en esas «autopistas de la información» por las que datos bancarios, fluctuaciones del mercado bursátil, anuncios variopintos de compra-venta y comunicaciones científicas se entreveran, tiñen y contagian de las frustraciones destiladas por una carne que, lejos de ser «demasiado sólida» (como se quejara el orondo Falstaff), es más bien fluida y viscerosa. No se ha cumplido la profecía heideggeriana, según la cual la cibernética sería la *metafísica* de nuestro tiempo de indigencia. Al contrario, cibernética y metafísica han saltado hechas añicos al contacto con esa carne revuelta. Internet: mercado de muchos sueños prohibidos. La supuesta culminación de la metafísica conlleva su estrepitoso fracaso: el anhelo de pureza cristalina, cantado en el *Apocalipsis* de Juan y recogido en la *Science Fiction* de los años sesenta y setenta, se ha fragmentado al igual que un cristal sometido a la *intemperie*, hiriendo con sus aguzadas aristas a quienes se figuraban ser puros portadores de sistemas alfanuméricos y de gráficos (al fin, una más refinada versión de la pesadilla fascista, que pretendía hacer del hombre un «portador de valores eternos»).

Éste no es solamente nuestro mundo; es, por vez primera, el *Mundo*, si por tal entendemos la ordenación precaria del desorden (ordenación que preserva, ya no en su interior, sino en su propia salida a escena la confusión antigua). *Caosmos*: libertad como flor necesaria del azar, universalidad refractada en caleidoscópicos individuos. Es la belleza del caos ahora por fin emergente, como una superficie pantanosa en la que el cielo, abajándose, se hubiera adherido (¡no reflejado!) a la superficie de las aguas: un cristal ya no espejo, por el que se esparce también tensamente, tersamente el limo de los fondos ascendidos. *Inferos* y *Superos*, vibrando al unísono en la pan-

talla del ordenador. Narciso se miró en esas aguas y confundió su imagen con la de Medusa. Pero ahora las serpientes que coronan la mutilada cabeza han inoculado su veneno jovial a la piedra y la han hecho viva, haciéndonos así revivir.

No es Dionisos, no es la tragedia lo que comienza ahora, sino Proteo con su danza tambaleante. Proteo, la vieja divinidad marina que *cambiando, descansa*. Tampoco se abren ahora para nosotros las Puertas del Milenio, anunciando no sé qué nuevo Oriente (o al contrario, introduciéndonos en la ancha fosa del Fin). Más bien empezamos ahora a entrever, a través de los *vanos* en los que se troquelan y trocean nuestras vidas, recovecos, recodos, bifurcaciones y escisiones en los que la cruz se hace cruces. No se avecina el Fin de la Historia, ni el Fin del Tiempo, sino *el fin de los tiempos*. Mas no para arracimarse en el panorama inmenso de un tiempo convertido en Espacio Universal, sino para entregarse unos tiempos –hinchidos– a otros, para transmutarse los unos en los otros, como voz de muchas aguas en las que se cuentan historias y trabajos de amor perdidos, abriendo espacios de extrañeza: de *alteridad* consentida y compartida. No el delirio báquico, del que resulta la transparencia universal del saber absoluto, sino la *condolencia* entre mortales conectados en la interfaz electrónica. Que también el acero se fatiga. También en el silicio se agaza el recuerdo de la arena primordial. También, en fin, la filosofía sigue siendo lo que su nombre dice: nada más que *tensión hacia el saber*. Hacia el saber de nuestra humilde *finitud*, pues que ella, la tensión filosófica, viene del *humus* y se alza –aliento de la tierra– como una efímera atmósfera de diálogo, en el que se recoge y se da la palabra. También y sobre todo la palabra citada de los muertos.

Desde la perspectiva de la naturaleza, nada más fácil que morir. Desde la de los hombres, nada más difícil que saber vivir, con toda la muerte a cuestas. Con la muerte *ajena*, con la muerte del «extranjero» que también habremos sido (en futuro *perfecto*) nosotros para nosotros mismos.

ὡςπερ σάρμα εἰκὴ κεχμῆνων ὁ κάλλιστοζ [ὁ] κόσμος.
(El cosmos más bello, como basura esparcida al azar).
Heráclito, Diels-Kranz 22B124.

ORIGEN DE LOS ENSAYOS

Los trabajos aquí presentados son inéditos, salvo *El destino de la filosofía*, una versión del cual apareció en italiano como conclusión de mi *Il fiore nero* (Lanfranchi. Milán 1995, 223-234), así como *Cibersueños xerocatárticos*, publicado en la revista *Archipiélago* 36 (1999), pp. 16-24. Una versión modificada de *Las sectas del ocaso* aparece bajo el título de *Los movimientos milenaristas* en la Sección Cuarta de: *Postmodernidad y apocalipsis* (Universidad Nacional General San Martín. Buenos Aires 1999).

Aunque los ensayos han sido enteramente revisados y reescritos para presentarlos como capítulos del presente libro, es de justicia señalar que tuvieron su origen en las siguientes conferencias:

– *La nueva comunidad de la era telemática* (pronunciada el 16 de enero de 1998 en Madrid, dentro del Ciclo de conferencias: «Alfabetización científica y tecnología educativa. Un compromiso hacia el año 2000», organizado por la Fundación Misión Futuro, de La Plata, Argentina);

– *Autonomía y responsabilidad en la postmodernidad tecnocientífica* (14 de enero de 1999; conferencia inaugural del segundo año del mismo Ciclo, organizado igualmente por la citada Fundación);

– *Tecnología del fin de los tiempos* (10 de agosto de 1999, San Lorenzo de El Escorial; dentro del Curso de Verano de la Universidad Complutense de Madrid: *Tecnociencia y metafísica*; muy ampliado y modificado, aparece aquí bajo el título *El fin de la metafísica y la tarea de Internet*);

– *El faro del fin del mundo* (10 de julio de 1998, Universidad de Vigo; dentro del Curso de Verano: *Mitos do fin de século*);

– *Erlösung und Elend im Sterben des Jahrhunderts* (25 de noviembre de 1998, Universidad de Dusseldorf; Congreso Internacional: *Moderne der Jahrhundertwende/n*; aparece aquí como *Redención y miseria en el morir de los siglos*);

– *Las sectas del ocaso* (22 de octubre de 1998, Palma de Mallorca; dentro del Ciclo *La Postmodernitat*, organizado por la Caja de Ahorros «Sa Nostra»).

– *¿Faltan nombres sagrados en la postmodernidad?* (31 de marzo de 2000, Santa Cruz de Tenerife: *Las ciencias religiosas*, organizado por la UIMP).

A todas estas instituciones, y a las personas que promovieron dichos Ciclos y Congresos, mi reconocimiento por haber estimulado mi interés y curiosidad hacia esta extraña época en la que se remansan los siglos.

PRIMERA PARTE

LA ERA TELEMÁTICA

I

LA NUEVA COMUNIDAD

1. EL TIEMPO DEL DESENCANTO

En un mundo tan vertiginosamente cambiante como el nuestro, transido además de atávicos temores en vista de la entrada del tercer milenio, no es extraño oír de vez en cuando una queja tan irritada como insólita: «La realidad ya no es lo que era»¹. Ahora bien, ¿qué se quiere decir con ello? No desde luego que «antes» (cosa que suele querer decir: en los años mozos del hablante, cuando la vida era crujiente y fresca como un pan recién horneado) la naturaleza, por caso, no cambiaba, que todo estaba fijo y estable, esperando que alguien fuera a contemplarlo. Al contrario, todo el mundo ha estado siempre de acuerdo en considerar que la realidad es cambiante, que todo se deshace con el tiempo, que aunque los vegetales –al menos los de orden superior–, tras sufrir una especie de muerte diminuta, renueven su vigor cada año, acaban sin embargo por morir del toco², que a los animales en cambio no les está concedido en el plano individual ese plural circuito de vidas renovadas tras una serie de muertes periódicas, aunque sí le

¹ Tal es el irónico título de un esclarecedor libro sobre la llamada «era postmoderna»: *Reality Isn't What It Used To Be*, de Walter Truett ANDERSON. San Francisco 1990.

² Aunque su muerte sea de lo más digno (ya se sabe desde Alejandro Casona que *Los árboles mueren de pie*).

sea permitida tal cosa a la especie (gracias obviamente a la reproducción) y, en fin, lo que es más doloroso: que también nosotros hemos de morir, aunque en el fondo de nuestro corazón sigamos sin creérnoslo del todo (y con cierta razón: vemos y experimentamos la muerte ajena y nos dolemos de ello –algunos extraños tipos, en cambio, se alegran–, pero jamás experimentaremos nuestra propia muerte, esa extraña frontera que tiene solamente un lado, el interno.³ De ahí –entre otras razones– la necesidad de religión en los más distintos pueblos y, entre los griegos, el cultivo de la geometría y de la filosofía, para escapar a tan incesante y doloroso cambio.

Así que eso de «ya no es lo que era» tiene que significar otra cosa, algo así como un desencanto, y más: una hostil desconfianza. Desencanto, porque ciertamente nadie negará que esa realidad de «antes», la «buena» y «verdadera», naturalmente que cambiaba; y al menos para animales y personas a peor, dado lo ineluctable del envejecimiento y la muerte. Sin duda. Pero cambiaba al parecer según regla y medida, teniendo cada hora su bíblica sazón o desazón: al menos en países «como Dios manda» (o sea: de la zona templada, igual da si de un hemisferio u otro; en una palabra, en países de estirpe europea) llovía en primavera, en las altas montañas se producía el deshielo y los árboles se respunteaban de esperanzadores botones; en verano hacía calor, etc. Las estaciones cumplían con su deber cíclico, y aunque a veces se desmandasen había siempre una explicación *ad hoc* para esas desviaciones, ya fuese mítica (para recordar que por detrás de la aparente regularidad y necesidad natural latía una voluntad poderosa y a las veces colérica, a la que debía rendirse culto, temer y respetar) o, más refinadamente, religiosa (así se veían por ejemplo las calamidades naturales –y hasta históricas– como «campo de pruebas» para que fuera templándose el *ánima christiana* y mereciendo su destino, que no

³ Adviértase de paso que esta observación trivial nada dice en contra –ni en favor– de *la vexata quaestio* sobre la supervivencia del alma. Cuando ésta se hallara «al otro lado», gozando o padeciendo otra «vida» sin cuerpo (al menos de momento), ya sería demasiado tarde para experimentar el paso. Por lo demás, ningún *paso* se experimenta de veras al *instante*, en el *acto*. Basta al respecto con recordar la imposibilidad de hacer la prueba de asistir personalmente al paso del estado vigíl al de sueño.

se le iba a dar regalado). En ambos casos, empero, se confiaba en los ritmos de la naturaleza y se achacaban sus desarreglos a una voluntad –superior, sí, pero antropomorfa, o sea a nuestra imagen y semejanza–, de modo que con ella habría al fin posibilidad de acuerdo y transacción.

2. LA NATURALEZA, DESQUICIADA

Pero ahora todo el mundo anda desasosegado y hasta enfadado al sufrir cotidianamente la experiencia del protagonista *de Adiós a la bohemia*, la muy verista ópera de Pío Baroja y Pablo Sorozábal: «¡Tan pronto frío, tan pronto calor! ¡Se quita uno la bufanda, y estornuda!». Y aun la amarga moraleja es en muchos casos la misma: «¡Y luego quieren que uno ame al prójimo!» («o a la prójima», remeda burlón el coro en eco). ¿Qué ha pasado? Haciendo de la ciencia mito (no será éste un caso único), se achacan esos desórdenes cotidianos a las pruebas nucleares, a la contaminación industrial, al efecto invernadero y, más modernamente, a «alguien» más temido que Billy el Niño, es decir: a «El Niño» por antonomasia, como si éste fuese una causa última en la que descansar –y a la que achacar todo mal, como si se tratase de un acuático chivo expiatorio–, en vez de ser un fenómeno o grupo de fenómenos que, a su vez, ha de ser explicado. Bien cabe conceder por lo demás que todas esas tremendas causas tengan algo que ver con lo revuelto del tiempo. Pero hay una explicación más sencilla para que la realidad (aquí, la meteorológica) no sea como «antes». *In illo tempore*, como empiezan los buenos mitos y los cuentos, la bondad o desafuero de las estaciones se medía teniendo en cuenta la totalidad de éstas, como si en cada caso se tratase de un solo tiempo (en este caso, cronológico), sin importar que un día o unas horas no cumpliesen con lo establecido *por lo general*⁴. Y con razón.

⁴ El término tiene alcurnia filosófica: *epi tō poly* («en la mayoría [de los casos]»), decía el cauto Aristóteles cuando hablaba de *tā physei ónta*, de «los seres según naturaleza», cuyos cambios jamás «encajaban» exactamente en una ley, como ocurría en cambio en lo matemático o en lo filosófico.

2.1. Todo tiempo pasado fue (naturalmente) mejor y (técnicamente) peor

La medida del tiempo (o mejor: la conjunción de los dos tiempos: el meteorológico y el cronológico) se hacía según las prácticas y el ritmo de la *ganadería* por un lado y de la *agricultura* por otro, y en particular del cultivo de gramíneas. Más por menudo, en cambio, la diferencia en el interior de cada día venía regulada por el curso del sol y por su duración variable según las estaciones, pero también regular. Se daba pues en este caso una interacción entre naturaleza y práctica socioeconómica: a largo plazo –estacional– era ésta, la práctica, la que servía de criterio y medida para decidir qué era lo natural (de modo que los desarreglos eran interpretados como provenientes de voluntades adversas); en el plano cotidiano, en cambio, eran las actividades humanas las que se regían y determinaban por algo físico –el sol y su curso–, por lo demás el único «meteor» (en el sentido literal de: «lo que está por encima de las montañas») absolutamente imparcial –derrama su luz sobre justos y pecadores– y de curso estrictamente *legal*, sin caprichosas y arrítmicas desviaciones, y por ende ajeno e inaccesible a las peticiones y deseos del hombre⁵.

Ahora bien, parece obvio que hace ya muchísimo tiempo que «nuestra» realidad no es como esa «realidad de antes», o sea de un tiempo que iría –de nuevo, para las sociedades de estirpe europea o ya irremediabilmente contagiadas por este tipo de cultura– del Neolítico al final de la Edad Media. Pero

Y justamente por eso estaban condenados todos ellos a muerte, ya que «muerte» no es sino eso: descomponerse, dejar de ser del todo aquello que una cosa «debería» ser y que tampoco fue nunca del todo, como habría pasado de coincidir su existencia con su esencia o concepto –hoy diríamos: con su «fórmula», con su definición genética o ley de producción–.

⁵ Dicho sea de paso, ello puede explicar por qué cuando los mitos han ido ordenándose en grandes narraciones, hasta constituir la base de las religiones (el caso paradigmático es el del culto establecido por Akhenatón en Egipto), la pluralidad de dioses ha sido subordinada al Sol como dios principal o incluso englobada en éste como epítetos o avatares de ese único dios. Con regusto pitagórico, huellas de esta *apoteosis* solar se encuentran hasta en científicos como Copérnico y Kepler, por no hablar de los «entusiasmados» sabios del Renacimiento.

sólo lo parece. Pues es cierto que primero con las ciudades (las capitales o las «cabezas de partido» de aldeas y caseríos), luego con los talleres y manufacturas, después con las fábricas –todo ello acompañado por una red viaria cada vez más fija y uniforme, hasta culminar en la rectilínea vía férrea y en la carretera asfaltada–, esa «naturaleza agrícola»⁶ ha ido retrocediendo continuamente, sí. Pero ha permanecido al menos como trasfondo o paisaje, sin perder ese carácter majestuoso que la Tierra tenía en Hesíodo: «Gaia de amplio pecho, sede por siempre firme⁷ de todos los seres» (*Teogonía*, v. 117). A lo largo de lo que llamamos históricamente «Edad Moderna», y que tecnológicamente –y con mayor precisión– habría de ser denominado como «Era Industrial o Mecánica», han coexistido dos criterios y medidas de «realidad»: una, la «antigua», agrícola y artesanal, era considerada como la propiamente *natural*, y las agrupaciones humanas que mayormente se guiaban por ella (no sin estar cada vez más sometidas a la Ciudad, empero) se consideraban como *comunidades*. Y con razón, pues que en ellas regía y prevalecía «lo común». Comunes eran la mayoría de las tierras no directamente dedicadas a la agricultura, sino a la construcción del *habitat*: la madera y la piedra procedentes del bosque y la montaña; tierras llamadas justamente «del común». Comunes –mancomunados– eran los individuos, cuya nombradía y prestigio dependía más de la estirpe (acrecentada y privilegiada ésta según la posesión de las tierras de labrantío o de pasto), de la familia y su «buen nombre», que de su propia personalidad o hazañas. Comunes eran los signos de intercambio, en virtud del trueque, mediado simbólicamente.

⁶ O ese sector primario», dicho sea con términos más precisos y verdaderos, pues que despojan a esa presunta «naturaleza» de toda mítica aura de independencia, para sujetarla a lo que ella en definitiva es: un sector de la economía

⁷ Orig.: *εσπαλῆς*, voz de donde viene nuestro «asfalto», con razón también llamado «firme».

2.2. El disolvente moderno: pasta y grumos

La otra «realidad» en cambio, la moderna, que fue imponiéndose de manera agresivamente acelerada, disolvía todos esos bienes del común y esas cosas comunes (no en vano a los sustantivos que daban voz a todo eso se les llama todavía comúnmente «nombre común») en dos extremos antitéticos: de un lado una suerte de «pasta» homogénea, resultado de la aplicación omnimoda de la cantidad –de lo matemático– al mundo: toda la variopinta diferencia cualitativa de las cosas y los hombres quedaba reducida a diferencias de más o menos, en un cálculo económico (regido por el «dinero»), jurídico-contractual (regido por una Ley abstracta e igual para todos) y físico (todo lo natural es reducido a una «masa»)⁸. De otro lado nos encontramos con individuos separados, sueltos, como verdaderos «átomos» (la voz griega –en principio, un adjetivo– significa justamente «individual», «indivisible» por irrompible e incorruptible), cada uno –al menos tendencial e idealmente– con su nombre propio⁹. Cada hombre se tenía por único e insustituible, y por ende con derecho tanto a comunicarse personalmente con Dios (el Átomo, el Individuo supremo, el Único por

⁸ La definición precisa de «masa» –por ejemplo, en Newton– constituye además un *quid pro quo*, pues sólo puede ser establecida por diferencias entre la fuerza de cohesión (densidad) y la de repulsión o elasticidad (volumen); fuerzas a su vez inexplicables si no se las supone inhiriendo en una materia o masa. Y aun en sus interpretaciones menos rigurosas, como en Descartes o en Locke, la materia es una *res* extensa, dotada de cualidades primarias –las formalizables– y de fuerzas que o bien remiten a un misterioso *power* y a un desesperado *I don't know what*: la *substance* (poco más que dos palabras –una dinámica y otra estática, persistente– para encubrir la ignorancia de cuanto no sea medidas de relación) o bien, como en el pensador francés, vienen «de fuera» y «empujan» desde fuera y *ab initio* a la materia, procedentes en última instancia del único ser que no es «cosa» ni reductible a ésta (el hombre no es cosa, pero tras su muerte se transforma –o al menos su cuerpo se transforma– en una cosa bien mostrenca: en un «cuerpo presente»).

⁹ Pensemos por excelencia en hombres como Leonardo, Rafael, Bach, Newton, Hegel, etc., condenando así a los homónimos, o miembros de la misma familia, a tener que añadir otro nombre, otra marca distintiva para tener ellos también un nombre «propio», aunque capitidismuido. Leonardo Samonà es un excelente filósofo de Palermo. Pero sólo sus amigos o familia lo llaman «Leonardo» en la intimidad. Para él mismo sería odiosa la

excelencia) a través de la Escritura –sin pasar por las mediaciones jerárquicas de la Iglesia y sus tradiciones exegéticas– como a preocuparse de su provecho individual (y sólo mediatamente, de la familia que el varón mayor en edad, saber y gobierno capitaneaba), y no del *bien común* (el trasunto ideal de la comunidad). A partir de ese absoluto individualismo, también la realidad era vista como un conjunto o agregado de individuos o partes simples, descomponibles gracias al *análisis* (la voz significa justamente: «descomposición»), y ello tanto en el lenguaje (la gramática) como en la matemática (el cálculo) o en la consideración de lo físico desde un modelo *mecánico*, esto es: de partes sólidas que se comunican entre sí por fuerzas impresas, mediante el choque y la presión. Significativamente, este modelo –tomado del ámbito de la convivencia colectiva, «política»– repercutiría a su vez, una vez consolidado gracias a la exactitud, repetibilidad y capacidad de previsión de la ciencia natural, físico-matemática, en el ámbito de la Ciudad, de la agrupación humana. Y así, del mismo modo que en definitiva se explicaba la gramática y la física por leyes de *asociación* (o de repulsión: mediatamente, de átomos; directamente, de fuerzas), así el grupo que deforma tan mecánica se entendía a sí mismo y a la realidad exterior se autodenominó *sociedad*: el conjunto de «asociados» o *socii*, sólo por fuera unidos y regidos por el Único ser que se negaba a toda sociedad –lejos ya del poblado Olimpo o del Cielo medieval–, según la vieja divisa alemana: «Cada uno para sí, y Dios contra todos» (o «frente a todos», según interpretemos la preposición *gegen*).

La convivencia no fue en absoluto pacífica; la antigua distinción entre lo «natural» (aquello que se mueve de por sí, gracias a su propia fuerza de crecimiento o *physis*, como se ve en los árboles o en los animales: los *seres vivos*, el paradigma griego de lo real) y lo «artificial» (aquello que es movido *vio-*

confusión con el autor de *La Gioconda* si se citaran sus obras como propias de «Leonardo». «Bach» es Bach, y ya está (no hace falta decir: Johann Sebastian); pero aun su hijo más dotado necesita ser distinguido por el nombre: Carl Philipp Emmanuel. Hegel se firmaba siempre así, sin más: «Hegel». Hasta las cartas a su esposa las remataba con un: «Tu Hegel». En cambio, su hijo el historiador nunca pudo convertir en exclusividad «propia» ese apellido. Él era Karl Hegel, no «Hegel», sin más.

lentamente, por una fuerza ajena, para la que la cosa en cuestión no está en principio –en *potencia*– preparada, teniendo por ello que ser transformada, o sea: elaborada, *trabajada*); esa distinción, digo, se invierte en el mundo moderno, mecánico. Más aún, si tomamos las definiciones griegas y las aplicamos a los seres «reales» que la modernidad tiene en cuenta, lo único «natural» de verdad sería... ¡el Ser Sobrenatural!, Dios: el único ser que se mueve por sí mismo y desde sí mismo: la famosa *causa sui*, Alguien que se ha hecho y se sigue haciendo eternamente a sí mismo, y en quien nada ajeno habita ni influye, y que por eso ni ha nacido ni morirá jamás, dada su absoluta *simplicidad* y *autarquía*. Y por delegación, puesto que Dios creó a los hombres como individuos libres y responsables (todos iguales en el hecho de ser distributivamente distintos entre sí y colectivamente distintos de Dios), también serían «naturales» (siempre en el sentido de «lo que se mueve por sí mismo», lo *automóvil*) los hombres, que se unen y separan en grupos según sus intereses, firmando un *pacto social* que los separa del «estado de naturaleza», formando así sociedades reguladas por el Estado (otro término de vaivén, entre la física –el cambio de estado, lo único por lo que puede distinguirse una cosa de las demás, y saber en cambio que es ella misma– y la política). Todo lo demás, y siempre de acuerdo a la definición griega, sería entonces «artificial». ¡Pero «todo lo demás» es justamente lo que todo el mundo coincide en llamar «la realidad»! En efecto, las «cosas» del mundo exterior serían agregados, compuestos de fuerzas prestadas, provenientes en definitiva –cosas y fuerzas– de un Dios trascendente, de un *Ordinateur*, como se le llamaba en la teología en lengua francesa del Renacimiento y el primer Barroco. Un Ordenador o Calculadora Suprema que suministraría por lo demás el modelo de lo que debe ser –y de lo que debe hacer– el hombre: *Cum Deus calculat fit mundus*: «Cuando Dios calcula, el mundo se hace», dice Leibniz en una nota escrita como al azar en una de sus muchas cartas. Se sigue: cuando el hombre calcula, esto es: junta o desbarata las fuerzas que rigen el mundo para ponerlas a su servicio, para crear «cosas segundas» (cosas calculadas o *productos*: literalmente, «artefactos»), cuando hace eso, entonces «crea»... una segunda naturaleza: la ético-social.

Pero en fin, aunque las comunidades¹⁰ estuvieran sujetas a la sociedad, no dejaban de tener su vida propia. Justamente la concepción mecánica del mundo, la idea de que los seres estaban compuestos y recíprocamente dispuestos por acciones o pasiones puramente externas y analizables matemáticamente favorecía que, aun de forma subordinada y despectivamente considerada, el rústico, el villano, y hasta en lo religioso el «pagano» (o sea, literalmente: el que habita y trabaja en la estancia, en el *pago*), en suma: el hombre «natural», chapado a la antigua, siguiera teniendo su forma característica de vivir y trabajar y, por ende, su concepción de la realidad, su *ontología* propia. De él sólo se pedían materias primas o alimentos sin apenas elaboración (el grano o el ganado), y a él sólo le exigía la Ciudad impuestos, a cambio de protección. Y además, el hombre de ciudad, el «civilizado» miembro de la *sociedad* no dejaba de sentirse ligado al rústico y su mundo por lazos de sangre y de tierra, aun cuando se separara progresivamente de él por el arte y la ciencia, o sea: por el empleo de un lenguaje cada vez más preciso y elaborado, plasmado en máquinas polivalentes. De la misma manera, también la llamada «realidad» estaba partida por gala en dos: de un lado se consideraba a las cosas por menudo, como si todas formaran parte de una máquina gigantesca y bien regulada (tan templada como el clavecín de Bach), llamada «Mundo»; o mejor: como si cada una de ellas fuera un *autómata*, que se movía a sí mismo desde sí mismo –pero no en cambio por sí mismo– sin saberlo (salvo en el caso de los hombres: autómatas «espirituales»), de manera que cada una sería, a su modo y manera, el mundo entero (así es como veía Leibniz a las cosas de verdad, a las *mónadas*). En una palabra: la realidad en su conjunto (el Mundo) podía ser considerada como un Producto del Supremo Hacedor, del Ordenador y Arquitecto de la Naturaleza: una naturaleza, por tanto, real y verdaderamente *artificial*, hecha

¹⁰ Por abajo, las aldeas, caseríos o alquerías, agrupadas en comarcas o términos municipales, y cada vez menos en parroquias o condados; por arriba, las provincias, trazadas las más de las veces con tiralíneas, de acuerdo a imaginarias pero útiles divisiones geográficas: por ejemplo, la provincia de Buenos Aires.

toda ella¹¹ por un Artista genial, representado aquí en la tierra por el Monarca Absoluto; al primero imitaban aventajadamente –para transformar la realidad–, y al segundo aconsejaban racionalmente –para preservar en cambio a la sociedad– sabios de empolvadas pelucas reunidos en Academias, esto es: en benéficas *sociedades* «de hombres de letras».

2.3. La Revolución, o la máquina de crear sociedad

Pues bien, no hace falta ninguna dote especial de perspicacia y observación para darse cuenta de que esa concepción mecánica, «artificial» de la realidad por parte de las sociedades manufacturas preindustriales, económicamente organizadas según el principio de la acumulación primitiva del capital, y cuya base o sustrato era el mundo «natural» del agricultor, el ganadero y el artesano, en suma que ese dualismo desapareció –al menos como tendencia y en principio– del mundo occidental con el advenimiento de la Revolución, en su triple aspecto: el *industrial* (especialmente, en Inglaterra), el *político* (la Revolución Francesa y, si se quiere –quien manda, manda– también la surgida por las luchas de emancipación de los Estados Unidos contra Inglaterra) y el *filosófico* (en Alemania, en torno a la figura de Kant). Esta triple Revolución, que se va fraguando a lo largo del siglo XVIII y que culmina en la Revolución burguesa de julio de 1830, en París, hará que la balanza se incline decisivamente hacia lo «artificial»: el campo se industrializa progresivamente, y el campesino emigrado a las grandes ciudades se convierte en mano de obra, esto es: en obrero, que no reproduce otra cosa que la propia «fuerza» de trabajo, a la que estará destinada su prole: de ahí el nombre de «proletario». Ya no es posible hablar sino de una única *sociedad*: la «sociedad civil»¹², regida por un único principio: el beneficio extraído de la «plus-

¹¹ Y hecha encima *ex nihilo sui et subjecti*; algo que podría leerse como tentador anuncio de que quizá un día también los hombres podrían crear cosas –o al menos imágenes y simulacros– de la nada, o de casi nada: de impulsos o *bytes* eléctricos, sin ir más lejos.

¹² O «burguesa», según se quiera benévola o despectivamente leer el término alemán: *bürgerliche*.

valia», esto es, de la diferencia entre el tiempo medio empleado en realizar un producto (y el dinero que cuesta el pago de dicho tiempo) y el valor de cambio de éste en el mercado. Sólo nos interesa, al respecto, resaltar de aquí una cosa: ahora son los propios hombres (o al menos, la mayoría de ellos: los obreros asalariados) los que se ven internamente analizados, «troquelados» –como partes de la gran Máquina social–, en cuanto que las habilidades manuales, las diferencias en fuerza o capacidad van siendo progresivamente reducidas y homogeneizadas, en cuanto órganos de control y de funcionamiento de la máquina. Ya no se valora el objeto realizado o trabajado, lo cual significa exactamente: la habilidad o ingenio del operario, sino el tiempo medio empleado en producir «unidades» (o sea: ya no cosas cualitativamente distintas, estimadas por el soplo creativo del artista o menospreciadas por el temblor que las manos del aprendiz han dejado allí como torpe huella, sino «existencias» en serie, iguales una a otra, planificadas de antemano). Ahora es el tiempo «mecanizado»: el tiempo de la producción, el que mide desde fuera la vida y el quehacer del hombre. Un tiempo vacío y uniforme, en el que cada instante es exactamente igual al siguiente, y que ha de ser llenado desde fuera, porque él, literalmente, *no tiene nada que contar*. Con ello, no sólo la realidad externa, sino también los hombres –y sus necesidades aparentemente «naturales»– son convertidos en «artefectos», en muñecos movidos por los resortes de un nuevo «Dios», ahora social y abstracto: la Máquina del Mercado libre.

A lo largo del siglo XIX se asentará por todas partes esta tremenda experiencia del progresivo arrumbamiento de lo común en nombre de lo social, del desprecio de lo natural (lo «antiguo» y pasado de moda) en nombre de lo artificial y mecánico (lo «nuevo» y por ende valioso), con la consiguiente desaparición en el plano ético-político de las normas tradicionales de legitimación y transmisión de los símbolos necesarios para la cohesión social, en nombre de un derecho abstracto que hace de cada hombre un átomo indiferente, juzgado desde fuera por una ley cuyo alcance y sentido él mismo no conoce, y desde dentro por una voz interna (la de la conciencia) que, para convertirlo en «persona», en representante puro de la Humanidad, le exige sacrificar todas las pulsiones internas, «naturales», que

podrían distinguirlo de los demás, haciendo de él un individuo señalado (o sea: un criminal o un artista, el cual no viene a ser otra cosa que un criminal «blando», un tipo sospechoso que ejerce de transgresor en la ficción; recuérdense los casos de Flaubert y Baudelaire, entre tantos otros). Y sin embargo, en ese siglo decisivo se está gestando una transformación gigantesca que anuncia el alba de una nueva era, después de la edad comunitaria y de la edad de la sociedad: la *era telemática*. ¿Cuáles son las señales de ese mundo nuevo?

3. DICEN QUE LA DISTANCIA ES EL OLVIDO, PERO YO NO COMPARTO ESA RAZÓN

La supervivencia y prosperidad del grupo comunitario dependía de las relaciones con un entorno espacialmente ordenado en un sistema espacial concéntrico que partía de la Ciudad (ella misma también ordenada jerárquica y simbólicamente, con los órganos de administración y de reproducción ideológica en la gran plaza central), pasaba por los campos de labranza, tachonados de pequeños talleres o manufacturas emplazados junto a una fuente energética (hidráulica o eólica) y seguía por el sotobosque, el bosque y la montaña. Más allá, el desierto. Cada una de estas comunidades tendía a la autosuficiencia. De ahí su estabilidad (pensemos en la larga duración de los llamados «Imperios prístinos»). El débil poder central garantizaba fundamentalmente la seguridad en el disfrute del consumo *in situ* (para evitar expoliaciones e invasiones), así como el almacenaje y distribución de excedentes. En el ámbito de la sociedad civil, en cambio, la homogeneización de todo lo natural, su conversión en objeto de intercambio contractual regido por las leyes del mercado, y la propia mutación de los productores en fuerza de trabajo retribuible de acuerdo al tiempo medio de producción, privilegiarán la *transmisión* de bienes (un bien sólo lo es cuando ha sido convertido en «mercadería», cuando su valor de uso se ha desvanecido frente a su fluctuante valor de cambio) respecto de su producción, la cual, por su parte, habrá de ser necesariamente cada vez más uniforme, e independiente en lo posible de las características climáticas, geo-

gráficas y aun histórico-tradicionales de los lugares en que se fabrican. Ahora bien, esa uniformización (cuyo efecto más llamativo es la conversión del campo en industria alimentaria) choca en primer lugar –y de este modo volvemos a la extraña queja del inicio: «la realidad ya no es lo que era»– con el aparente y enojoso arbitrio de los fenómenos meteorológicos, ya no valorables en larga escala (estacionalmente), sino precisados de previsión –ya que no, por ahora, de control y modificación– diaria e incluso horaria (en algunos aeropuertos europeos, grandes monitores van avisando constantemente de las variaciones térmicas y atmosféricas en los países del entorno), desde el momento en que esos cambios dificultan la libre circulación de mercancías¹³. Cada vez más, el tiempo atmosférico va siendo considerado como un estorbo, y no como un colaborador en la vida social. Este desasosiego provocará un fenómeno de gigantescas consecuencias: los países colonizados –fundamentalmente a lo largo del siglo XIX– y utilizados para la explotación de materias primas que serán elaboradas en la metrópoli, serán teóricamente emancipados, convertidos en países «independientes» a imagen y semejanza del Imperio antes opresor, de modo que en ellos se produzcan directamente mercancías que habrán de ser consumidas en el libre mercado mundial, y que aseguren un consumo tendencialmente uniforme e independiente de las inclemencias del tiempo o de las catástrofes «naturales». La obvia consecuencia de todo ello es la conversión del planeta (ya adelantada matemáticamente al envolver a éste imaginariamente en una esfera cruzada de paralelos y meridianos) en una gigantesca red de comunicaciones. El mercado se desparrama por toda la haz de la tierra, y ahora los puntos fijos no son ya lugares de producción o consumo, sino de transmisión e interacción de los valores de cambio: las Bolsas constituyen así un sistema ganglionar, cada vez más descentralizado, a pesar de que los grandes bloques político-militares siguen haciendo notar su influencia en las áreas que ellos mismos han acordado repartirse.

¹³ Al hombre común no le deja de producir estupor que el vuelo de un cohete con destino a Marte haya de ser postergado o suspendido por una tormenta tropical, o por fuertes vientos en la zona.

3.1. ¡Hágase la luz! (eléctrica, por supuesto)

Sin embargo, esta expansión imparable de datos, tras los cuales va dejando progresivamente de haber «cosas», ya que ellos computan transacciones, proporciones y fluctuaciones: computan *tráfico* y distribución, más que producción y consumo, esa expansión digo habría sido imposible sin la más prodigiosa de todas las invenciones: la de la producción, almacenaje y libre distribución de la luz y de la electricidad. Eso es lo que libera al hombre de las escansiones tradicionales del día, lo que en suma convierte de verdad en uniforme el tiempo de trabajo, lo que permite una cierta independencia respecto del sol y de su curso. Pero hay un hecho quizá más decisivo: la extrema simplicidad de la corriente eléctrica, asombrosamente cercana en su ritmo binario al modo más simple de funcionamiento del cerebro humano (la lógica de verdad y falsedad, de afirmación o negación), permitirá por vez primera la completa desvinculación del mensaje respecto al soporte utilizado para su transmisión; o dicho más brevemente: la peraltación de la *sintaxis* del envío respecto a la *semántica* de éste, dado que, hasta la transmisión eléctrica, el signo estaba afectado por la terca presencia material del significante: baste pensar en la diferencia entre un lenguaje natural –por no hablar de la escritura pictográfica o ideográfica– y el lenguaje Morse. De hecho, bien podría decirse que el telégrafo (no por acaso nacido en los turbulentos días de las guerras republicanas en Francia y del ascenso de Napoleón) es la célula germinal de toda la ulterior industria comunicacional, hasta llegar al ordenador. Al fin y al cabo: «Un ordenador es un dispositivo que toma información –el *input*–, la procesa, y luego saca el resultado: el *output*»¹⁴.

En el corazón del siglo XIX alienta pues una nueva era, cuya consolidación a nivel mundial costará dos terribles guerras mundiales. Marshall McLuhan la llamará: «la era eléctrica»¹⁵. Es sin embargo posible que, justamente por haberse enseñoreado la espiral eléctrica de todos los rincones del

¹⁴ B. WOOLLEY, *Virtual Worlds*, Penguin, Londres 1993, p. 42.

¹⁵ Cfr. *Understanding Media: The Extensions of Man*, McGraw-Hill, Nueva York, 1964.

planeta (recuérdese que el comunismo era para Lenin: «la electricidad más los *soviets*»), estemos comenzando a vislumbrar una nueva época: la era *telemática*, cuya base «natural» sería la era eléctrica. Ahora, el lamento: «la realidad ya no es como era» empieza a oírse cuando de manera inopinada, sea por un irresistible fenómeno meteorológico¹⁶, sea por un imprevisible atentado terrorista¹⁷, se produce un corte de luz o una brusca bajada de tensión, hasta el punto de que la frecuencia de dichas alteraciones se vea como algo propio de países más cercanos a la «naturaleza» (lo cual quiere decir que su tecnología es parecida a la de Francia, por caso, a principios del siglo XIX), y sea por ende inadmisibles en los países «civilizados», y más: «postindustriales». Pero, ¿qué se quiere decir con esto de «sociedad postindustrial»? Para responder a esta crucial pregunta tendremos que dar un rodeo, sin embargo, por el ámbito de la comunicación y el lenguaje.

3.2. Mucha comunicación, y poca información

Un error difícil de desarraigar es el de confundir «información» y «comunicación», hasta el punto de que se habla de nuestro tiempo como «era de la información, o de la informática». Y sin embargo, una somera atención al lenguaje ordinario nos lleva a notar que «información» significa transmisión y recepción de *contenidos*, de mensajes importantes para los terminales (sean humanos o mecánicos). Así, una persona bien informada es la que sabe lo que pasa en Chiapas (o mejor, lo que los medios de comunicación dicen que pasa allí), mientras que a un ingeniero de comunicaciones le preocupan únicamente la velocidad, precisión y alta definición de lo transmitido. La base del error terminológico se encuentra se-

¹⁶ Por ejemplo, las tempestades de hielo y nieve del invierno de 1997 en Canadá y el Noreste de USA.

¹⁷ Cada vez más asociado en la conciencia del pueblo a un desagradable evento «natural», esto es: sin razón en el nivel de lo que significa «realidad» en un determinado estadio socio-técnico, y aceptado por ello como impotente resignación, como si fuera un terremoto o una epidemia.

guramente en el libro pionero (1949) de Claude Shannon y Warren Weaver: *The Mathematical Theory of Communications*, en el que los autores utilizaban indistintamente ese nombre o el de *Information* para referirse a la transmisión de cualquier mensaje, distinguiendo así la «señal» del «ruido» (interferencias), con absoluta independencia de lo que el destinatario cree estar transmitiendo (un contenido, un significado) y lo que el remitente cree estar recibiendo. Sea como fuere, lo aquí enfatizado es la desvinculación entre contenido y forma (o sea, bien entendido: entre información y comunicación), con la tendencia añadida de que la propia forma pugna por purificarse hasta convertirse en una mera *abstracción*, en un *algoritmo (software)* al que le resultaría absolutamente indiferente el soporte utilizado (*hardware*) para la transmisión.

No es extraño, según esto, que muchos ingenieros transidos de espíritu puritanamente religioso (los herederos de George Berkeley, que fue de hecho el primero en interpretar metafísicamente el mundo como un conjunto regulado de signos in-materiales) hayan celebrado la era de las comunicaciones como el triunfo del *espíritu* sobre la materia¹⁸. Lo que los grandes constructores idealistas de sistemas dictaban para la evolución de las técnicas y del arte: la progresiva separación de lo material hasta alcanzar el primado de la forma pura (partiendo de la pesada arquitectura hasta llegar a la ingrátida poesía, «hecha» de aire o de delgados trazos de tinta), parece haber llegado al extremo en este fin de siglo, cuyas enfermedades antitéticas –y bien significativas– son (obviamente, para las sociedades llamadas «opulentas») la *anorexia*, es decir: la progresiva disminución de la ingesta como protección de un cuerpo que no quiere verse contaminado por la materia exterior, y el *sida*, es decir: el fallo del sistema inmunológico por contagio de penetración, por mezcla de flujos. ¿Es la era telemática la era de la pureza estéril, de la belleza marmórea e insustancial?

¹⁸ Cfr. George GILDER, *Microcosmos*, Simon & Schuster, Nueva York 1989, p. 17: «El acontecimiento central del siglo xx es el derrumbamiento de la materia. En tecnología, en economía y en la política de las naciones, la riqueza en forma de recursos físicos está disminuyendo incesantemente en valor y significado. Los poderes de la mente están ascendiendo por todas partes, y venciendo a la fuerza bruta de las cosas».

Dejemos la pregunta en el aire. Más importante es ahora darse cuenta de que la edad moderna, mecánica e *industrial* privilegiaba por encima de todo la *información*, mientras que en la comunidad global emergente alcanza su preeminencia la *comunicación*. En efecto, la información apunta a la semántica (lo importante es el contenido de lo que se transmite, idealmente el mismo para transmisor y receptor), y ésta a su vez a la ontología (esos significados corresponden a cosas valiosas, existentes en un mundo exterior a los terminales). Así pues, la organización industrial apunta a la optimización de beneficios en el proceso de producción y distribución de mercancías: el intercambio de información está por ende enteramente subordinado a éstas. El modelo de hombre aquí en juego se da en el circuito del productor-consumidor. Por el contrario, la sociedad postindustrial –que no es sin embargo independiente del ámbito industrial, sino que lo utiliza como base, y sobre ese «material» trabaja– constituye un nivel superior (de segunda potencia, diríamos) de *especulación* con los distintos beneficios empresariales a nivel mundial, aprovechando las fluctuaciones y desequilibrios del sistema, generando de este modo una riqueza literalmente *virtual*, pero tremendamente más efectiva que la ligada al suelo (como en la comunidad agropecuaria) o a la fabricación de bienes (como en la sociedad industrial).

3.3. Una máquina para integrar a todas las máquinas

Y éste es sólo uno de los casos del nuevo modelo vigente en la incipiente comunidad telemática. Y como no podía ser menos en una era de repudio a lo material y de adhesión a lo formal, de menosprecio del significado y del auge de la sintaxis sígnica, el nuevo modelo está centrado en una «máquina» incorpórea, puramente algorítmica, algo así como la condición de posibilidad de todo cómputo. Es la máquina de Turing, la matriz de la que surgirá la computación digital. El punto de inflexión tiene lugar en los albores de la Segunda Guerra Mundial: en 1937, Alan M. Turing publica un breve artículo, en el que se nos pide el esfuerzo mental (casi como en el mito de la

caverna de Platón) de imaginarnos una caja a través de la cual pasa una cinta indefinidamente larga dividida en celdillas de igual tamaño. En la caja hay un dispositivo capaz de realizar tres operaciones cada vez que una de las celdillas pasa por la caja, a saber: 1) mover la cinta una posición a la izquierda o a la derecha; 2) escribir sobre la celdilla correspondiente uno de los símbolos de un conjunto finito de éstos (se utiliza solamente el cero y el uno, pero podrían ser más); y 3) cambiar el símbolo en la celdilla contigua. Adviértase que esta «máquina» no sólo no es nada existente, digamos: no es una cosa del mundo, sino que ni siquiera es una máquina; si acaso —y por eso ha guardado ese nombre— sería el ideal, la perfecta abstracción de toda máquina. En efecto, una máquina es la plasmación material de un *algoritmo*, es decir de la formulación detallada del proceder a seguir para la resolución de problemas. Tiene por tanto una aplicación determinada y exactamente prevista: transforma materia bruta (o semimanufacturados) en productos. Por el contrario, la máquina de Turing elabora, o mejor, con el término exacto: *procesa* símbolos, estando por tanto abierta a toda posible aplicación, y siendo este primitivo «procesador de datos» indiferente al soporte material en el que está por así decir inscrito. La máquina de Turing, y el ordenador, su descendiente, no informa de nada: *procesa* información, o sea: es *comunicación* en estado puro.

Es verdad que toda máquina (al contrario de la herramienta, propia del estadio agrario y artesanal) es polivalente. Pero lo es *en su uso*, «hacia fuera» por así decir, mientras que en su construcción y funcionamiento obedece a una sola planificación previa. Los múltiples usos de la máquina permiten desde luego un «despegarse» de los órganos sensoriales (fundamentalmente, la mano) respecto del producto fabricado; es más, el carácter multifacético de la máquina abre la posibilidad, en esta retracción del hombre respecto a la naturaleza, de descubrir en una realidad que se antojaba variopinta y multiforme, absolutamente inabarcable en sus diferencias, factores imprevisibles de analogía estructural. La máquina *parcela* así, delimita *regiones* determinadas del mundo, poniendo como eje y centro de éste a la subjetividad planificadora y programadora de la máquina. No en vano la parcelación y especialización de

la ciencia moderna son subsidiarias del uso de máquinas, fomentado además en Estados-Nación: las distintas y contrapuestas «regiones» del mundo político, tan compartimentado como el físico, y formando coyunturalmente *ententes cordiales*, al igual que ocurre con las analogías descubiertas en el ámbito natural por el empleo de máquinas (baste pensar en el sueño de la era industrial, mecánica: la obsesión por hallar una fórmula universal y una ciencia capital a la que idealmente pudieran reducirse todas las demás). Por el contrario, el dispositivo teórico ideado por Turing es anuncio de la *integración* simbólica de todo algoritmo posible, no por reducción a un solo procedimiento, sino al contrario: porque muestra la posibilidad de interacción entre procedimientos diversos. De nuevo: no informa, sino que comunica. No calcula, sino que procesa cálculos.

4. ALBA DE MUNDO

Sólo en una comunidad basada en el ordenador puede surgir por vez primera la «conciencia-de-Mundo». Este aserto parece escandaloso. Todos los pueblos se han sentido pertenecientes a un entramado global de sentido, a una conjunción más o menos perfecta de dioses, hombres y cosas a la que llamamos «mundo» (la palabra remite al adjetivo latino *mundus*: «ordenado»; y de ahí: «limpio»). Nadie puede negar esto, como tampoco es posible olvidar que, en cualquier caso, las diversas culturas han intentado hasta ahora reducir eso que llamamos «mundo» a uno de sus componentes. En la que tenemos más cerca, la cultura de la era mecánica e industrial, el mundo ha sido remitido a un Sujeto, si no Hacedor (el Dios de la Metafísica), sí al menos planificador y donante de sentido (el Sujeto trascendental kantiano, la Sociedad sin clases soñada por los distintos socialismos, etc.). Por vez primera surge en cambio con el ordenador la idea de Mundo como ensamblaje o entramado de redes de comunicación que se traducen, solapan y comunican entre sí. Y por vez primera surge también la posibilidad (recuérdese que *Ser y tiempo* de Heidegger es de 1927: diez años anterior a la propuesta de Turing) de

que el hombre se contemple a sí mismo no como un producto de la interacción de la tierra y los dioses (como en la comunidad antigua), ni tampoco como algo extraño a la tierra y dominador de ésta (como en el mensaje cristiano, así como en su traducción laica socialista), sino como ser-en-el-mundo, como una manera de ser del mundo mismo.

4.1. Que ser inteligente no es para tanto

La polémica inicial entablada en torno a la tan traída y llevada «inteligencia artificial» no tiene ya el menor sentido, a este respecto. Si inteligencia es resolución discontinua de problemas, desde luego la máquina de Turing, por no hablar ya de las últimas generaciones de ordenadores, puede «pensar» mucho mejor que el hombre. Sólo que, para empezar, el hombre habita en un *continuum*; él mismo considera su vida como algo continuo, y no como una entrecortada y rapidísima sucesión de instantes. El ordenador *simula* continuidad, pero es incapaz de establecerla. En segundo lugar, pensar no significa seguir reglas establecidas, sino crearlas, programarlas y, llegado el caso, transgredirlas. El propio Turing dejó muy claro esto, en frase memorable: «Si cada hombre tuviera un conjunto definido de reglas de conducta para la regulación de su vida, no sería entonces mejor que una máquina. Sólo que no hay tales reglas, así que los hombres *no pueden* ser máquinas»¹⁹. Lo cual no significa, vistas las cosas del otro lado, que los hombres no se hayan sometido a sí mismos –y no sólo para su daño– a comportamientos maquinales casi tan refinados como los de la «máquina abstracta» o el ordenador. Baste pensar en la formidable diplomacia vaticana, en la organización burocrática de una empresa o en la disciplina y jerarquía de la vida militar. Sólo que ahora esas funciones, esos estereotipos son formalizados, almacenados y procesados de una manera mucho más eficiente, mediante un juego que tiene tres rasgos característicos: el establecimiento de

¹⁹ «Computing Machinery and Intelligence», MIND 59 (1950), pp. 434-460. Aquí: p. 452.

cadenas de signos (por ejemplo, la secuencia 1, 0), un número finito de axiomas, y reglas de transformación (en el caso de Turing: escribir, desplazar o borrar).

¿Cuál es el precio que se paga cuando un operario maneja un ordenador? En apariencia, demasiado alto: «Todo aquello que constituye al individuo como *singularidad* ha de ser subyugado. Lo único que cuenta es el funcionamiento uniforme en el sentido de la planificación productiva»²⁰. Al oír tal cosa se rasgan las vestiduras los defensores, viejos o progresistas, del llamado «humanismo». ¿Qué será del hombre, se preguntan? Sólo que, ¿de qué ser están hablando? ¿De una especie animal fijada por la zoología dieciochesca como *homo sapiens*? ¿De un ser híbrido, trascendente por un lado e hijo de la tierra por otro? ¿Del Espíritu que se creía dominador de la tierra a través de la máquina, su producto y su trasunto? ¿Del trabajador acaso, esa «figura» con la que soñaran a la vez Marx y Jünger, socialismo y marxismo? Y sobre todo, ¿por qué buscar al hombre por el lado de la inteligencia, entendida como observancia de reglas estrictas? ¿No es esto la derivación de una ética –y hasta de una religión, si se quiere– basada en la obediencia de normas, y no en su creación jubilosa y abundosa, como ficciones útiles –pensemos en Nietzsche– o incluso en su transgresión –como en Hegel o en Dostoievsky–? Sea como sea, forzoso es contestar que el elemento simple, ya no de la producción directa, sino del procesamiento de cualquier información que pueda desembocar en un quehacer productivo, no es ni el hombre ni el trabajador, sino una función estereotipada, repetible al infinito de acuerdo a un mismo programa, y sujeta a un determinado tiempo y ritmo. Desde el momento en que el hombre entrega su actividad a tal función es ya indiferente que sea un hombre o un componente mecánico el que ejecute tal función. Y pronto dejará de serlo: es mejor que sea un componente mecánico el ejecutor.

Y bien, yo no veo nada malo en ello, frente a apocalípticos mensajes cortos de vista. El hombre no lo sería sin someterse de grado o por fuerza a una parcelación en sus actividades y

²⁰ A. BAMMÉ, *Maschinen-Menschen Mensch-Maschinen*. DTV. Reinbeck, 1983, p. 116.

prácticas, siguiendo determinadas prescripciones de roles. Todo ello permite la organización comunitaria y la convivencia social (hecha casi en su totalidad de gestos cuyo origen y sentido hemos olvidado), y «descarga» al hombre de multitud de funciones, a la vez que lo libera de la pesada carga simbólica de tener que cumplir la definición –tan moderna– de «animal racional», entendiéndose claro está «racionalidad» como resolución de problemas, no su planteamiento, y menos la necesidad de ese planteamiento o la conveniencia de su transgresión. Un ordenador jamás habría prescrito cortar de un certero golpe el Nudo Gordiano. Y cualquier ordenador de tipo medio ganará al ajedrez al hombre mejor entrenado, simplemente porque éste no tiene tanta paciencia como para seguir indefinidamente un juego basado en movimientos rectilíneos y bien definidos. Sólo que esa falta de paciencia honra al hombre: el único ser capaz de alterar a sabiendas y a propósito pautas conductuales o leyes naturales. El hombre es el extraño animal que hace difícil lo fácil, que rompe su nicho ecológico y se extiende ecuménicamente por la haz de la tierra en condiciones adversas para cualquier otra especie, que pone entre su raza y la naturaleza discordia y lucha, para retornar desde luego simbólicamente a esa «madre-madrastra». Todo eso lo está descubriendo paulatinamente la nueva generación: los habitantes del universo telemático. Oigamos la voz socarrona de Edward Fredkin, experto en ingeniería de la comunicación e inteligencia artificial: «Los seres humanos están bien así (*are okay*). Yo estoy contento de ser uno de ellos. Me gustan en general, aunque sean solamente humanos. No hay nada de qué quejarse, al respecto. Los hombres no son los mejores zapadores del mundo, mientras que las excavadoras lo son. Ni pueden elevar cosas tanto como una grúa o transportar tantas cosas como un camión. Eso no hace que me sienta mal. [...] Al intelectual no le gusta la idea de que la máquina lo haga mejor que él, pero lo mismo le pasa al chico que ve que otros son físicamente superiores a él. Los intelectuales se sienten amenazados, pero sin motivo: nos deberíamos preocupar solamente de aquello que nosotros mismos podamos hacer. La idea misma de que tengamos que ser los mejores en el universo es descabellada. El hecho es, pienso yo, que nosotros

seremos muchísimo más felices cuando hayamos puesto límites a nuestro nicho»²¹. Esa idea me parece importante, aunque un intérprete avisado debiera haberla extraído ya del episodio bíblico de la Torre de Babel.

4.2. Elogio de la continencia

Lo que Fredkin pide de la incipiente *conciencia planetaria* impuesta por la telemática, y especialmente por la generalización del ordenador personal, es que ponga límites *desde dentro*, conscientemente, a su *hybris*, a su soberbia por querer sobrepasar constantemente cuanto se da en el universo, y aun a éste mismo en su integridad. Es interesante observar que aquí no se trata de adecuarse a ningún nicho ya predispuesto (por los dioses, o por la naturaleza), sino de *crearlo*, de firmar por así decir las paces con la naturaleza. También es conveniente que sea desechada de una vez una fastidiosa idea omnibús (que además vale para todo: para la ciencia, la técnica, las reglas cisorias y hasta para ser educado al atravesar las puertas), a saber: que el ordenador personal, la «joya de la corona» de la novísima formación socio-técnica, la primera que puede llamarse con todo derecho, aunque todavía tendencialmente: «comunidad mundial», sea un instrumento neutro y aséptico en las manos del «hombre», dependiendo de la bondad o maldad de las intenciones de éste que se convierta en ángel exterminador o en medio para acabar con las injusticias del mundo. Ni el ordenador (ni nadie, ni nada) es capaz de tamañas maravillas o catástrofes, ni la mano del hombre (sea lo que sea lo que estamos mentando con esa palabra) es tan poderosa y larga como para ello. Parece como si estuviéramos escuchando a Maese Pedro, diciéndole al Trujamán: «Llaneza, muchacho. No te exaltes, que toda afectación es mala».

Ni el ordenador, ni las máquinas, ni las herramientas (por mentar los tres factores de construcción de la comunidad, la sociedad y la nueva comunidad telemática) han sido cosas

²¹ Cit. en P. McCORDUCK, *Machines Who Think*, Freeman, Nueva York, 1979, p. 352.

«creadas» por el hombre. Tampoco han creado al hombre, como sueñan algunos exaltados. Y menos han forjado una naturaleza «mejor», a nuestra medida y escala, como se vanagloria Myron Krueger, el fautor de la llamada «realidad artificial» (como si hubiera existido alguna vez una realidad libre de artificialidad), cuando dice o mejor, exclama proféticamente: «el mundo descrito en el Génesis, creado por misteriosas fuerzas cósmicas, era un lugar efímero y peligroso que moldeó la vida humana a través de un arbitrio incomprensible. Una beneficencia natural, tachonada de desastres naturales, definía la realidad. Durante siglos, la meta del esfuerzo humano consistió en canalizar el terrible poder de la Naturaleza. Nuestro éxito ha sido ahora tan completo, que ha emergido un mundo nuevo. Creado por el ingenio humano, es una realidad artificial»²². ¡Qué exageración, por un lado, y qué poquedad y mezquindad, por otro! Hemos venido insistiendo desde el principio en que es impensable una realidad «virgen», no hollada y transformada por el trabajo y la actividad social de los grupos humanos. En este sentido, toda realidad es «artificial»: está de algún modo «hecha». Pensar una realidad independiente del pensamiento (en cuanto epítome de todo lo que significa ser hombre) es obviamente una *contradictio in adjecto*. Así que, nada de «mundo nuevo», como si hubiéramos expulsado –o estuviéramos a punto de hacerlo– al «mundo viejo» del Génesis. Y sin embargo, bien mirado, Krueger se queda corto. Hoy estamos asistiendo, no al surgimiento de un mundo hecho por nosotros a nuestro gusto²³, sino al Orto del Mundo, como antes insinuamos. Un Mundo unificado por vez primera por la red comunicacional, y por ende *vacía*, y cuyo contenido rebosa de diferencias, culturas, lenguas, convicciones religiosas y políticas: un *Multiverso policéntrico*, una suerte de organismo ganglionar y multifacético, un entrecruzamiento de fuer-

²² *Artificial Reality*, Addison-Wesley, Reading, Mass., 1983, p. xi.

²³ Por cierto, sería en todo caso al gusto de quien paga y manda construir tal mundo; empleamos con suma ligereza –yo mismo lo acabo de hacer– la idea del «nosotros». Me gustaría saber qué piensa el hindú, el tojolabal de Chiapas, el indígena del Chaco, o simplemente un cristiano cultivado, sobre eso de crear un «mundo nuevo».

zas, aquí ligadas, allá desvinculadas, como en las *joint ventures* que han sustituido ventajosamente a los gigantescos *cartels* y *trusts* con los que se despidió, en los entornos de la Segunda Guerra Mundial, la era industrial. Un mestizaje de culturas y de técnicas, gracias al cual nadie se extraña de que el llamado «Subcomandante Marcos» lance los mensajes del EZLN mediante el Fax o por Internet, en lugar de utilizar, digamos, el tamtan.

Y no sólo eso: tal proliferación de diferencias, la tolerancia realmente *democrática* de toda suerte de gustos y convicciones con tal de que se ajusten a normas puramente *formales* de comunicatividad (en este sentido, bien podría decirse que el correlato político-jurídico de la Máquina de Turing, surgido además por las mismas fechas, fue la *Declaración de derechos humanos* de 1948), esa tolerancia que puede llegar a romper el espinazo duro de la sociedad civil, burguesa e industrial, en nombre de una prolongación casi neural –como McLuhan sonaba– del hombre en todos los hombres, esa repristinación en fin de la orgullosa sentencia de Terencio: *Homo sum: humani nihil a me alienum puto* (*Heautontimorumenos*, v. 77), procede de la *autorrestricción*, de la continencia del hombre, o sea del retorno querido y buscado a su lugar en el mundo, reverberando en su hacer –y en su protección ecológica– todos los lugares del Mundo, todas las mañanas del Mundo. El empuñamiento, y sólo él, podrá hacernos de veras libres.

4.3. La humildad del creador

¿Qué puede enseñarnos la utilización del *computer*? Puede enseñarnos la humildad de quien es verdaderamente creador. Pues quien crea desata unas fuerzas que él ya no debe *querer* dominar a su vez (un mensaje genuinamente cristiano que los propios cristianos parecen olvidar). ¿Cuáles son las fuerzas desatadas por el ordenador, y por su generalización y encapsulación como PC? Son las paradójicas y casi olvidadas fuerzas de la debilidad corporal, de la necesidad de respirar, de palpar, de oler, de todo aquello que no entra en la computación porque establece una verdadera comunidad, un *continuum*

entre los grupos humanos y su entorno. Son las fuerzas que llevan a los hombres, con independencia de raza, color o credo, a levantarse contra el sufrimiento y el dolor, sin admitir ya distinguos jurídicos y melindrosos de si tal sufrimiento es merecido, o no lo es. Es la recuperación en fin de un cuerpo otrora parcelado, medido y sopesado por la racionalidad moderna (Foucault *dixit*): la recuperación de un cuerpo «judaico», me atrevería a decir metafóricamente. Esto es: no enfrentado, ni distinto ni subordinado al «alma», sea ello lo que fuere, sino la manifestación, la externalización de un individuo por el cual se expresa el mundo, del cual cada hombre es *paisaje* único e insustituible. Un cuerpo vivo, transido de espiritualidad, si por tal entendemos la compasión, la *pietas* por sabernos mortales. La participación en el dolor, el ansia irrefrenable de paliarlo, de aliviar el sufrimiento, de asistir a la muerte.

4.4. Evocación de lo profundo

Historiadores románticos como Schlegel y Görres decían que las grandes revoluciones y catástrofes llevaban al género humano hacia su perfección final (esto es, hacia su reencontro con Dios y *como* Dios); llamaban a ese constante enderezamiento y mejora por aprendizaje de errores: *revelatio sub contrario*. Que el Bien Sumo sólo se manifiesta como lo que falta, a través de la experiencia de su contrario, del mal. Si esto es así, quizá podamos aventurar para la época de cuyos albores estamos ya bañados una revelación bajo el signo contrario. La telemática, con su simbólica abolición de toda frontera, con su achicamiento infinitesimal del espacio y del tiempo, con sus canales de comunicación por los que viajan informaciones variopintas (de fórmulas matemáticas a conjuros satánicos), con su desembocadura en fin en una comunidad mundial sólo unida *ad limitem* por la aceptación de las nuevas vías informáticas, todo ello acarrea necesariamente la aparición pujante de su contrario, a saber: de esa vieja naturaleza anterior incluso a la agricultura y la ganadería, de ese estadio salvaje (y quizá solamente soñado) que ahora rebrota en el interior mismo de las ciudades, ocasionando indiscriminadamente

inéditas y poderosas formas de organización y ayuda humanitaria, y a la vez –e incluso en las mismas personas– actitudes increíblemente insolidarias y aun sádicas. La hora de la comunidad transnacional está sonando. Con ella emerge también la persona-*puzzle*, formada y atravesada, como por fallas tectónicas, por los diferentes estratos socio-técnicos por los que distintos grupos humanos, en el tiempo y el espacio, han ido formando esta *despedazada ecumene* que refulge entre las palabras que los impulsos eléctricos van configurando sobre la lívida luz azul del ordenador: el novísimo *axis mundi*, contradictoriamente diseminado por la faz de la tierra²⁴. Y ahora ya, incluso portátil, desplazándose por ella, autopistas virtuales sobre autopistas reales. Elogio del viaje.

Triunfo de la paradoja: el pro-ductor de Mundo, al servicio de cada *quisque*, con tal de que éste sea ciudadano. Y algo mañoso.

²⁴ Véase al respecto el Capítulo III, *ad finem*.

II

AUTONOMÍA Y RESPONSABILIDAD EN LAS PRÁCTICAS TECNOCIENTÍFICAS

I. HACIA UNA (ACEPTABLE) CIVILIZACIÓN DE LA BARBARIE

Lo sugerido al final del primer capítulo puede haberle resultado a algún lector medianamente plausible y hasta halagüeño: ¡Producir Mundo, nada menos! ¡Y siempre viajando, con su pizca de salvajismo (controlado, claro)! Pero quizás a algún *quisque* quisquilloso se le ocurra preguntar a qué viene tanto viaje, cuando no sabemos dónde vamos, y tampoco siquiera quiénes somos «nosotros»: el sujeto colectivo de ese viaje. Bueno –cabrá responderle–, al menos sabemos cuál es nuestro vehículo. Y estamos orgullosos –con razón– de su consistencia, fiabilidad, precisión y capacidad de predicción. Ese vehículo multiforme es llamado: «las ciencias». Al respecto, es posible que algún amante del género chico madrileño recuerde todavía (y hasta canturree por lo bajo) las palabras que el pícaro boticario Don Hilarión dirige a Don Sebastián en la zarzuela *La verbena de la Paloma*: «Hoy las ciencias adelantan que es una barbaridad».

Sólo que algunos *murmurantes* comienzan a propalar que hoy, nuestro «hoy», ha roto y puesto en entredicho tan donosa sentencia en tres fragmentos: 1.º) en sentido estricto, ya no hay ciencias, sino *prácticas tecnocientíficas*; 2.º) todo el mundo parece estar de acuerdo en que eso –las prácticas– representa un avance, sólo que no se sabe muy bien para quién o

para qué, o sea: quién o qué se beneficia de ello; 3.º) esas mismas personas (o sea: tendencialmente, todo el mundo) parecen estar igualmente de acuerdo en que eso que «avanza» es una barbaridad, pero ya no –o no sólo– en el sentido encomiástico (aunque con su poco de miedo, a la verdad) de nuestro entrañable «viejo verde», no desde luego en el sentido con que los argentinos dicen que algo es «bárbaro» para referirse a algo conveniente, sino según el uso normal del término «barbaridad»: una acción o un estado de cosas que nos retrotrae a la barbarie. Como se ve, un nido de contradicciones: semánticas y pragmáticas, que podríamos resumir corrigiendo un título bien conocido de don Domingo Faustino Sarmiento. Hoy, al parecer, no habría que hablar de *Civilización y barbarie*²⁵, sino de la *Civilización de la barbarie*.

En este capítulo me propongo sostener la plausibilidad de ese título para nuestra época finisecular, defendiendo a la vez que tal dictamen no me parece mal, luchando al efecto contra integrados, nostálgicos y apocalípticos (los dos últimos conceptos tienen usualmente la misma extensión, dividida en las subespecies de resignados y de agresivos). Pero para mantener ese dictamen y salir medianamente airoso de esta lucha dialéctica tendré que revisar cuidadosamente todos los términos del título «oficial», serio y académico. Comenzaré por el final, para justificar el haber enmendado la plana al ilustre Don Ricardo de la Vega y cambiado las ciencias modernas por las «prácticas tecnocientíficas» de la postmodernidad.

2. EL BONITO CUENTO DE LA ILUSTRACIÓN

Érase una vez (y empiezo así para insinuar que en lo que sigue hay mucho de mito, o de «constructo racionalizador», tanto da), érase una vez, digo, que un puñado de hombres

²⁵ La obra principal de Sarmiento, de largo título: *Civilización y barbarie. Vida de Juan Facundo Quiroga. Aspecto físico, costumbres y hábitos de la República Argentina* (1845), es citada coloquialmente hoy como *Facundo*. Véase al respecto: Teodosio FERNÁNDEZ, *Literatura hispanoamericana: sociedad y cultura*, Akal, Madrid, 1998, pp. 11 s.

(mayormente franceses, amigos de la conversación culta, de la buena mesa y del poder de una aristocracia decadente) decidieron que ya estaba bien de «oscurantismo», esto es, de la hegemonía social de clérigos y universitarios (conceptos que por entonces solían denotar a las mismas personas): gente poco tratable, siniestra y vestida de negro, empeñada en mantener pérfidamente a las clases bajas en la ignorancia y la servidumbre, atiborrándolas de fe en un futuro trasmundo glorioso y *post mortem*, para que soportaran sin chistar este «valle de lágrimas» *ante mortem*, o sea: para que acataran el orden establecido. Contra esos tales, los «libertadores» se empeñaron en emancipar al pueblo, por el cual –dicho sea de paso– no parecían sentir demasiado aprecio, pues si al poder oscurantista y opresor lo llamaban *l'infâme*, al gris conjunto de los pobres hombres oscurecidos y oprimidos lo denominaban *la canaille*, que no se sabe qué es peor. Y como no se fiaban ni de los de arriba ni de los de abajo, decidieron con buena vista acogerse a un «tercer estamento» por entonces –a finales del siglo xvii– emergente, especialmente en Inglaterra, a la que nuestros *philosophes et savants* –así gustaban de llamarse a sí mismos– miraban con envidia. Ciertamente, pensaban los más honestos de entre ellos, si la incipiente clase aceptaba sus doctrinas –no sin el apoyo de aristócratas «concienciados»– la plebe acabaría beneficiándose del ascenso de esa nueva capa de fabricantes y comerciantes, la cual obraría como un prisma que refractaría la luz emanada de ellos, los sabios, bañando de esta guisa con un arco iris multicolor a la sufriente «canalla», que gracias a tan benéfico tinte se tornaría venturosamente nada menos que en *le Peuple*, en un «nosotros» en el que sabios, burguesía y plebe se uniría en un abrazo libre, igualitario y fraternal. Y así queda en efecto reflejado, pasando los mares, en el comienzo del Acta de Independencia de Virginia, de 1776: *We, the People...* ¿No es emocionante, y edificante? Hasta tal punto lo es, que su recitación sigue siendo de obligado cumplimiento en las escuelas norteamericanas.

Ahora bien, para la realización de tan «bárbaro» sueño revolucionario, nuestros sabios (todavía no se llamaban «científicos») necesitaban «fabricar» al menos tres «constructos» que sirvieran, los unos, de factores objetivos; otro, de factor sub-

jetivo, colocando en el ápice finalmente un punto supremo, absoluto. Vamos con los puntos objetivos.

2.1. Fabricación de la objetividad, en dos tiempos

Frente a la idea de un tiempo «pagano», cíclico y natural, regido por las estaciones y por el paso de los días, mal que bien avenido con otro tiempo extraño, con el «cristiano» –un tiempo de expectativa y adviento, que renegaba de sí mismo esperando la inminente Segunda Venida–, había que establecer un doble tiempo no menos pasmoso: a la base, un tiempo lineal, mecánico, regido por el reloj y que negaba toda diferencia que no fuera la meramente cuantitativa: un tiempo «diminuto», de minutos, que despedazaban analítica, monóticamente a las viejas «horas»; y además, en un gesto característico de usurpación terminológica, decidieron que ese tiempo exacto y continuo (pues en nada se diferencia un «punto-ahora» de otro) era el tiempo verdadero de la Naturaleza, el tiempo *natural*, y no el otro, el cíclico y estacional. Es natural: ahora la Naturaleza era vista según el modelo de la fábrica y no de la cultura agropecuaria; vista, en suma, como un gigantesco mecanismo de relojería cuyo perfecto transcurrir liberaría a los hombres del duro trabajo «de sol a sol», con sus variaciones... para hacerlos trabajar de acuerdo con jornadas prefijadas e invariables, basadas en la productividad y el beneficio: en la acumulación del capital. Y sobre esta base tan «natural» como aburrida se levantó el tiempo social: un tiempo unitario, progresivo y ascendente, regido por una flecha que se llamaba *emancipación*. Emancipación, ¿de qué? Obviamente, de la sujeción a la Naturaleza. La vieja naturaleza había sido ya vencida formal y simbólicamente con la invención del tiempo lineal, cronológico. Pero ahora había que vencerla materialmente, tanto hacia «fuera» –por el control y dominio técnico de los recursos– como hacia «dentro» –por la liberación de la mente humana de supersticiones que la mantenían aherrojada en un supuesto orden «natural» de la sociedad–.

Esa doble victoria se engarzó en un estupendo *metarrelato* que justificaba todos los sufrimientos del pasado como pel-

daños para el acceso a un mundo formado de individuos libres, autoconscientes y forjadores de su propio destino, y a la vez legitimaba la violencia revolucionaria del presente –exigiendo, como después se diría, que los «parias de la tierra» se agruparan «en la lucha final»– para que al fin alboreara el Futuro de paz y armonía universales. Ese metarrelato fue llamado, como es notorio, Historia Universal. Y la época en que se avistaba ese tiempo nuevo (una transformación –algunos dirían: «profanación»– del desasosegado tiempo cristiano, siempre pendiente de la irrupción del *kairós*) fue llamada «Edad Moderna», de acuerdo a otra usurpación terminológica: allá por el siglo VI d.C., tras la caída del Imperio Romano, el obispo Casiodoro utilizó por primera vez el adjetivo *modernus*, echando de este modo «hacia atrás» el pasado pagano, el pasado de los *antiqui*. Se trataba de un neologismo formado a partir del adverbio latino *modo*, que alude a un corte abrupto. Ovidio lo utiliza en sus *Metamorfosis* para referirse a la suerte de la infeliz Hécuba, la esposa de Príamo, rey de Troya, tras la conquista de la ciudad. La frase se ha hecho famosa porque Kant la cita en la *Crítica de la razón pura* con el fin de parangonar el triste destino de la reina con el de la metafísica, también ella considerada *regina scientiarum* «hasta ahora, pero ya no». Así canta el «dúo» Ovidio-Kant: *Modo maxima rerum, tot generis natisque potens, nunc trahor exul, inops*. O en castellano: «Hasta ese momento la más grande [mujer], poderosa en virtud de tantos hijos y vástagos, ahora es arrastrada fuera, al exilio, sin recursos». La verdad es que el adjetivo le iba muy bien a la nueva época, o mejor: a la época que «hizo época», que dividió a la Historia en épocas –la Antigüedad, la Edad Media, y ella misma: la Edad Moderna–, poniéndose por demás a la cabeza, que para eso había inventado ella la Historia. Y le iba muy bien porque, a diferencia del tiempo lineal sobre el que se erguía, la era moderna entendía que cada instante era distinto y superior al anterior, al que englobaba y daba sentido retrospectivo. En vez de ser una tediosa suma indefinida de «puntos-ahora», la época entendía que cada instante se impulsaba a sí mismo como absolutamente *nuevo*, dejando atrás al otro punto evanescente, condenado por ello mismo a representar lo «viejo». Que no en

vano «pasado» significa en castellano a la vez el tiempo sido y algo descompuesto, viejo y sin recursos, como nos recuerda también don Hilarión, melancólico a la vista de la lozanía de Casta y Susana. ¡Quién fuera joven!, suspira, «y lo pasao, pasao». Pero al punto reflexiona lúcidamente y concluye: «claro que pá pasao, yo». Y ese es nuestro primer factor objetivo: la *Modernidad* como la época signada por el ansia constante de novedades, por la perfectibilidad ilimitada de la obra humana, levantándose siempre hacia arriba, despegándose oblicuamente de la línea horizontal de una naturaleza desiderativamente muerta, y por tanto absolutamente a nuestra disposición.

2.2. Cuando el Estado se disfraza de segunda naturaleza

El segundo factor se deriva lógicamente del primero: si la Historia es un proceso con sentido que va de lo menos, desde la bárbara noche de los tiempos (nada que ver con el acto divino de la Creación, siendo cada uno de sus pasos considerado por Yavé como «bueno»), hacia lo más: de la esclavitud a la libertad, de la ignorancia al conocimiento, de la horda salvaje a la civilización, entonces era necesario «fabricar» a nivel social y colectivo una idea análoga a la que tan buen resultado iba dando en el campo de la dominación técnica de la naturaleza. Y así se forjó el concepto de una «segunda naturaleza» (Hegel *dixit*), de un ámbito también horizontal, pero esta vez ramificado: formando un plano de ideal igualdad en el que se conjugaban y entrecruzaban las líneas de las estirpes hasta formar una superficie estable, que vivía del aprovechamiento y transformación de la primera naturaleza. También aquí se produjo una usurpación muy bien traída: ese campo (que unía en sí al camposanto y al circuito profano de la ciudad laboriosa) fue llamado «Nación»: el lugar en el que nacen hombres, no cosas (como en la naturaleza «de abajo», del suelo). Y al igual que el tiempo lineal constituyó la base de la Historia, la superficie nacional sirvió de material de elaboración de una realidad más alta, tridimensional por así decir, y ascendente: la realidad que se nutría de los

recursos de la sociedad nacional y recompensaba ese esfuerzo poniendo orden, distribuyendo justamente (recuérdese: estamos hablando de «mitos») los recursos. Ese «cuerpo» social, visto como un gigantesco individuo de individuos: un *metaindividuo* correlativo al *metarrelato* de la Historia, fue llamado «Estado»: lo sólido y permanente pero que, al igual (que la figura corpórea, bien delimitada, vive de la articulación y *administración* de los planos de que se compone. Así que este conjunto *semoviente*, soberano y *autónomo*, esto es: que se da a sí mismo su propia ley mediante la *Constitución*, adoptó el nombre compuesto de «Estado-Nación»: el lugar de realización y concreción de la Historia. Y de la misma manera que cada nuevo instante histórico ha de englobar al anterior y condenarlo al pasado, así cada Estado moderno (aquí el adjetivo es tan redundante como cuando se habla de «Historia moderna») debía esforzarse revolucionariamente por derribar al Antiguo Régimen, a la monarquía absolutista, del mismo modo que el Sacro Imperio Romano Germánico se había construido sobre las ruinas del Imperio Romano. El lado «nacional», por su parte, convertido en «sociedad civil», se afanaba también en esquilmar a las «sociedades naturales» (o sea sin Estado nacional), consideradas como *colonias* o, por hipócrita analogía con las edades del hombre, como un estadio infantil al que había que educar y proteger hasta y para que se hiciera mayor. De ahí el nombre de *protectorado*.

El problema estaba, lamentablemente, en que ese estadio adulto: el Estado-Nación, correspondía a una pluralidad de pueblos, cada uno de los cuales se arrogaba el rango de ápice de la Historia y, por ende, el derecho inalienable a quedarse con los esparcidos restos del Imperio o de los estados dinásticos europeos, con las naciones «atrasadas» —como España, sin ir más lejos, y sus virreinos ultramarinos— y naturalmente con el resto del mundo no civilizado. De modo que, si se quería evitar una guerra interestatal —que contradiría el sueño de la «lucha final» revolucionaria—, no había más remedio que inventar un tercer objetivo, superior a los Estados y garante del justo comercio entre ellos.

2.3. La objetividad en persona: Su Majestad la Ciencia

Y en eso llegó la Ciencia, con mayúsculas. No faltaron al inicio otros pretendientes a ese nivel supremamente objetivo. Primero se pensó –y algunos sueñan con ello todavía– en un Estado mundial, regido por el Derecho Internacional. Pero los más lúcidos vieron enseguida que ese sueño era una pesadilla, y que mejor era dejarlo. Si todos los Estados eran idealmente iguales *ad intra* (ya fueran Repúblicas o Monarquías Constitucionales), ¿dónde estaba el *pretor* –según la afortunada metáfora de Hegel– que convenciera a esos Individuos colectivos para que se sometieran exteriormente a otro, que ya no sería tanto un Individuo superior y megalómano (como Napoleón), sino un *Megaindividuo* que engulliría a todos los Estados? Ese sueño no acabaría con las guerras, sino que las fomentaría (como se ha visto tristemente todavía en la primera mitad de nuestro siglo). Tampoco valía como sustituto el Arte (aunque las vanguardias del socialismo utópico soñaran con ello) porque, a pesar de ser supranacional, su carácter «material» de un lado (por más que se transfigurara espiritualmente) y su valor de símbolo tradicional por otro lado lo acercaban demasiado a la naturaleza (primera, física, o segunda, social) como para servir de instancia pacificadora y aglutinante por encima de los Estados. Baste pensar en que la más alta de las artes –según la concepción moderna– era la *poesía*, escrita en un lenguaje nacional en definitiva intraducible a otros. Menos aún podía servir de alternativa la Religión, por más que Novalis soñara con una futura religión universal (pero cristiana, claro) y todavía Toynbee acariciara la idea de una religión sincrética: una abstracción a base de retales. Por un momento pudo pensarse con Hegel que la Filosofía se llevaría la égida (también los *philosophes* franceses, y Kant, lo habían deseado, aunque ellos se «conformaban» con hacer de Supremo Consejero Áulico, en vez de alentar un movimiento colectivo que se adueñara de las Universidades). En vano. Muerto el latín, el lenguaje filosófico era también nacional y sus elucubraciones demasiado abstractas y hasta incomprensibles como para hacer de juez de los Estados y de árbitro de sus querellas. La filosofía podría servir a lo más como vehículo de exportación

ideológica (también colonial), y a lo menos como *ghetto* de inconformistas rebeldes, como los jóvenes hegelianos o Nietzsche. ¿A dónde acudir, entonces, sino a la Ciencia, que reunía armónicamente todos los requisitos? En efecto, el «territorio» cubierto por la ciencia era nada menos que el universo, tras la gran síntesis newtoniana de la mecánica celeste y la terrestre. Sus celebrantes eran individuos distinguidos y desinteresados, preocupados únicamente por la investigación pura, o sea: por el descubrimiento progresivo de la Verdad, y se comunicaban entre sí mediante un lenguaje unívoco y verdaderamente internacional, a saber: la lógica de enunciados (a la base) y la matemática como factor puntero, un lenguaje verdaderamente *democrático*, pues que cualquier hombre podría usarlo con tal de que se sometiera a sus reglas racionales. Además, la ciencia valía tanto para predecir acontecimientos futuros como para ordenar el pasado, sus experimentos eran controlables y repetibles en cualquier punto de la tierra, sus teorías se iban amalgamando entre sí hasta formar una retícula ya no superficial, sino *esférica* (¡por fin, algo geométricamente superior al cuerpo sólido de los estados!), y además, ella sí que era absolutamente *autónoma* e independiente, sin dejarse halagar ni intimidar por fuerzas o leyes ajenas, ya que su método era único y *autogenerativo*.

Si la Historia articulaba épocas y los Estados administraban naciones, la Ciencia se apoderaba –idealmente, claro– de los Estados y por ende de la Historia para cumplir sus fines, esto es: la armonía de una sociedad perfecta, universal, compuesta de científicos dedicados a sus labores puras, y a la vez la promesa de una explotación racional ilimitada de los recursos naturales, gracias a las técnicas maquinistas que ella, la Ciencia, había proyectado en los silenciosos laboratorios, reproduciendo y perfeccionando además el sistema global –abriendo el futuro– gracias a la enseñanza pública, gratuita, obligatoria y a cargo del Estado, el fiel servidor de la Ciencia. Así, en las escuelas transmitía sus rudimentos a los niños, su métodos y su base teórica a los jóvenes en la Universidad, y su aplicación práctica en las Escuelas Politécnicas, con el abnegado fin de que todo el mundo, de mayor, se hiciera o científico o ingeniero, con lo cual se acabaría de una vez por todas con las

guerras (también con las de la naturaleza interior: para eso estaban la Sociología y la Psicología). Hasta el rival más cercano de la Ciencia: la Economía Política —que con la primacía del Capital dejaba entrever quién «mandaba» de verdad en los Estados—, pareció rendirse por un tiempo a una Superciencia —el socialismo *científico* marxista— que tras la Gran Revolución habría de utilizar como subalternos suyos tanto al Estado como a la Historia (a la vez que pretendía sustituir con ventaja a sus dos rivales, arrebatando el aliento utópico y quiliástico a la Religión y criticando a la Economía). Además, como buena sucesora aventajada de los *philosophes* ilustrados, también esa Superciencia se proponía utilizar como frente bélico y «material» de transformación social a la nueva *canaille*: el Proletariado, convertido admirablemente en la Clase Universal. La transfiguración de éste permitiría arribar así a las doradas playas de la sociedad sin clases, compuesta de individuos libres, autónomos, responsables y, desde luego, muy *científicos*. Abajo quedaría el reino de la Necesidad —la Naturaleza, técnicamente domesticada («Enseñar la explotación de la tierra, no la de los hombres», reza el lema de una universidad mexicana); arriba, el reino de la Libertad. ¿Qué más se puede pedir?

Y bien, ya hemos descubierto las tres matrices objetivas de la Modernidad: la Historia, el Estado y la Ciencia. Ahora falta saber quién se beneficiaría de tan estupendo Programa. Para verlo, pasemos al factor subjetivo.

2.4. El sujeto protagonista del cuento: la Humanidad

Cabría sospechar que el feliz agraciado sería, bien el proletariado, bien ese conjunto de hombres libres al que antes aludimos. Pero adviértase que el primero, la Clase Universal, es todavía el factor de *transformación*: un mero intermediario que deberá desaparecer en el Comunismo, a través del socialismo, cuyo estadio sería de poca duración (tan efímero, según la promesa, como debía serlo el tiempo de advenimiento de los cristianos). Y el segundo está al final de la Historia, así que todavía no ha llegado (como decía el buen Kant: vivimos en un tiempo de Ilustración, pero no aún en un tiempo *ilus-*

trado). Pero había además algo decisivo: de la misma manera que los Estados-Nación se resistían a desaparecer en la futura Sociedad sin clases, también los científicos se negaban a servir a esa Superciencia (porque ellos sabían muy bien que la base de que sus investigaciones se nutrían y por la cual medraban estaba en otro sitio). No era para menos. Incluso la Rusia Soviética —tras un ridículo intervalo de distinción entre ciencia «socialista» y ciencia «burguesa»— tuvo que reconocer que su programa sólo podía sobrevivir, y aun expandirse, si era reconocido el carácter universal de la Ciencia, indiferente en sus métodos y resultados a separaciones políticas. Un teorema se demostraba de igual modo en los países socialistas o en el mundo capitalista. Pero no ocurría exactamente lo mismo con las ciencias aplicadas, con las técnicas, salvo en algunos sectores que exigían —muy significativamente— una férrea planificación, como la industria aeroespacial, química y de armamento. En todo caso, para uno y otro bando estaba claro que el sujeto de la Historia, del Estado y de la Ciencia habría de tener el mismo carácter universal que esos tres Objetos que se *predicaban* de él. Tendría que estar en efecto por encima de toda diferencia de época, de nacionalidad, de clase o de conocimientos técnicos especializados. La solución era bien fácil. Al igual que en la lógica clásica o en la gramática todo significado se refiere al sujeto, también la realidad (una «realidad», no lo olvidemos, «representada», filtrada a través de los tres factores objetivos) se remitía en su integridad al Sujeto, encarnado respectivamente en la Humanidad (como sujeto ideal de la Historia), en el Ciudadano libre y responsable (sujeto de los Estados) y en el Científico, la encarnación perfecta y superior del Hombre y el Ciudadano.

Después de tan prodigiosa mutación, por la que grupos familiares, corporaciones, gremios e industrias, políticos, religiosos y militares se veían identificados en y como la Humanidad, tendencialmente cosmopolita gracias a los esfuerzos científicos, sólo faltaba una cosa, a saber: que los individuos de carne y hueso *se creyeran* todo eso, y que estuvieran dispuestos a sacrificarse por ese altísimo Ideal Subjetivo-Objetivo. Además del Predicado (los tres factores objetivos) y del Sujeto faltaba la unión *absoluta* de esos extremos: faltaba la *cópula*.

2.5. La Razón como ayuntamiento del Objeto y del Sujeto

Pero, ¿dónde podría hallarse ese vertical punto supremo? Dos propuestas surgieron, simultáneamente: la Materia y el Espíritu. Pero ambas fallaron, porque cada una recordaba demasiado uno de los lados (el Objeto o el Sujeto, respectivamente) como para no sospechar que se trataba de una *abstracción reduccionista*. Desde luego, al científico le parecía mejor elección la Materia, ya que esa «pasta universal», esa masa maleable le venía mejor para cimentar sus investigaciones. Pero no faltaron al punto voces críticas que apuntaron a un dilema obvio: o el Científico estaba también él hecho de materia (y entonces resultaba inexplicable esa interiorización subjetiva, salvo por un reflejo, mágico o azaroso: tanto da), o bien la Materia (que olía demasiado a naturaleza, de la que era exangüe abstracción) estaba al servicio de la Ciencia, con lo que ésta –y no la materia– sería el Absoluto. Pero el científico sabía demasiado de su propia indigencia, de su necesidad de ayudas financieras para construir aparatos y hacer experimentos como para convertir a la Ciencia en el Absoluto. Además, la Ciencia era el *objeto* de su quehacer: algo externo a él, en cuanto hombre. Algo de lo que él se beneficiaba. Así que la materia acabó por ser arrumbada del pedestal. Pero el Espíritu corrió aún peor suerte, a pesar de los esfuerzos de Hegel: olía demasiado a «traducción» laica de la Tercera Persona de la Trinidad Cristiana como para aglutinar a la entera Humanidad; y encima, su función consistía en la promesa de que los hombres escaparían alguna vez, todos juntos y para siempre, de la naturaleza; para colmo, en su manifestación particular e interna, a saber: como alma, el Espíritu exigía ya ese repudio. Y es que no se trataba de anular uno de los extremos en beneficio del otro (la Materia –como epítome abstracto y exterior de la Naturaleza–, o el Espíritu –como condensación concreta e interior del Hombre–), sino de reunirlos armónicamente (aunque no en el mismo plano: el Objeto –transfiguración de las cosas naturales– es para el Sujeto –transfiguración de los hombres particulares–; no al revés). Había que encontrar pues una Unidad suprema que hiciera justicia a ambos. Esa Unidad había de ser a la vez el sustrato

de lo objetivo (Naturaleza, Historia, Estado, Ciencia) y del Sujeto-Hombre, haciendo así de denominador común que permitiera tanto la fundamentación teórica (un producto subjetivo) como la aplicación práctica de la técnica sobre la naturaleza externa y sobre la «segunda naturaleza»: la sociedad. También aquí el término fue de feliz y larga invención. Puesto que ese punto supremo había de servir de *cópula*, de fundamento de la relación entre Sujeto y Objeto, lo mejor era utilizar el término latino para «relación», a saber: *ratio*. Y así se entronizó (y hasta se sacralizó, en la Revolución Francesa) a la Razón como punto supremo de la pirámide moderna. Naturalmente: lo que se entendía por «razón» no era sino la abstracción universal del Programa: la Ciencia, al servicio del Hombre, para dominar a la Naturaleza, externa y social.

¿A qué se debe este augusto carácter de la razón? ¿Por qué seguimos creyendo en ella, hasta el punto de que tildar a alguien de «irracional» es reducirlo desiderativamente al nivel de bestia, o sea: de algo «natural»? Antes señalamos, un tanto cínicamente, por la «razón» de que los individuos, tan distintos entre sí, estuvieran dispuestos al *consenso* (la mejor cara de la Razón) y al *sacrificio* (su peor cara): dispuestos por un lado a mancomunarse para vivir en paz; dispuestos por otro a matar y a morir en nombre de la Historia, del Estado, de la Ciencia y de la Humanidad. ¿Cómo pudo lograrse tamaña hazaña? Pues porque sólo la razón tiene la admirable característica de ser a la vez subjetiva y objetiva y de estar por encima de los dos extremos. Es subjetiva, en cuanto «Yo»: cada uno de nosotros se siente y se sabe «yo» solamente cuando reflexiona, cuando se separa de su idiosincrasia natural y admite que también el «otro» es un *alter ego*. Es la razón la que hace que cada uno se sienta en el fondo igual al otro, mientras que la naturaleza nos separa (cada uno es de un lugar, de un tiempo, de un padre y de una madre). Por la razón, el «yo» está siempre remitido a un «tú»: de manera que la razón está verdadera y literalmente en «nosotros», o sea: en el *Nosotros*. Gracias a la Razón, cada hombre se siente *responsable* de todos los demás «yoes». Pero a su vez, la Razón «existe» y se vuelve hacia sí misma, reflexiona, sólo en el Sujeto. Sólo en él es la Razón razón; sólo allí *da razón de sí*. De manera

que el sujeto particular, al someterse a las leyes de la razón, se está sometiendo en el fondo a sí mismo. Decir «razón» es decir, pues, *autonomía*. Ya tenemos aquí los dos términos oficiales del título «académico» de este ensayo: «autonomía» y «responsabilidad». Por el lado de la autonomía, la Razón es siempre y sólo Idéntica a sí misma (sólo hay una razón, y a ella nos sometemos todos). Por el lado de la responsabilidad, la Razón está siempre volcada a los «otros», puesto que ella misma, por sí sola, no «existe»: ¿cómo va a existir una relación con independencia de sus *relata*?

2.6. De cómo la Ética ayudó a entronizarse a su Señora, y a la procura de dignidad para todos los hombres

Ahora bien, esta Razón exigía encarnarse científicamente en lo «natural», a través de los tres factores: la Historia, el Estado y la Ciencia. Ella debía tener, pues, un estatuto superior, *absoluto*, al de la Ciencia misma (al fin, un factor objetivo, aunque fuera el más alto). Para ello, la Modernidad echó mano de nuevo –reformulándolos a su imagen y semejanza– de dos términos ya utilizados en la Antigüedad: la *ética* (del griego: *éthos*, «morada» y «manera de ser») y la *moral* (del latín *mos*: «costumbre»). Aunque ambos se usen como sinónimos, el hombre culto moderno distingue muy «científicamente» entre «moral», en cuanto conjunto de normas y costumbres propias de un grupo social, y «ética», en cuanto reflexión crítica y universal sobre esas normas. Y es evidente quién tendrá la hegemonía, en una época regida por las ideas de Ciencia, Historia Universal y Humanidad. La moral está demasiado pegada a lo particular, a lo «nacional» (por no hablar del tufillo religioso, como a «moralina», que desprende). En cambio la ética *universaliza* toda norma y la hace vigente para todo hombre, tiempo y lugar (aquí, en este punto supremo de la *razón práctica*, el acto «científico» de reflexión y el «objeto» sobre el que ella versa son idealmente una y la misma cosa). Gracias a ella, la autonomía es propia de cada hombre (más aún: es aquello que hace del Científico un Hombre), pero sólo en cuanto representante de la Humanidad (el factor subjetivo,

recuérdese, de la Modernidad). Gracias a ella, también, la responsabilidad se extiende a la procura de dignidad a todos los hombres, sin distinción. Ella es la que exige tratar a cada individuo como *fin en sí mismo*, y no como un medio para la realización de mis intereses particulares.

3. Y AHORA, LA POSTMODERNIDAD

De nuevo, toda esta narración –este «metarrelato», si se quiere– puede parecer plausible, y hasta puede que por dicha no demasiado aburrido. Sólo que el título prometido rezaba: «Autonomía y responsabilidad en las prácticas tecnocientíficas», y no: «Autonomía y responsabilidad en la modernidad científica», que es lo examinado hasta ahora. Queda por explicar, nada menos, la «razón» de esos molestos e impertinentes prefijos, que impiden al conferenciante y también al paciente lector pasar al siguiente capítulo. Pero por fortuna para autor y lector, la cosa puede despacharse ahora con mayor brevedad: al fin, se trata de «prefijos», lo cual significa que las raíces continúan actuando en el fondo, por más que estén conformadas de otra manera. Se trata a mi ver de una modificación de la Modernidad: profunda, sí, pero *interna*; de otra «era», si se quiere –la telemática–, pero no de otro «tiempo» (y menos, del *fin* del tiempo).

Ya sé que unos cuantos «integrados» en la postmodernidad se obstinan en quedarse sólo con el prefijo *post*– y en tirar por la borda la raíz del término (cosa incorrecta hasta gramaticalmente). Y hasta algunos ya olvidados, como los *nouveaux philosophes* (denominación moderna donde la haya), propalaban tras el fracaso de Mayo de 1968 que había sido la Modernidad (y los filósofos, los *maîtres à penser* que astutamente confeccionaron el Programa en la sombra) la *causante* de las dos Guerras Mundiales, del fascismo, el estalinismo y un montón de cosas más. Olvidaban al parecer que la relación de *causalidad*, en Ciencia y en Ética, es el florón de la Razón Moderna.

Pero las razones de esos desastres son mucho más complejas; en todo caso, yo creo que los totalitarismos constituyeron una reacción rabiosamente *antimoderna*, a saber: por un lado,

el deseo de poner por encima de la Razón a la Raza, nacida del suelo y la sangre (*Blut und Boden*) y a la particularidad de una Nación «primigenia», de un Pueblo Elegido anterior al parecer a la Historia, al Estado y a la Ciencia, y llamado a dominar y doblar esos tres factores de modernidad; por otro, la ilusión atroz de encarnar lo universal en lo particular (un Pueblo: el ruso; un comienzo definitivo de «otra» Historia: Octubre de 1917; una Clase: el proletariado, y un Gran Hombre: Lenin o Stalin), para luego irradiar la Buena Nueva desde ese centro privilegiado. Otra cosa es la terminología «moderna» con la que intentaron revestir esas posiciones, o su utilización de la ciencia y la técnica como medios eficaces de dominación. También Franco hablaba de la «democracia orgánica» y los golpistas argentinos y chilenos del «bien común», mientras utilizaban sofisticados artilugios mecánicos y eléctricos –y hasta la aviación– para la tortura.

Pero entonces, ¿de dónde procede el desencanto de la Modernidad y, con ella, de todas las Ideas que propulsaban ese magnífico Programa? ¿Acaso de que su proyecto no se ha cumplido todavía, y es ahora cuando toca realizarlo de veras, como piensan Habermas y Apel, haciendo de la Razón una *pragmática trascendental discursiva*, reuniendo al menos formalmente a la Humanidad en torno a un *consenso protodia-lógico*, descentralizando al Estado en favor de organismos supraestatales, y dejando que al lado de la Ciencia (la denostada «racionalidad instrumental») florezca la *acción comunicativa* propia del mundo de la vida? Yo no creo que este nuevo proyecto, que este «remiendo» suene mejor que el programa anterior. Creo que la decidida «deriva» de la Modernidad hacia la Postmodernidad se debe justamente a que, entre todos, hemos ido dejando de creer en la Idea básica, hasta ahora oculta a fuerza de estar a la vista, de ser evidente: la Idea misma de *Programa*, es decir, de ordenar la vida desde una perspectiva abstracta, aérea y *a priori*. Literalmente, una perspectiva *avant la lettre*, antes de la letra. En griego, justamente: *pró-gramma*. Porque lo malo de todo «programa» es que obliga a lo que viene después a atenerse *velis nolis* a lo programado, sin dejar a la música –por caso– que introduzca de vez en cuando un *ad libitum*, y hasta se disemine en una *jam session*. Entiéndaseme: con el símil musical no quiero decir

que el paso de la Modernidad a su propia «posteridad» (más largo y tortuoso de lo que parece) se haya debido al azar (eso sería tanto como no decir nada), sino a que el Programa moderno, en vez de limitarse a dar título a la música que ya por entonces se estaba interpretando, superpuso a esa música en exceso disonante, para ponerla en sordina una partitura –nunca interpretada– más armoniosa y entretenida (como suele ser la música «de programa»). El programa era un mito. Hermoso, como suelen ser los mitos. Pero falaz. Permítaseme otro recuerdo «zarzuelero». En *Música clásica*, del Maestro Chapí, la hija de un chantre de iglesia se pone a cantar flamenco en cuanto que su padre –empeñado en instruirla en los misterios de la música sagrada– le da la espalda. Cogida *in fraganti*, y amonestada, la muchacha responde: «Vd. tiene razón. / No lo puedo negar. / Pero todo eso es / música celestial». Pues eso fue el programa moderno: música celestial. Y ahora pasamos a escuchar la «otra» música, la que se cantaba por lo bajo en la Modernidad, y hoy a voz en grito.

3.1. Desmantelamiento de la historia universal

Nunca ha existido la historia universal (aunque sí una poderosa narración hegeliana llamada «Filosofía de la Historia Universal»). Y sin embargo, esa Idea no ha dejado de ejercer efectos portentosos en la vida de Occidente. La flecha del tiempo cronológico–lineal y monótona– es una invención reciente para aglutinar la disparidad heterogénea de las cosas naturales, cada una con su diferente duración y complejidad. Algo de eso sabían los griegos, cuando distinguían entre *aión* (el período vital, el espacio-de-tiempo en que algo nace, florece y muere) y *chrónos* (un constructo, una abstracción tomada de la medida de las evoluciones astrales). Es más: para que haya cronología es preciso partir de un acontecimiento inicial, paradójicamente «externo» a ese supuesto fluir cuantitativo. El tiempo se mide desde el instante «extático» de la Creación, desde la primera Olimpiada, desde el nacimiento de Cristo o desde la Hégira. Ni siquiera el *tiempo cronológico viene medido desde el tiempo*. Estamos en el año 2000 después de Cristo, esto es: todavía faltan *unos meses*

para el cambio de milenio: aún estamos en el siglo xx, porque el año cero nunca existió²⁶. Lo mismo sucede con la historia universal: es la Modernidad la que escribe –hacia atrás– una «Historia». A un medieval no se le pasó jamás por las mientes pensar que él era eso: «medieval». El «Renacimiento», en cuanto época de transición, es una invención que el historiador Jakob Burckhardt propuso hace poco más de cien años. Con la escritura retrospectiva de la Historia, la Modernidad no solamente se separaba de un pasado aborrecible (el Medioevo), sino que volvía míticamente a un «pasado» más pasado aún: el de la *pólis* griega o el de la República Romana, interpretadas según un esquema preconcebido; un ideal que debía cumplirse por fin revolucionariamente tras las «tinieblas» medievales y sus secuelas absolutistas (la coyunda entre la metafísica, la religión y el poder). Eso, con respecto a la propia anagnórisis de Europa. Pero la creencia en una paulatina convergencia entre Historia y Razón en el Estado-Nación engendró algo más peligroso: el mito de que los pueblos que no habían llegado a ese estadio no formaban parte de la Historia (o se habían sepultado en ella), y de que por tanto era legítimo tomarlos como «materia bruta» de realización del programa, si todavía existían esos «pueblos naturales», o llevarse las espléndidas ruinas del pasado a los museos de las grandes Capitales, como despojo y a la vez reconocimiento de la distancia temporal: ¡para saberse en el presente hace falta echar mano de un pasado que sea *propio* de uno! Pero los griegos no esculpieron los frisos del Partenón para que Lord Elgin revistiera con ellos las paredes del British Museum, ni para que Hegel escribiera al respecto cosas profundas sobre el ideal de belleza.

Ahora bien, para poder llevar a cabo este doble programa de despojo colonial y de «conservación museística» las potencias europeas se vieron obligadas a «contagiar» a los países dominados (o en el interior, a las naciones «irredentas», como Polonia o Italia) de los mismos ideales que utilizaban *pro domo*. Con ello, empero, estaba echada la semilla de la fragmentación: porque las diversas tierras en que caían esos ideales interpretaban *naturalmente* a su modo la partitura (mezclándola con los viejos aires de dominación que seguían aún

²⁶ Cfr. al respecto el Capítulo VI.

vigentes). Y la Historia Universal acabaría por reventar en múltiples historias discontinuas y con distintos *tempi*, aunque todas ellas sigan guardando hoy un cierto «aire de familia»: el insuflado por el eurocentrismo.

3.2. De la soñada coyunda de la Nación y el Estado

Lo mismo sucedió con el Estado-Nación: lejos de ser la armoniosa administración de la sociedad civil que –según una interpretación vulgar– Hegel pensara, lejos también de ser un mero reflejo de las estructuras de clase –según un marxismo no menos vulgar–, la maquinaria estatal estableció como pudo –en cada sitio de un modo distinto– un precario equilibrio entre las distintas fuerzas enfrentadas, recogiendo en su seno jirones del «antiguo régimen», modos periclitados de trabajo pero aún muy extendidos o formación de industrias ya tendencialmente internacionales (pues dependían por abajo de las materias primas compradas, o esquilgadas, a otros pueblos, y por arriba de la venta de sus productos allende las fronteras: nunca existió el *estado comercial cerrado* que alimentara oníricamente las noches de Fichte). Y todo ello mediante la creación de una nueva «casta»: el funcionariado estatal (normalmente prevaricador), y bajo la ambigua protección de otra muy vieja: el estamento militar, que tardaría mucho tiempo en integrarse (si es que lo ha hecho del todo) en la flamante estructura del Estado-Nación. Para no hablar de los Estados Unidos, ese *melting pot* formado de residuos, y que jamás se ha convertido –como ya entrevió Hegel– en un verdadero Estado-Nación, lo cual le ha permitido paradójicamente «dar el salto» antes que ningún otro pueblo a la promiscua Postmodernidad.

3.3. De la imposibilidad de unificar a las ciencias como Ciencia

Pero el máximo mito «objetivo» es, desde luego, el de la creencia en una Ciencia unificada²⁷. Ni siquiera las exactas y

²⁷ Cfr. al respecto el punto 2.1 del Capítulo III.

precisas extravagancias hiperlógicas del neopositivismo (con la Escuela de Chicago al frente) han sido capaces de estructurar de manera medianamente argumentada ese ideal, roto para siempre con la teoría de la relatividad y la mecánica cuántica, que divide al «mundo» al menos en tres zonas difícilmente comunicables entre sí: el micro-, el meso- y el macrocosmos, y desde el punto de vista formal con el Teorema de Gödel, en 1931. En realidad, un puñado heterogéneo de prácticas y de técnicas fue mañosamente unificado mediante construcciones matemáticas por Newton y su secuela, confundiendo así el contexto de justificación –la ciencia transmitida didácticamente– con los plurales contextos de descubrimiento. Tampoco ha existido jamás el *método científico*, salvo en la mente de Mario Bunge, sino un conjunto de juegos de lenguaje, más o menos adaptado a distintas parcelas y a los instrumentos que en cada caso permitían leer de un modo u otro una supuesta realidad externa, a la que había que «comprender», arrancándole sus secretos, para dominarla mejor. Y así como la pugna entre naciones voraces disfrazadas de Estado crearon el mito de la Historia Universal, así también las distintas prácticas técnicas fueron reunidas, haciendo abstracción de sus múltiples diferencias, y gracias al formalismo lógico-matemático, bajo una supuesta teoría omnicomprendiva: la de la Ciencia, sólo existente en los programas de enseñanza. Cuando desde este conjunto de abstracciones se *reflexiona* sobre sus raíces y procedimientos técnicos (baste pensar en el *constructivismo*), por un lado, y sobre sus condicionamientos industriales y capitalistas, por otro, la Ciencia se desparrama en un conjunto de prácticas teóricas (que también la teoría es una práctica «material»), cuya nueva abstracción y denominador común es la *tecnología*: la reflexión crítica del proceder real de la supuesta Ciencia, de la misma manera que la Ética es la reflexión de las distintas *mores* particulares. Ese proceder real no merece ser llamado, pues, «ciencia» (la ciencia «pura» fue siempre un constructo interesado), sino *tecnociencia* o, si queremos, «ciencia aplicada». Siempre lo fue, por lo demás. Eso del abnegado descubrimiento de la Verdad es tan falaz como la creencia en un Mundo exterior, independiente de las prácticas y de las acciones de los hombres.

Y si la tecnología reflexiona sobre la tecnociencia, y no sobre el «mundo físico», se sigue que los objetos que ella toma en consideración son ya irremediamente *artificiales* (siempre lo fueron, por lo demás; sólo que ahora lo sabemos). Ni siquiera puede decirse pues que no aspira ya a conocer el mundo sino a cambiarlo, como exigía Marx de *su* «nueva ciencia»: lo que aspira a cambiar –y lo hace muy bien– es la relación de fuerzas y configuraciones entre los distintos estratos poli-históricos de los «submundos» artificiales, esto es: sociales (englobando en ellos los recursos del entorno; un entorno, a su vez, técnicamente alterado de muchas formas). Por lo demás, el «científico» como tal ha desaparecido (como corresponde a la progresiva desaparición del factor del que se originó, y al que legitimaba: el Estado-Nación), para ser sustituido con ventaja por el *investigador técnico*, *el ingeniero de empresa*. En consecuencia, el mito de la comunicación universal y desinteresada del conocimiento científico se ha venido abajo. Lo que se privilegia ahora, y con toda razón, es el *secreto industrial*, como en una paradójica vuelta al sistema gremial. Sólo que lo que ata hoy la lengua no es la estructura de parentesco, sino el dinero... y la certeza de que el «traidor» no encontrará trabajo en otro sitio. La enseñanza es ahora más *privada* que nunca, y no desde luego por estar en manos de la Iglesia, sino por estar en poder de la *industria multinacional del capitalismo avanzado*. Debido precisamente a esa privacidad, lo que actualmente resulta privilegiado es la *información*, el diseño y la fórmula de construcción, no las técnicas. En justa correspondencia, no es ya la lógica o la matemática el formalismo básico de la tecnociencia, sino justamente la *informática*, que ha revolucionado tanto la noción de texto como la de deducción. Por lo demás, la computerización, en su estadio más avanzado, no refleja ya una (o múltiples) representaciones del mundo (o de los tres mundos de la física), sino que crea *simulacros virtuales*, más potentes y efectivos que este conjunto mal trabado de juegos de lenguaje y de prácticas técnicas al que acostumbramos a llamar «realidad». El resultado social es que, por abajo, el Estado se derrumba sobre su propia base económica: la sociedad civil, cada vez más particularizada en eso que justamente –y con

una punta de inconsciente ironía— llamamos en España «comunidades *autónomas*». Y por arriba, se dispersa en un conjunto de hombres de diversos países, raza y lengua, conectados entre sí, y sobre todo conectados con las empresas, con el *merchandising* y el *advertising*, por la *red de Internet*, la cual tiende progresivamente a englobar dentro de sí todos los inventos de la modernidad tecnológica: teléfono, televisión, vídeo y redes telemáticas en general, como veremos en el siguiente capítulo.

Se apunta de este modo ¡por fin! la posibilidad de una organización supra-estatal: *Telépolis* (según el feliz término importado en nuestros pagos por Javier Echeverría), la Ciudad a distancia (todo va siendo a distancia, hoy: desde la Universidad y la video-conferencia empresarial al dinero electrónico). Y sin embargo, nunca se ha viajado tanto como hoy... pero cada vez menos por negocios y cada vez más para *hacer turismo*: el necesario mecanismo de compensación ante la invasión virtual, burlado sin embargo porque los *ressorts* turísticos tienden a su vez a *disneylandizarse*, tomando como modelo a los parques temáticos digitalizados. La Naturaleza no está en San Carlos de Bariloche ni en el glaciar Perito Moreno, sino en el folleto de la agencia de viajes o en la página *Web*, con los cuales se compara luego esa «realidad», y se protesta si ella no se ajusta al *simulacro*.

4. DISOLUCIÓN DEL SUJETO Y ELOGIO DEL EXTRAÑO

Y a todo esto, ¿qué ha sido del sujeto, de ese Hombre representante de la Humanidad? Inservible el parche de la ética discursiva, esto es: la *intersubjetividad comunicativa* (como si la pluralización del Sujeto en «sujetos» sirviera para algo), parece que lo que queda es la insurrección de las minorías «oprimidas»: mujeres, homosexuales, etnias, familias... cualquier cosa menos «individuos» (a pesar de la insistencia actual en el *narcisismo*, o quizá precisamente por eso). Y es que el «individuo» lo era sólo si *persona*, esto es: si se creía encarnación concreta de lo *humano*, o más bien: del modelo *Wasp* (*White, Anglosaxon, Puritan*) de lo que «debe ser» el hombre. A menos que lla-

memos «individuo» a esa precaria unidad de consumo, irrisoriamente personalizada mediante un *password* y el número de la tarjeta de crédito. Afortunadamente, sin embargo, esto es sólo lo que «parece», mostrándose más efectivo el tinglado del consumo *signico* (se consumen en efecto signos de prestigio y de estar *à la page*, no productos) cuanto más tumulto arma. Esa múltiple insurrección, esa comunicación constante entre empresas multinacionales y cibernautas (ella sí que merecería llamarse «acción comunicativa»), se da no solamente en el seno (todavía vigoroso, aunque enfermo de muerte) del viejo esquema estatal, sino que hace surgir nuevas formas de solidaridad (piénsese en las ONG, o en las respuestas multitudinarias ante catástrofes naturales como el huracán «Mitch», impensables sin la digitalización telemática), que no están empero basadas tanto en el Ideal exangüe de la «Humanidad» cuanto en la cercanía corporal —aunque sea a través de imágenes virtuales— de este inédito «prójimo» que se cuele por las pantallas del televisor o del ordenador mostrando sus miserias. No la igualdad por arriba, abstracta e ideal, sino por abajo, concreta y bien carnal: la compasión por el extraño, a la vista de aquello que nos une a todos, a saber: la natural condición de *seres finitos*, sufrientes y mortales. Una conjunción posible sólo en la postmoderna «aldea global» de la tecnociencia. Y con esto me aproximo al final del capítulo: la muerte y transfiguración de la autonomía y la responsabilidad en la sociedad informatizada.

5. AUTONOMÍA Y RESPONSABILIDAD, EN LA PRÁCTICA

Si ya no hay Sujeto, sino hombres que están «sujetos» a prácticas tecnológicas, mediáticas, y que se comunican virtualmente entre sí no solamente números, grafos e imágenes en el hipertexto de la comercialidad universal, sino también y muy especialmente sus miserias, sus miedos y sus fobias, su soledad y sus frustraciones; en una palabra, si —por seguir con el término— el Sujeto postmoderno son las *prácticas* (una de ellas, y ya no la más importante —socioeconómicamente hablando— sería la práctica teórica, esto es: la reflexión *filosófica* sobre este *caosmos*, que diría Joyce), ¿qué sentido tiene la

Ética? ¿Qué pueden querer decir hoy «autonomía» y «responsabilidad»? A mi ver, poco o nada, si nos empeñamos en ver en todo ello una reglamentación *normativa y prescriptiva* universal, que sobrevolase imperialmente por encima de las diferencias (y las diferencias proliferan cada vez más: ya están en el interior de cada uno de nosotros, corroyéndonos *virilmente*, que no «virilmente»). Con la caída de la Idea de Humanidad (un mito euro-logo-fono-falo-oftalmocéntrico, por no añadir más «centros»: hoy la noción más denostada de todas) muere también esa Ética «científica» (que por lo demás, afortunadamente nunca existió, salvo en la cabeza de sus propugnadores académicos). ¿Hemos de volver entonces a las *mores*, como preconiza hoy Richard Rorty con su «relativismo cultural» y su elogio de la opinión? No lo creo en absoluto. Seguimos reflexionando, hoy. Seguimos pensando (¿y cómo dejar de pensar sin dejar de ser hombres?). Pero nuestra reflexión se dirige cada vez más a la *base* por la que se comunican subterráneamente todas las *mores*, a saber: nuestra paradójica condición de *mortales*, esa extraña consciencia de la muerte... no tanto propia, cuanto *ajena*: este saberse una sola «carne» pensante. Al fin, ¿no dijo ya Hölderlin que nuestros mismísimos pensamientos son *mortales*? ¿Cuál puede ser hoy el sentido de la «autonomía», sino el sabernos sujetos, más allá de toda práctica tecnocientífica, a la única ley que nos es propia: la Ley de la Tierra, que sabe a envejecimiento y muerte y expande su penetrante olor exactamente allí donde la medicina y la telemática intentan convencernos de una prolongación vital, y hasta de una futura «inmortalidad» práctica, sea por hibernación o, ahora, por *clonación*? ¿Qué son todos esos «simulacros», sino portavoces de muerte? Cuanto más se intenta ocultar, más resplandece ese lívido fulgor. Y es que ser «racional» no es huir de la muerte, u olvidarla, sino pensar en ella precisamente por ser la muerte del «otro» (no por el egoísmo banal de la propia conservación), en la muerte del *alter ego*, intentando paliar su sufrimiento, viviendo en la «carne» (aunque sea transportada «virtualmente») del Otro, de ese prójimo desconocido. Intentando, sobre todo, atajar la violencia, la violencia identificatoria y totalitaria, ejercida en nombre de Ideas Universales. ¿Es la postmodernidad el lúdico baile de máscaras de los nuevos

«estetas», o el destello de un nuevo *sentimiento colectivo*? Muchos signos apuntan, por fortuna, a lo último. Sobre las ruinas de la modernidad, cuyos ideales, a pesar de todo, pueden seguir alentando si se toman como *ideas regulativas*, como *ficciones* útiles, y no como constitutivas de nuestra experiencia, se extiende un halo de solidaridad antes imprevista. Nunca como ahora fue la Ética tan diferenciada, tan atenta al detalle y al pormenor. Nunca, por ello mismo, se ha extendido planetariamente, como ahora.

Una última palabra, para volver sobre el inicio. Dije –jugando de vocablo– que «no me parecía mal» la *Civilización de la barbarie*. ¿Qué quería decir con esto? Recuérdese que el «bárbaro» es –en el sentido clásico del término– el extranjero, aquel que no sabe hablar mi lengua (que sólo «balbucea») y que no conoce mis costumbres: el inmigrante, no el autóctono. El nuevo «bárbaro» es el desplazado, el trasterrado, hijo de una cultura exhausta, en buena medida, por la civilización moderna, la cual sí que merecería llamarse en este respecto: *civilización de bárbaros*, ahora en el sentido habitual de la palabra. Pero no sólo es esto. «Bárbaros», extranjeros lo empezamos a ser –o empezamos a saber que ya lo éramos– dentro de nosotros mismos: en nosotros se repiten las fallas y ruinas de los diversos estratos, en nosotros pugnan las pasiones, procedentes de razones olvidadas y reprimidas, inoculadas por otros tiempos, otras costumbres. Y eso es lo que nos comunicamos telemáticamente: imágenes de fragmentos, derivas de un «yo» hecho trizas, que sólo puede ser precariamente reparado por la palabra y la acción solidaria del «otro», también él extranjero... para sí mismo. *Je est un autre*, decía Rimbaud. Más allá de sus intenciones, quizá podría servirnos esta enigmática consigna como base de una nueva ética de la *responsabilidad*.

III

EL FIN DE LA METAFÍSICA Y LA TAREA DE INTERNET

1. LA RAZÓN OBEDIENTE Y EL TEMOR AL SEÑOR

Es imposible ser hoy «kantiano» en el sentido ortodoxo (¿o más bien escolar?) del término. La defensa en la práctica –y en las prácticas tecnocientíficas– de la autonomía y la responsabilidad nos ha llevado lejos de tan trillada órbita. Sólo que «Kant» se dice –como el ser– de muchas maneras. Y puede que una de ellas –la de la «razón obediente»– nos acerque mucho más a nuestro mundo que tantas excelsas peroratas de manual sobre el Deber, la Buena Voluntad y el Imperativo Categórico.

Entraré en esta señalada *manera* sirviéndome de una experiencia personal: la de mi primera lectura de un opúsculo clave: *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?* Tras el famoso inicio, lleno de audaces exhortos (¡Hay que ser adulto!, ¡Atrévete a pensar por tu cuenta!, etc.), recogidos con alborozo por una juventud agostada por el franquismo, se encuentra un pasaje que me llenó de perplejidad (y que sigue dejando cuando menos extrañados a los estudiantes de hoy). Los poderes fácticos tradicionales –viene a decir nuestro filósofo– nos exigen que hagamos de todo, menos razonar. En cambio, y para celebrar los nuevos tiempos, Kant pone en labios de «un único Señor en el mundo» una máxima que no «reza», sino que manda lo siguiente: «Razonad cuanto queráis y sobre lo que

queráis; ¡pero obedeced!²⁸. Mi perplejidad de antaño se debía a que, a todas luces, Kant aprobaba este imperativo categórico socio-político. Y más: él parecía pensar que sin tal obediencia no sería en absoluto hacedero el imperativo categórico moral, cuya función, por el contrario, consistía en sacar a la luz la libertad del sujeto autónomo. El escándalo parecía servido: ¡Así que, para ser de veras libres había que obedecer al Señor!

Es verdad que eso no era nada nuevo. Ya en el bíblico libro de los Proverbios (1, 7) se nos dice que: «El principio de la sabiduría es el temor de Yavé, y son necios los que desprecian la sabiduría y la disciplina». Con todo, nos parece natural leer eso cuando se trata de un viejo pueblo sumiso, doblegado ante un colérico Dios trascendente. Pero que el afamado defensor moderno de la libertad trascendental dijera más o menos lo mismo (aplicándolo ahora a un Señor mundano, al Monarca) parecía demasiado. Y sin embargo, otro filósofo no menos famoso y no menos fogoso defensor de la libertad: Hegel, se apropió también expresamente del dichoso proverbio. Pero con una decisiva restricción. Ciertamente *habría sido* ese temor –concedía– el principio de la sabiduría. Mas al punto añadía que tal había sido en efecto el principio, pero *sólo eso*²⁹. Después, la verdad alcanzada mediante la sabiduría nos habría ido haciendo libres hasta llegar a un cerrado y perfecto «presente»: el presente de la conciencia individual de la libertad y, a la vez, de la libertad pública y legalmente establecida y defendida, de modo que pudiéramos vivir todos dignamente, sin temor ni temblor.

En este paso de Kant a Hegel (a través de la reapropiación y reformulación del proverbio bíblico) se ha producido un gi-

²⁸ I. KANT, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, Ak. VIII, 37.

²⁹ En la *Fenomenología* enciclopédica, y justamente al tratar de la relación entre Amo y Siervo, cita Hegel casi literalmente (aunque sin mencionar la fuente): «el temor del Señor es el comienzo de la sabiduría» (*Enz.* § 435). Y en el *Zusatz* colocado *ad locum* por Ludwig Boumann se explicita que: «la costumbre de obedecer es un momento necesario en la formación de todo hombre». Y sigue poco después: «Esa obediencia servil constituye, según lo dicho, sólo el comienzo de la libertad, porque aquello a lo que se somete la singularidad natural de la autoconciencia no es la voluntad que es en y para sí, la voluntad verdaderamente universal, racional, sino la singular y contingente de otro sujeto» (*Werke*. Frankfurt/M. 1970; 10, 225).

gantesco cambio en la concepción del hombre y de su función y lugar en el mundo. El viejo Kant desconfía del individuo, en cuanto miembro del género humano, pensando que como tal necesitará siempre de un Amo³⁰. El orden del conocimiento racional y el de la praxis política permanecen así cuidadosamente deslindados. Parece incluso que al hombre corriente no se le habría pasado siquiera por las mentes eso de «razonar» si no fuera porque a un paternal y benévolo gobernante –un déspota ilustrado, vaya– se le ocurrió *ordenar* a sus súbditos que razonaran... por el bien y fomento de la razón de Estado, naturalmente. En efecto, mediante el uso de la razón teórica, los hombres se elevan a un plano universal, liberándose así de toda restricción localista, debida al arraigo a una tierra, a la utilización de un idioma o a la observancia de una confesión religiosa, factores todos ellos según Kant de conflictos y guerras. De ese modo se preparan los individuos para ser de «mayores», de «adultos», *personas*: esto es, seres libres, representantes de la Humanidad, y más: para ser cada uno de ellos, monádicamente, la Humanidad misma *in individuo*. Ahora bien, por lo que se ve, el uso teórico no puede ser conectado directamente con el de la razón práctica, o sea con el ejercicio de la libertad, sino que ha de serlo a través de una legalidad impuesta por el Monarca (sibilinamente aconsejado éste por el filósofo –ejerciendo de funcionario–, e incitado por el clamor del pueblo, igualmente aconsejado por el filósofo, que esta vez ejerce de escritor para el público). De manera que la conexión fáctica, mundana entre razón y moralidad viene posibilitada por una legalidad política insoslayable, que sirve de intermediario entre los dos usos de la misma razón. En una palabra: vamos de la especulación teórica al ejercicio de la libertad a través de la obediencia al Amo. Al fin y al cabo, en la época de Kant los súbditos eran denominados en alemán *Subjecte*.

Eso era antes, objetaría en cambio Hegel, que no en vano había pasado de joven por la experiencia de la Revolución Francesa y establecido filosóficamente el trabajoso camino de la

³⁰ *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (Tesis VI): «el hombre es un animal que, cuando vive entre otros de su especie, tiene necesidad de un amo» (*Herrn*: «señor»), Ak. VIII, 23.

razón en la *historia*. Al principio de los tiempos, diría él, y justo porque los hombres no razonaban todavía, los muchos hubieron de someterse a un Amo violento que no representaba desde luego a la Humanidad, sino a la Muerte, al verdadero Señor absoluto, y que por ello mismo era capaz de interiorizar, de retener su propia muerte con tal de salvar su *renombre*, su reputación en cuanto «Yo», degradando en cambio a la condición de siervos a quienes eran incapaces de jugarse la vida para ser *reconocidos*.³¹ Esos desgraciados preferían seguir sujetos a la vida (a una vida *natural*), pero ya no directamente como antes, cuando eran animales más o menos inteligentes y estaban sujetos a las inclemencias e injurias de los elementos, sino a través de Alguien que había probado estar más allá de esa vida natural, y que por ende podía disponer a su antojo de los productos de la naturaleza mediante la transformación laboriosa de éstos en bienes para su consumo exclusivo. Ahora bien, encargado de esa elaboración era el Esclavo, obediente a las órdenes del Amo. Sólo que, precisamente por ese doble rasgo de dominio sobre la Naturaleza y de obediencia al Amo —ese ser literalmente *sobrenatural*, libre—, el Esclavo hacía la experiencia de que, contra lo que él mismo opinaba de sí, estaba abandonando su ser natural mediante el *trabajo* (la transformación de las cosas en productos útiles para la vida humana) y dejando al mismo tiempo de ser un mero *instrumentum vocale* en manos de su Señor, en cuanto que para ser de verdad útil traducía las órdenes caprichosas de éste en reglas de actuación comunicables y repetibles, o sea: en *razones*, que habían de ser aceptadas *velis nolis* por el Señor si éste quería sobrevivir... a costa, claro está, de dejar de ser «Señor» y de plegarse también él a ese *ordo universalis*. De este modo, los pequeños «yoes» capitulismos y el mayúsculo «Yo» del Monarca acabarían por fundirse en un «Nosotros» colectivo: el Estado-Nación postrevolucionario, si y sólo si Monarca y Pueblo, gobernantes y gober-

³¹ El celeberrimo pasaje de la lucha a muerte por el reconocimiento se encuentra en la *Fenomenología del Espíritu* (cap. IV,A; G.W. Dusseldorf 1980, 9: 109-116). Al respecto, véase H.-G. GADAMER, *La dialéctica de la autoconciencia en Hegel* (Teorema, Valencia, 1980), con mi epílogo: «Guía de lectura del capítulo cuarto de la *Fenomenología del Espíritu*» (pp. 51-62).

nados admitían estar sometidos todos ellos a unas reglas de juego comunes y públicamente expuestas en la Constitución. Ya no había pues que obedecer al Amo, sino a la Ley. La Ley en que se plasmarían las consignas de Libertad, Igualdad y Fraternidad. No se trataba de una cláusula adversativa atemporal («Razonad, *pero obedeced!*»), sino de un *proceso* histórico, a la vez causal y final, como si «nosotros» nos dijéramos, ufanos: «Gracias a que una vez obedecemos a alguien que se alzó por encima del orden natural hemos aprendido dialécticamente a razonar, elevándonos también nosotros sobre la primera vida natural, animal, pero ahora de una manera colectiva y universal, creando así una *segunda naturaleza* más estable y segura: la *vida ética* de la familia, la sociedad civil y el Estado». Eso es seguramente lo que diría hoy un buen «hegeliano» postilustrado y, por ende, *democrático*.

Y bien, llegados a este punto puede que alguien se impaciente y refunfuñe: «¿Y qué tiene que ver todo este cuento histórico-filosófico de si Kant dijo tal o Hegel cual con *el fin de la metafísica y la tarea de Internet?* Pues tiene mucho que ver. Con cierto desaliño respecto a la acribia filológica (*ca-veat* para evitar que alguien me diga, quizá con razón, que Hegel no creía en la igualdad ni era un demócrata al uso³²), yo he sacado a escena dos figuras llamadas «Kant» y «Hegel» para ofrecer sendos *modelos* de comprensión de la tecnología y de su relación con el tiempo. Ya veremos luego si hemos de quedarnos con uno de ellos o profundizar más en la cuestión.

³² Hegel reconoce que, en cuanto personas, todos somos iguales: «Pero ésta es una proposición vacía, tautológica» (*Rechtsphil*, § 49, A.). En efecto, esa igualdad ante la ley constituye la definición misma de «persona» en el Derecho Abstracto. Pero Hegel rechaza como sueños las exigencias revolucionarias de «*igualdad* en el reparto del suelo o incluso en las fortunas ulteriormente existentes», pues ello supondría someter «el entero ámbito de la naturaleza espiritual» a la «contingencia natural exterior». Otra cosa bien distinta es: «Que todos los hombres deban tener ingresos adecuados a sus necesidades». Eso es: «en parte un deseo moral (*moralischer*: «moralista», abstracto, frente a lo *ético*: concreto y objetivo, F.D.) y, expresado de un modo tan indeterminado, es verdad que bien intencionado, pero que como todo lo meramente bien intencionado es un *deseo* en nada objetivo, y en parte los ingresos son cosa distinta a la *posesión* y que pertenece a otra esfera, la de la sociedad civil» (*ibid.*; *Werke* 7, 113).

2. PASE DE MODELOS DE TEMPORADA: KANT, HEGEL Y MCLUHAN

Con cierta flexibilidad podemos llamar a nuestro constructo vagamente «kantiano» –y antropológicamente pesimista– el modelo *tecnopolítico*, mientras que tildaremos al «hegeliano» –optimista él– de modelo *tecnocomunicacional*.

2.1. Kant: de la tecnociencia a la libertad, dentro de un orden

¿Cuáles son los supuestos del modelo tecnopolítico? «Razonad cuanto queráis y sobre lo que queráis» implica el permiso (o la orden) de *dedicarse a la ciencia*, entendida como un sistema universal, necesario y progresivo, basado en la síntesis a priori de la base formal de la experiencia y de la función categorial de unificación, clasificación y jerarquización de conceptos bajo la égida de un foco unitario y autoconsciente: el sujeto trascendental. Lo que la ciencia ofrece según esto son *constructos*, proyectos de formas posibles que el investigador propone a la experimentación (observación, análisis, medida, integración y archivo). El éxito acumulativo de tal empresa permite augurar la convergencia asintótica del *sistema doctrinal* y de la naturaleza misma, presupuesta también ella como un sistema global, de manera que al final de los tiempos la consideración *formal* de la naturaleza coincidiría exactamente con su consideración *material*. Ello implicaría, desde luego, un control y dominio absolutos del hombre sobre su ámbito natural, así como un cierre perfecto del tiempo (dado que tanto el pasado como el futuro serían absolutamente previsibles y calculables, o lo que es lo mismo: no habría sino un presente atemporal indefinidamente extenso. Ahora bien, el presupuesto del *sistema natural* (o sea, de la naturaleza vista como un todo ordenado y perfectamente compenetrado) no puede apoyarse desde luego en la experiencia, dado que, ya para empezar, la primera síntesis entre la forma espacio-temporal y la función conceptual de unificación, o sea: la *cuantificación*, implica la consideración de lo natural como una magnitud *extensa*, y por tanto diseminada originariamente en partes mutuamente ex-

cluyentes (Kant llama a este sustrato *multiplicidad pura*³³). Por tanto, el presupuesto de la naturaleza como un Todo (como un Mundo) no puede estar basado en la dispersa naturaleza misma sino que ha de ser juzgado por analogía con una actividad humana *reflexiva*, a saber: la *técnica*³⁴. En efecto, la técnica (en el alemán del siglo XVIII se hablaba todavía indistintamente de *Kunst*: *arte*, en general) es según Kant la producción libre de objetos³⁵, o sea la utilización de las leyes de la naturaleza *alterando y entrecruzando sus efectos* para acomodar, y más: para transformar lo dado según un fin subjetivo, en el que el orden del tiempo se invierte (es el proyecto el que guía la construcción artificial del objeto, en vez de confiar el proyecto a la verificación experimental).

Pues bien, ese fin subjetivo no es arbitrario ni individual, sino que se pliega a las necesidades de un grupo humano. La satisfacción progresiva de esas necesidades mediante la técnica, guiada por reglas de habilidad, es la *cultura* (un término que Kant toma en su sentido etimológico de *coleo*: habitar civilizadamente la tierra). Y la cultura, a su vez, está al servicio de una reflexividad más alta, guiada por los consejos de la prudencia, a saber: la *política*. Si la conjunción –de abajo a arriba– de ciencia y técnica produce cultura, la conexión –de arriba a abajo– de política y técnica produce *civilización*. Como se puede apreciar, el puente que conecta la ciencia (que sigue la orden de razonar) y la política (que ordena obedecer) es la técnica; justamente, la ciencia *aplicada*, orientada por fines que no le son propios. Pero, por su parte, el «único Señor del mundo» ¿se deja guiar por su solo capricho cuando exige obediencia? Evidente-

³³ Se trata en efecto de una implicación o presupuesto *lógico*, y no de un «dato» de experiencia. Esa multiplicidad comparece (ante la mente del filósofo analista) como sustrato que permite la aplicación del segundo principio regulativo de la experiencia: la *ley de especificación*. Véase la *Kritik der reinen Vernunft*, A 657-659/B 685-687.

³⁴ Sobre ese supuesto general, extrapolado para convertirlo en base de la dinámica de las sociedades, está construida mi *Filosofía de la técnica de la naturaleza*, Tecnos, Madrid, 1986.

³⁵ Kant define teóricamente el arte (en general, o sea: toda producción técnica) como: «la producción por libertad, es decir por arbitrio, poniendo a la razón como base de sus acciones» (*Kritik der Urteilskraft*, § 43; Ak. V, 303).

mente, no. Incluso la técnica, como hemos visto, produce los objetos por *libertad*, es decir que el arbitrio humano está conducido por la razón, o lo que es lo mismo: por una incondicional exigencia de ordenación, justa distribución y unificación. Tanto más ha de darse tal exigencia en el ámbito de la civilización. La política se despliega en imperativos *hipotéticos*, esto es: condicionales. Si se quiere lograr tal fin, entonces habrán de ser utilizados tales medios; y para eso, para aportar los medios, están los técnicos, atentos a su vez al dictamen de los científicos. Sin embargo, como vimos, sí hay un imperativo categórico en política: la simple y tajante orden: «¡Obedeced!».

Ahora bien, esa orden –suprema en su plano– obedece a un imperativo aún más alto, el moral, que separa absolutamente al hombre (en cuanto ser libre, responsable de sus propias acciones) del plano natural al ordenar considerarlo como *fin en sí mismo*, y no como medio. Y el gobernante se pliega a ese imperativo en parte de un modo consciente (cuando escucha al filósofo-funcionario-consejero), pero en mayor medida lo hace no sólo inconscientemente, sino incluso en contra de su voluntad, de su arbitrio (pues, atento a la incondicionalidad de su mandato, lo que todo gobernante querría es que le obedeciera... *todo el mundo*, o sea el mundo entero). Pero, ¿cómo es posible que el ansia universal de dominación se trueque en la concesión de libertades políticas, garantizadas por una Constitución basada en los principios de la libertad (de los miembros de la sociedad, en cuanto hombres), de la dependencia (de éstos bajo una legislación común, en cuanto súbditos) y de la igualdad (de todos ellos, en cuanto ciudadanos)?³⁶ Si Kant lograra explicar plausiblemente tan maravillosa transformación podría entonces supri-

³⁶ Estos tres principios se exponen en el «Primer Artículo definitivo para la paz perpetua», y son la base de la constitución civil *republicana*. Esta denominación corresponde a la «forma de gobierno (*forma regiminis*)», cuyo opuesto es el despotismo, de modo que en Kant debe ser distinguida de la división establecida según «la forma de *dominación (forma imperii)*», correspondiente a la tríada tradicional: «*autocracia, aristocracia y democracia*» (en términos más usuales: monarquía, aristocracia y olocracia –o sea, dominio de la muchedumbre o de las masas–). Así que Kant puede aceptar muy bien una constitución republicana en un Estado regi-

mirse el escándalo que suscitara en los estudiantes la orden inicial: «¡Razonad, pero obedeced». A mi ver, sólo a duras penas logra Kant convencernos de esa mutación, de ese violento giro de la pasión de dominio. Para ello utiliza un presupuesto de claro sabor mítico. Al igual que para hacer inteligible el proceso de integración de la naturaleza material en formal (el correlato objetivo de la ciencia) echaba mano de la analogía de la *técnica de la naturaleza* (o sea, de la hipótesis de un organismo autorregulador que se sirve de los procesos mecánicos para su ensamblaje total), Kant nos propone ahora una «técnica» más alta: la de una Naturaleza pasional y hostil que promueve constantemente conflictos y discordia como *obstáculos* con el fin de que, luchando contra ellos para sobrevivir, los hombres establezcan pactos mutuos de no agresión y organicen una convivencia pacífica, no sólo dentro de las diversas comunidades (configuradas como Estados soberanos), sino entre ellas, hasta llegar a una libre Federación mundial, garante y defensora del derecho internacional. ¡Es el terror a las consecuencias de la guerra civil lo que enseña al soberano a obedecer la voz de la razón y a dictar para su pueblo leyes justas! ¡Y es el miedo, aún mayor, a las consecuencias de las guerras entre Estados lo que obliga a los gobernantes a realizar mediante tratados cada vez más amplios el ideal de la paz perpetua! O dicho de otro modo: la *tecnociencia* (eso que Kant llamaba «cultura») está a las órdenes de la *tecnopolítica*, tendente a una pacífica y próspera «civilización» mundial. Y esa tecnopolítica aprende a su pesar lo que le conviene: establecer las bases para el ejercicio de la libertad, mediante el cual los hombres acabarán por sentirse fraternalmente unidos, y más: identificados con la entera Humanidad. Entonces, Naturaleza y Moralidad, Mecanismo y Libertad se compenetrarían perfectamente, gracias de nuevo a

do sin embargo por un monarca («el único Señor en el mundo», entendiéndose eso como «Señor en el plano laico, mundano»). Como Kant no se pronuncia sobre el carácter hereditario o electivo del autócrata, el presidencialismo francés (sobre todo en la época de De Gaulle) correspondería mejor, por ejemplo, a su noción que el régimen de la España actual, donde el rey reina pero no gobierna. Cfr. *Zum ewigen Frieden*, Ak. VIII, 349-352.

un factor intermediario único, pero de doble registro: de abajo a arriba, la obediencia «espontánea» de una naturaleza sometida a los fines de la colectividad mundial correspondería a la *técnica*; de arriba a abajo, la moralidad encarnada en la política plasmaría en la «multiplicidad» natural productos bellos: productos del *arte*. Así pues, el eje en torno al cual gira el sistema kantiano es el de la conjunción asintótica de la utilidad y la belleza como *técnica artística o arte técnico*.

Este modelo *metafísico* puede servir, con todas sus limitaciones, para comprender el desarrollo de la tecnología, la política y la historia hasta, digamos, el final de la Segunda Guerra Mundial. Pero ya no es aplicable a nuestro mundo. Y ha sido paradójicamente el intento de realizarlo hasta sus últimas consecuencias el que ha llevado a su derrumbamiento. Estaba constituido por tres estratos: la *ciencia pura*, la *producción técnica* y la soberanía del *Estado-Nación*, jerárquicamente ordenados por el Ideal de la Libertad y axialmente conectados por la idea regulativa de la transmutación recíproca de Naturaleza y Arte. Pero esos estratos se han revelado como una violenta abstracción. Con toda brevedad: la «pureza» y autosuficiencia de la investigación científica ha quedado en entredicho en el plano formal y en el material. En el primero, por la imposibilidad —en función de los propios presupuestos de cientrificidad— de llegar a un metalenguaje omnicompreensivo, a una *característica universalis* que permitiera el acceso a una Ciencia unificada. Ni siquiera en el ámbito de la física cabe aspirar ya —como todavía soñara Einstein— a una «fórmula universal» que conectara las cuatro fuerzas de interacción conocidas. A pesar de sus pretensiones de exactitud, parsimonia y predicibilidad, el supuesto lenguaje *denotativo* de la ciencia se ha roto en miríadas de juegos de lenguaje, difícilmente conmensurables entre sí, y que atienden más a *estrategias de innovación* que al descubrimiento de una Verdad oculta, de un sustrato omniabarcante y unificador. Y en el plano material, al propio científico le resulta hoy difícil creer en la *objetividad* de su quehacer, como si éste fuera un trabajo de desgajamiento progresivo de parcelas de una *realidad dada* (la Naturaleza): piezas de un *puzzle* que al final de los tiempos recompondría el sueño místico de Spinoza: la *facies totius universi*. Las ciencias no des-

cubren (ni tampoco «inventan») el mundo, sino que lo *transforman* y se transforman dialécticamente en ese trabajo incesante. No sacan a la luz lo oculto, sino que producen materiales y artefactos sintéticos en función de una red conectada de aparatos que el propio Kant llamaba ya instrumentos de *tortura*³⁷. Y no sólo —añadiría yo— porque torturen a la naturaleza hasta sacar de ella algo que nadie tendría por «natural», sino también porque esa tortura puede ser dirigida por el hombre contra el hombre, a través de una máquina cuya sofisticación la acerca paradójicamente, cada vez más, a los modos de acción de la naturaleza. ¿Es meramente una metáfora decir que el sol es una gigantesca bomba de hidrógeno? Cuando se habla del origen termonuclear de la energía del sol, en donde, por caso, se produce la fusión de cuatro átomos de hidrógeno para formar uno de helio, de acuerdo con lo concebido teóricamente por Bethe en 1939 y terriblemente confirmado por la experimentación a partir de 1951, ¿estamos describiendo lo que de verdad se da en el interior del sol o extrapolando interpretaciones que están a la base de construcción de un aparato portador de muerte? Esta disyuntiva no tiene sentido, ya que en este respecto la diferencia entre máquina y estrella desaparece dentro de un sistema *praxeológico* de actuación redundante. Por ello se habla hoy de *tecnociencia*, arrumbada como está la distinción clásica entre ciencia pura y ciencia aplicada.

Obviamente, con la caída de esa distinción desaparece también el estrato autónomo de la *producción técnica* por libertad, como si se pudiera establecer una demarcación neta entre lo artificial (basado en el arbitrio) y lo natural (que sigue leyes mecánicas). Esa separación fenoménica, superficial, dependía de un supuesto común, literalmente *metafísico*: la creencia, primero, en *fuerzas* que permitían el paso entre las dos esferas (la «fuerza de voluntad», capaz de poner a su servicio a las «fuerzas» de la naturaleza); y luego, en *energías libres* (ya el adjetivo habría debido dar qué pensar), sujetas al fin por la superior energía hu-

³⁷ *Opus postumum*, XXII, 317 (en mi ed. de la *Transición...* Anthropos/U.A.M., Barcelona, 1991, p. 332): «Cabe organizar *observaciones* y experimentos en favor de la experiencia posible, y —digamos— sonsacar (*abfragen*) a la naturaleza sus secretos: *tortura*».

mana en la Revolución Industrial (motor de vapor, electromagnetismo, refinerías de combustibles fósiles, civilización del carbón y del acero, en suma). A este respecto, la *liberación* (más que el «descubrimiento») de la energía *nuclear* se inscribe todavía dentro del modelo kantiano: se trataba en definitiva de poner al servicio de los hombres (¡la bomba atómica para acabar con todas las guerras!) las fuerzas ocultas de la Naturaleza. La razón de la caída de este paradigma no ha de buscarse en las consecuencias nocivas del uso de la energía (digamos, la preocupación ecológica por el esquilamiento de la tierra o la amenaza de destrucción total representada por la Bomba), sino en su contradicción interna, patente en la ambigüedad misma del término «energía» (o antes, de «fuerza»). Si bien se ve, mucho más consecuentes fueron Schopenhauer, Schelling o Nietzsche en su propuesta metafísica de la esencia del mundo como Voluntad que los tecnócratas hiperkantianos, con su falaz distinción entre la «energía» verdaderamente libre (primero, la divina, pura *enérgeia* donde las haya, y luego la de una Humanidad en progreso hacia lo Mejor) y otras energías «naturales», que habrían dejado de ser libres gracias a la dominación de la técnica. Quizá la mejor prueba de esta falacia sea la del mito de la liberación del hombre de su sujeción espacio-temporal mediante la revolución de los transportes: del ferrocarril al avión, con su centro en el automóvil. A nadie se le escapa hoy que esas máquinas obedecen a una *red de comunicaciones* en la que están integradas... ellas, y nosotros. Según esto, habría que decir que lo único de veras existente no son ni los hombres, ni las máquinas, ni las cosas, sino los Grandes Sistemas Técnicos³⁸, circuitos que a su vez dependen para su funcionamiento de la transmisión de informaciones en *tiempo real*. Dejamos por ahora en el aire si ese superc circuito de integración y retroalimentación (más omnipresente aún que eso que Heidegger denominara *Gestell* o «estructura de emplazamiento») es a su vez real o no.

Y aún más evidente es hoy el descrédito de la soberanía del Estado-Nación, justamente cuando este modelo se ha ex-

³⁸ Cfr. JOACHIM RADKAU, *Zum ewigen Wachstum verdammt? Jugend und Alter grosser technischer Systeme*, en, B. Joerges / I. Braun (eds.), *Technik ohne Grenzen*, Frankfurt/M, 1994, pp. 50-106.

tendido ya planetariamente. Pero basta un poco de reflexión para darse cuenta de que esa expansión no se debe a la creencia moderna en el Estado como Individuo Colectivo representado por el Soberano (da igual si Monarca o Presidente de república), sino a la necesidad de establecer una base política igualitaria como *material de transacción y realización* del Mercado libre del Capitalismo avanzado. De la misma manera que la ciencia no es sino la abstracción de la producción técnica y ésta la abstracción del juego político estatal e internacional, los Estados-Naciones actuales constituyen el campo –precario y flexible– de dinamización de las tendencias comunicacionales. Si queremos, la supuesta soberanía estatal tendría hoy un papel análogo (míticamente análogo) al de la Naturaleza hostil y a la vez providente en la filosofía kantiana de la historia. En ninguna sociedad postindustrial podría ordenar hoy el Soberano (si es que siquiera tan mayestática denominación tiene sentido) obediencia a los ciudadanos: si la Primera Guerra Mundial desterró para siempre el ideal del *Imperium*, la Segunda supuso el principio del fin del Estado soberano. Y es que Kant –como le recordó oportunamente Hegel– parecía haber olvidado algo, a saber: *quién mandaría* en su soñada Federación mundial y libre de Estados³⁹. Puesto que el propio Kant, tras el mal ejemplo del Terror francés, había desechado la idea de una República Mundial (que oscilaría continuamente entre el despotismo y la anarquía) y desconfiaba con razón del *balance of power* (presagio, como se vio en seguida, de nuevas guerras, en lugar de

³⁹ Como para Hegel: «El pueblo en cuanto Estado es el Espíritu en su racionalidad sustancialidad e inmediata realidad efectiva, y por consiguiente el poder absoluto en la *tierra*» (*Rechtsphil*, § 331), se sigue que: «No existe ningún pretor (*Prätor*), sino a lo sumo un juez arbitral (*Schiedsrichter*: como el Papa para fijar las fronteras entre Argentina y Chile, por ejemplo, F.D.) o mediador entre Estados, y ello incluso sólo de una manera contingente, esto es según una voluntad particular. La noción *kantiana* de una *paz perpetua* por una liga de estados que allanara todo conflicto y que como una potencia reconocida por todo estado singular despejara todo malentendido, haciendo así imposible que fuera la guerra la instancia decisiva, es algo que presupone la *concordancia* entre los Estados, la cual descansa en razones y consideraciones morales (*moralischen*), religiosas o de cualquier otro tipo, y seguiría estando por ende afectada de contingencia» (§ 333, A.).

garantía de paz)⁴⁰, el único vínculo *terrenal* que podría llevar a esa liga de pueblos sería –tuvo que confesar, a su pesar– ¡el del mutuo interés de los Estados por el fomento de relaciones comerciales y culturales entre ellos! Sólo que ese interés era precisamente el causante de los conflictos interestatales, del cual sólo cabría escapar mediante una liga pacífica de Estados, ¡establecida en nombre precisamente de ese interés! El círculo vicioso es patente, y Kant no podía escapar de él, salvo por la tangente del *pium desiderium* del ser libre y racional, del *homo noumenon*. Sin embargo, ese círculo empieza a configurarse, hoy. Y ya no es vicioso, sino *virtual*. Se llama *Internet*.

2.2. Hegel: del terror inicial a la conciencia colectiva

Pero antes de sumergirnos en esta verdadera *Tecnología del fin de los tiempos*, hemos de ver cuánto pueda dar de sí el modelo *tecnocomunicacional* «hegeliano», que yo ampliaré –sin mayores preocupaciones de fidelidad textual– con las aportaciones hiperhegelianas de Alexandre Kojève, Marshall McLuhan o Walter J. Ong. Aunque este modelo (cuyo origen filosófico suelen ignorar sus adeptos) siga llevándose mucho

⁴⁰ Frente al sueño expresado en la Tesis V de *Ideen*: «*La consecución de una sociedad civil administradora universal del derecho*» (Ak. VIII, 22; recuérdese que el opúsculo es de 1784, y por ende anterior a la Revolución Francesa y al Terror de 1793), en 1795 desecha Kant la idea de una *Wel-trepublik* y la sustituye por la de un «*Federalismo* de Estados libres», según reza el «Segundo Artículo definitivo para la paz perpetua» (*Zum ewigen Frieden*; VIII, 354). Dos años antes seguía defendiendo empero –a pesar de que él mismo se daba bien cuenta de las objeciones– la «propuesta de un Estado universal de Pueblos», al menos «como posible (*in praxi*)», confiando en que también la naturaleza obligaría a ello «(*in subsidium*)». Sin embargo, rechazaba de plano que la paz pudiera llegar «por el así llamado *balance de las potencias* en *Europa*», recordando la «casa de [Jonathán] *Swift*, edificada por un arquitecto de manera tan perfecta según todas las leyes del equilibrio que cuando un gorrión se posó en ella se vino al punto abajo»; de modo que el deseado equilibrio (después efectivamente propulsado por Metternich y Talleyrand), sería: «una mera elucubración mental» (*Über den Gemeinspruch*...; Ak. VIII, 312). Lo que Kant no dice –ni aquí ni en el escrito de 1795– es cómo poner en práctica, ya no el deseado Estado supranacional, sino siquiera el más modesto *Foedus Amphyctionum*.

hoy para terror de los «apocalípticos» o alborozo de los «integrados» (según la conocida terminología de Umberto Eco)⁴¹, hasta el punto de configurar en muchos rasgos el imaginario colectivo de la situación actual, ya anticipo que a mi ver ha quedado en buena medida obsoleto a partir de los años setenta (o sea, desde la implantación de la llamada «condición post-moderna»), a pesar de haber tomado ventajosamente el relevo del paradigma kantiano tecnopolítico en los años cincuenta y sesenta (durante la Guerra Fría y el auge del estructuralismo, cosa nada casual). El modelo tecnocomunicacional tiene como extremos al Guerrero y al Sabio. Su «término medio» es el Estado tecnocrático. Su motor, la transformación dialéctica de lo presuntamente dado, o sea: lo inmediato e impuesto (los *hechos*, como es «natural»), en una comunicación mediata y universal (los *signos*, como es «lógico»). Su meta, la conjunción por un lado de la teoría y la praxis, y por otro la compenetración de la conciencia individual de la libertad (el libre albedrío) y de la libertad esencial (entendiendo por tal la «asunción» de la Necesidad como Libertad en la Idea Absoluta). Su «traducción» en términos más recientes es la *cibernética* (un nombre antes *omnibus*, cuyo desuso muestra a las claras la rápida obsolescencia del modelo). Su oportunidad política de realización estuvo como veremos en el Teletel francés (videotexto más Minitel). Y en fin, su archienemigo (tanto, que muchas veces acaba por parecerse al paradigma odiado) es Heidegger.

Para empezar, propondré como divisa de este modelo, en vez del imperativo «Razonad pero obedeced», una cláusula sibilinamente condicional, algo así como: «Si de verdad queréis razonar, *conectaos al circuito integrado*». En efecto, si la filosofía hegeliana –con sus ramificaciones– ha resultado tan incitante para explicar las transformaciones de la sociedad postindustrial, ello se debe a una doble afirmación programática. La primera reza: «Lo verdadero es el Todo»⁴². La segunda se-

⁴¹ Cfr. *Apocalípticos e integrados ante la cultura de masas*. Lumen. Barcelona 1968.

⁴² *Phänomenologie des Geistes*, G.W. 9: 19: «Lo verdadero es el Todo. Pero el Todo es la esencia (*Wesen*; aquí, mejor sería decir «el ser», en sentido general, como cuando se habla de un «ser vivo», F.D.) que se completa a sí mismo sólo por su propio desarrollo».

ñala que la sustancia, sin dejar de serlo (o sea: sin dejar de ser el soporte omnímodo de cuanto existe) ha de manifestarse y expresarse como *sujeto*⁴³. Para empezar, si lo verdadero es el Todo, ello significa que éste no está ni compuesto de partes (según la concepción mecanicista) ni tampoco es superior y previo a las mismas (de acuerdo con el organicismo). En el fondo, estas nociones de «todo» y «partes» son inadecuadas para expresar lo que Hegel quiere decirnos⁴⁴, a saber: que la presencia inmediata de cosas (o mejor, de datos sensoriales, de mensajes en suma) es falaz, ya que ellas, para ser lo que son, *se comunican* (en el doble sentido de lanzar un mensaje, de «decir» a otro lo que ellas son, y de pasar continuamente a ser *su otro*, como en los vasos comunicantes). En lenguaje más actual, Hegel piensa ya en términos de *significantes dentro de una estructura de remisión global de cortaduras, contrastes y diferencias*, en donde cada paso queda dialécticamente negado por sus contradicciones internas, encontrando su verdad en lo otro de sí⁴⁵. La determinación por la que algo es lo que es (o lo que es lo mismo: por la que cabe decir algo de algo) *niega de un modo determinado*, in-

⁴³ *Op. cit.* 9: 18: «Según mi punto de vista, que habrá de justificarse por la exposición del sistema mismo, todo depende de aprehender y expresar lo verdadero no como *sustancia*, sino igualmente en el mismo sentido como *sujeto*». Aunque se ha discutido mucho sobre el supuesto anacoluto (parece que debería decir: «no sólo como sustancia, sino también como sujeto»), la idea es clara: el *sujeto* expresa también la sustancia (y depende de ella), pero como subordinada e integrada por la famosa *Aufhebung* o «asunción». Si Hegel hubiera mantenido el equilibrio comparativo, podría haberse pensado en una mera yuxtaposición o en una manifestación de lo verdadero de *dos* maneras a la vez, a un mismo nivel axiológico.

⁴⁴ De hecho, la «relación del todo y las partes» corresponde lógicamente a la relación esencial, y encima a la primera aparición de ésta (afectada por tanto de inmediatez abstracta), frente a las relaciones más concretas de «fuerza y exteriorización» y de «externo e interno». La relación esencial está ubicada en el tercer capítulo de la segunda sección («La aparición [o el fenómeno]» del segundo Libro (la Doctrina de la Esencia), así que le queda mucho camino por recorrer a «lo Lógico» para configurarse como Verdad en la Idea absoluta (tercer capítulo de la tercera sección del tercer Libro). Cfr. *Wissenschaft der Logik*, Dusseldorf 1978; G.W. 11: 354-358.

⁴⁵ Cfr. el importante estudio de Alexander SCHUBERT, *Der Strukturgedanke in Hegels 'Wissenschaft der Logik'. Zur Dekonstruktion des absoluten Subjekts*, Königstein/Ts. 1985; espec. III,B.

trínseco, la apariencia primera, de modo que lo ente sólo se define por la *transición, reflexión y desarrollo*⁴⁶ de su interna alteridad. Así, lo único realmente verdadero es la *estructura*. Pero ésta no se compone de «piezas» que tuvieran sentido y valor por sí, sino de *flujos comunicacionales*. No es un conjunto u *omnitud* de *realitates* o *perfectiones*, como era el Dios metafísico racionalista, sino una *omnitud negationum*⁴⁷ formada por movimientos de exteriorización, de reflexión y de concreción. En términos de la lógica tradicional: movimientos de referencia del sujeto al predicado, de inherencia del predicado en el sujeto o de «llenado» de la cópula por este doble movimiento contrapuesto «de ida y vuelta». El Todo es el entrecruzamiento dialéctico de cada uno de estos *sentidos* (y nunca mejor dicho, pues que su «ser» se agota en su significación: en dar, recibir o generar sentido). En una palabra, las cosas (en el sentido más amplio posible) no *son*: las cosas se forman al estar *informadas* o al *informarse*. El universo hegeliano es ya un universo *informativo*.

El segundo lema: que la sustancia deje de ser tomada por la realidad y verdad supremas y se aprehenda y exprese tiempo como teniendo su sentido y su «ser» en el sujeto, corrobora lo anteriormente dicho. «Sujeto» significa *reflexividad*: no simplemente «ser» o «estar ahí», a verlas venir y soportando lo que a uno se le eche encima (tal la noción vulgar de *sustancia*). El sujeto se hace *deshaciéndose*, siendo para sí solamente en lo otro de sí, y desde ese «otro». Y ello en tres órdenes o esferas: en el lógico-lingüístico, en el físico y en el espiritual. En el primero se expone el *proceso impersonal* por el que las determinaciones generales del ser

⁴⁶ Estos tres tipos de movimiento corresponden respectivamente al Ser, la Esencia y el Concepto: los tres «momentos» de lo Lógico. Pero no sólo eso: proporcionan igualmente tres modelos de expresión (y de lectura, si se quiere) del entero Sistema enciclopédico, según el famoso triple silogismo del final de la *Enciclopedia* (§§ 575-577).

⁴⁷ En explícita referencia a Spinoza y su *dictum: determinatio negatio est* (en la carta L, según la ed. Paulus), señala Hegel que si las *realitates* son tomadas como «realidades determinadas» (o sea, afectadas por una determinación y a la vez definidas por ella): «entonces la omnitud de todas las realidades se torna justamente en *omnitud de todas las negaciones*.» (*Wissenschaft der Logik*, G.W. 11, 76).

realizan la experiencia de su verdad, a saber: que ellas ya eran de siempre determinaciones del pensar. De un pensar *autorreferencial*, que vive de la autonegación de sus propias determinaciones (lógicamente hablando, se trata de una *reflexión* que *pone* sus determinaciones sólo mediante la anticipación y *presuposición* de la totalidad dialéctica de las mismas). En el segundo nivel, los fenómenos físicos van adquiriendo sentido, ensamblándose jerárquica y ascendentemente al recibir determinaciones como desde fuera, mediante una aparente *reflexión exterior* (o dicho más a la llana: la filosofía de la naturaleza es en verdad una filosofía de las *ciencias* de la naturaleza: la mecánica, la físico-química, la geobiología). En el tercer nivel en fin, el espiritual, se produce la *reflexión determinante*, o sea la *toma de conciencia* de que las ciencias particulares del nivel anterior se integran y son momentos de los diversos estratos en los que se concreta lo *humano*; en términos actuales: el psicológico, el sociopolítico y el artístico y religioso⁴⁸. Respectivamente: el «yo» como autoconciencia, el «nosotros» colectivo e histórico, y por fin el doble movimiento de descenso de lo espiritual a lo natural para convertirlo en su *símbolo* –perforando así la

⁴⁸ La «reflexión ponente», la «exterior» y la «determinante» corresponden en puridad al triple ritmo del único movimiento reflexivo de la Esencia (cfr. *Wissenschaft der Logik*; G. W. 11: 249-257), pero esta escansión puede ser tomada igualmente (con todas las matizaciones necesarias), no sólo como motor de la entera Lógica, sino también del desarrollo enciclopédico global. Y en verdad, la Lógica «pone» (o sea, otorga sentido a) todo lo que hay, pero a su vez lo «presupone» (contra el tópico, lo Lógico no «sale» de ninguna cabeza, humana o divina, sino de la consideración reflexiva del lenguaje humano en general y de las ciencias y de la praxis en particular). En la Filosofía de la Naturaleza se ve como «exterior» algo que es producto de la ordenación científico-natural. Y en la del Espíritu vuelve la reflexión a sí misma, «determinándose», concretándose. Dicho de una manera más franca y directa, y ahora de arriba a abajo: si no hubiera Estado (y por encima de él, arte y religión) no existirían ciencias (en verdad, *tecnociencias*) –promovidas por los Estados (ahora, por el Mercado) para sacar provecho de su territorio–; y sin ciencias, no habría algo así como «naturaleza». Y sin ésta, a nadie se le habría ocurrido hablar y pensar para «empaquetar» a ese aparente Proteo desmesurado. Sólo que, a su vez, ese pensar se da concretamente dentro de un Estado (o dentro del Mercado, con el inglés hoy como *lingua franca* y el lenguaje máquina como medio universal de interacción), con lo que el inicio y el final se cierran. Éste es el «círculo de círculos».

apariencia sensible: una obra de arte no se limita a ser una «cosa» entre otras– y de ascenso de lo natural –incluyendo lo «humano»– a lo espiritual: un ascenso literalmente *mortal*, en el que cada «yo» se despoja libremente de su presunta identidad y valor propio, egoísta, para entregarse abnegadamente al «Yo-Nosotros» de la colectividad humana; para entregarse como ofrenda, si queremos decirlo así, a Dios.

Exteriorización *ontológica*, reflexión *esencial*, concreción *conceptual*. Estos son los tres movimientos configuradores de la estructura hegeliana que, como en el *dictum* heraclíteo: «cambiando descansa», al igual que en la orgía báquica está cada miembro embriagado por el vino fuerte de un Todo constituido por la totalidad de las remisiones, de las trayectorias o «mensajes» que los miembros-signos se lanzan recíprocamente. Un Todo que, al igual que el vino sólo alcanza su verdad cuando es bebido, *existe* únicamente plasmado, encarnado en ese circuito de movimientos contrapuestos. La necesidad de esos movimientos constituye *su* libertad. Ahora podemos empezar a entender por qué hay que estar conectados a la red si queremos «razonar» (y nadie razona de verdad por su sola cuenta: una razón no es una ocurrencia).

Ahora, si recordamos por un lado que la *técnica* consiste en la transformación de algo al pronto dado, inmediato, en un producto de la libertad humana, y por otro que no hay transformación sin *interpretación*, y además que ésta sólo se entrega en una *estructura de significatividad global*, una estructura que podemos denominar como *lógos*, bien cabe apreciar que, sin forzar en demasía el modelo *tecnocomunicacional*, éste puede ser considerado como *tecnología*, superando así la angosta denominación de *tecnociencia*, de corte más bien kantiano. El *lógos* no es desde luego privativo de la ciencia (al contrario, cuando otorga sentido a la naturaleza se encuentra trastornado, alienado en su propia *exterioridad*). Para Hegel, más altas que la tecnociencia están la mnemotécnica, la semiótica, la medicina, la economía, la política, las técnicas artísticas y, en fin, el culto religioso (hablando hegelianamente, el *culto cristiano* ha de considerarse como la técnica más alta, por la cual el individuo, mediante la destrucción eucarística del pan y del vino –también ellos productos tecnonaturales–,

promete entregar su propia vida para la conservación del Uno-
 Todo comunitario). ¿Y la filosofía? Ésta no tiene, no puede tener asignada ninguna parcela de esa realidad móvil, sino que se limita a dar razón (en griego: *lógon didónai*) de todas esas producciones de sentido y de todas esas determinaciones que niegan en cada caso y a cada paso la autosuficiencia, el presunto *significado* propio y exclusivo de cada producción o «comunicado» en cuanto se toma a éste de manera aislada, por separado. No hay una técnica de la filosofía, porque ella es la *tecno-logía* que cierra sistemáticamente todas las técnicas. No se configura como un círculo superior; no es ninguna «reina de las ciencias» ni se ocupa de ningún Ente supremo, sino que se limita a la «pura contemplación» (*reines Zusehen*, como si el filósofo fuera un televidente)⁴⁹ del triple movimiento por el que el Ser llega a Conciencia de sí en la conciencia humana. La filosofía tiene que ver sólo con el bucle de retroalimentación «ser-pensar», «sustancia-sujeto». Según el famoso símil de Hegel, la filosofía no es un mero círculo, sino un *círculo de círculos*. O dicho con toda precisión: la filosofía hegeliana es la *tecnología del fin del tiempo*.

¿Por qué del fin del tiempo? Ya desde Aristóteles sabemos que el tiempo es *extático*: está constantemente fuera de sí, mas no por hundirse meramente a cada instante en el pasado (el tiempo no es sólo el presente que va pasando, cayendo «hacia atrás»), sino porque cada instante presupone una «falta»: las determinaciones (lógicas, naturales o espirituales) *se mueven* porque son «muñones» de la verdad total, es decir: de la estructura de remisiones. En cada instante está agazapado lo que va a venir, esto es: el futuro, el *porvenir*. El tiempo está fuera de sí porque va hacia Sí. Pero ese «Sí-mismo» ya no es tiempo, sino recogida, plenificación: el tiempo vuelve, se vuelve hacia un Presente que no pasa. La religión cristiana ya había anticipado, hablando en un lenguaje figurado y por tanto oscuro, esta cumplimentación o plenificación (*pléroma*) del

⁴⁹ Cfr. *Phänomenologie*, G.W. 9: 42: «Abstenerse de las propias ocurrencias en el ritmo inmanente del concepto, no inmiscuirse en él arbitrariamente o por cualquier sabiduría adquirida: esa contención es ella misma un momento esencial de la atención al concepto».

tiempo, acontecida cuando la entrega horizontal a la naturaleza (como cuando un niño se engendra en el seno materno) o la sujeción vertical a la ley (como cuando el súbdito se limita a obedecer al Soberano sin saber por qué lo hace) quedan anuladas, redimidas por la técnica sacrificial, que implica la destrucción de la personalidad aislada y la vuelta consciente, la reintegración en el Uno-Todo. Oigamos a San Pablo, el precursor de Hegel, el primer teólogo del fin del tiempo: «Pero cuando vino la plenitud del tiempo (*tò pléroma tou chrónou*) envió Dios a su Hijo, engendrado de (*genómenon ek*) mujer, engendrado bajo la ley (*hypò nóμου*), a fin de que redimiera a aquellos que estaban bajo la ley, y para que fuéramos adoptados como hijos» (Gálatas 4,4). Y ya sabemos cómo nos redimió Cristo: mediante la aceptación voluntaria de su muerte como individuo, como Jesús de Nazaret.

Sin embargo, Hegel desea ir mucho más allá de la sentencia paulina. La Tecno-logía no puede aceptar que la redención sea un don, algo pasivamente recibido. Y es que según San Pablo, Dios envía a su Hijo de *mensajero*: la carta está escrita por el Padre (ni siquiera el Hijo, según el Evangelio de Juan, es capaz de decodificar todo su contenido) y va dirigida a unos destinatarios externos que, si aceptan el mensaje (o sea, si aceptan liberarse de la carne y de la ley), podrán ser *adoptados*, esto es tratados *como si* fueran hijos de Dios, para lo cual habrán de sufrir una transformación (*metánoia*): libremente consentida, sí, pero no activamente realizada por ellos, como cuando uno entrega su cuerpo doliente al cirujano. Por el contrario, en la «carta» hegeliana el remitente (el *Esíritu absoluto*), el código (lo *Lógico*), el contenido (el *Mundo*, estructurado en *técnicas* de absorción de lo natural en la historia) y el destinatario (el *espíritu finito del hombre en comunidad*) es Uno y lo Mismo: el Todo verdadero, la Verdad total. Una verdad que sólo se sabe a sí misma cuando el Narrador se expone y explaya absolutamente en lo narrado; cuando el código no es una regla de juego aplicada exteriormente al juego mismo, sino que va saliendo a la luz según avanza la lectura hasta identificarse con una letra sin significado propio y por ende toda ella *significante, espiritualizada* a fuerza de no ser ella misma, sino de dejar *inteligir*: de

leer a su través; y cuando en fin el sujeto destinatario se engolfa de tal modo en la lectura que sólo es él mismo cuando lee y *en el acto de leer*. En una palabra, la Verdad es el Todo sólo cuando la «carta» se transmuta en un *Libro viviente*⁵⁰, cuando comunicación y comunicado, emisor y receptor coinciden dialécticamente, o sea cuando *ya no hay tiempo* (nada que añorar, nada que esperar, nada que hacer: sólo comprender y comprehenderse en y como Concepto). *Tilgung*, cancelación del tiempo. El Espíritu existe en el tiempo (eso es el tiempo: la *ex-sistencia*, la extaticidad del Espíritu) hasta que no se reconoce a sí mismo a través del tiempo (un tiempo que remonta)⁵¹. Suprema paradoja: la interacción de los agentes que configuran la *enérgeia* del Libro equivale a la máxima pasividad. El aparente avance del tecnólogo sobre el teólogo se cierra en un círculo: Dios se envía a sí mismo a su propia alteridad (condenándola de paso a muerte) sólo para poder tener noticias de Sí al reparar las huellas del envío: la odisea del espíritu amenaza con tornarse en un ejercicio onanístico, en el que Ulises copula con su propia sombra de antaño al creer que yace con Penélope. Y mejor que no mezclemos al hijo Telémaco en el asunto, para no convertir la lectura de Hegel en un conflicto edípico-paranoico.

⁵⁰ Ha sido sobre todo Alexandre KOJÈVÉ el que (con un punto de fascinante exageración y extrapolación del Sistema a partir de la *Fenomenología*) ha insistido (en el Curso 1938-1939 del Collège de France) en esta identificación de la Ciencia, el Libro y el final de la Historia, a costa de que el autor, y nosotros, los lectores, aceptemos nuestra propia muerte (en clara alusión a Heidegger). Así, Hegel: «al devenir Sabio por esa aceptación última de la muerte, ha publicado, pocos años después, la primera parte del «Sistema de la Ciencia» titulado *Ciencia de la Fenomenología del Espíritu*, donde se reconcilia definitivamente con todo lo que es y ha sido, declarando que ya jamás habrá nada nuevo sobre la tierra» (*La concepción de la antropología y del ateísmo en Hegel*, La Pléyade, Buenos Aires, 1972, p. 252).

⁵¹ *Phänomenologie*, G.W. 9: 429: «El tiempo es el concepto mismo que *está ahí* (que existe: *da ist*, F.D.), representado a la conciencia como intuición vacía (recuerdo de Kant y de su «tiempo permanente», F.D.); por eso aparece necesariamente el Espíritu en el tiempo, y aparece en éste hasta haber *comprendido* su propio concepto, es decir hasta haber cancelado (*tilgt*) el tiempo».

2.3. McLuhan: una cuestión de nervios

En los pasados años sesenta, este modelo tecnocomunicacional experimentó una primera y asombrosa transformación a manos de Marshall McLuhan, hegeliano *sans le savoir*. Este visionario comunicólogo pensaba que las técnicas son *extensions of man*⁵², esto es: prolongaciones de los órganos sensoriales, encarnados en y como mundo a través primero de los instrumentos y luego de las máquinas, y que en esos órganos se producía un fenómeno de *narcosis* según se iban «objetivando», a la vez que esa *prótesis* técnica excitaba otros órganos, rompiendo así la estabilidad, disparando la dinámica de la historia tecnológica. En ese proceso ineluctable, la era mecánica, industrial, debía entenderse como una *metáfora* (en el sentido literal de «movimiento más allá de sí mismo») de la encarnación maquinista del sistema *muscular*; pero la irrupción de los medios de comunicación masivos (teléfono, radio, televisión y primeras máquinas inteligentes electrónicas) habría convertido al sistema industrial en mera base «natural» sobre la que una nueva era acuñaba su forma, y a cuyo través habría de exteriorizarse por completo el mismísimo *sistema nervioso central*: McLuhan denominó a esta nuestra época («nuestra», al menos para los más viejos) *era eléctrica*. Ese proceso lineal de expansión tecnológica venía además estructurado por una topología estática (la división en medios de comunicación «calientes» o «fríos», según la participación receptiva o activa del grupo humano en ellos) y por una temporicidad dinámica: la cultura tribal, el mundo acuñado por las letras (la *literacy*, preparada primero por el alfabeto griego y la numeración árabe, y extendida luego planetariamente en la Galaxia Gutenberg⁵³) y, en fin, la era eléctrica. La primera cultura habría empleado un medio «frío» de comunicación: el lenguaje oral, de muy baja definición y precisión, y necesitado por ello de intérpretes sagrados, capaces de descifrar la verdad subyacente en las palabras. Ahora bien, precisamente esa «frialidad» establecía fuertes

⁵² Véase *Understanding Media: The Extensions of Man*, Nueva York/Londres/Sidney/Toronto, 1964.

⁵³ Véase *The Gutenberg Galaxy*, Toronto, 1962.

vínculos emocionales en la tribu, fundida además *táctilmente* con el mundo a través de las primeras herramientas (prolongaciones de la mano)⁵⁴. Una cultura cordial, pues (al menos en el interior de cada tribu), pero irracional e inconsciente. En ella sólo existen los clanes, no los individuos.

Pero la irrupción de la escritura (y sobre todo de la alfanumérica) vino a poner fin a ese «idilio» comunicacional, estableciendo la *extrañeza* del hombre respecto al mundo y privilegiando el sentido de la *vista* como factor de distanciamiento y diferenciación⁵⁵. Los medios de comunicación de esa época (es obvio que McLuhan piensa en la edad moderna, industrial y letrada) fueron haciéndose cada vez más «cálidos», esto es, más definidos y precisos: desde el libro al cinematógrafo (el cual habría sido la suprema máquina comunicacional de la modernidad), con lo que se producía un correspondiente aislamiento y pasividad de los individuos, convertidos en meros receptores de mensajes prefabricados. Cada individuo era consciente y libre, sí: pero sólo para asimilar el mensaje y para amoldarse a él. De modo que la salida lógica de la *literacy* fue la «cultura de masas», disfrazada de *racionalidad* bajo los rasgos (tomados de la tipografía) de la deducción, la linealidad temporal (principio, nudo, desenlace: presente, pasado, futuro), la abstracción y la despersonalización⁵⁶ (ésta sería la «traducción» despiadada que un McLuhaniano haría del sujeto trascendental kantiano).

⁵⁴ Advuértase que en McLuhan los adjetivos *hot* y *cool* tienen una denominación distinta –y a veces incluso inversa– a la de su uso corriente. Lo «caliente» es lo preciso, estructurado y bien definido de por sí, y por ello apenas requiere de participación del grupo. Por el contrario, lo «frío» está poco definido y exige esa participación. El cine es *hot* (naturalmente, promueve la identificación, pero de una forma pasiva e individual). Por el contrario, la televisión (o el vídeo) es *cool*, y por ello incita a la interacción.

⁵⁵ Para una muy interesante actualización del tema, véase Derrick de KERCKHOVE (discípulo y continuador de McLuhan), *La civilisation vidéo-chrétienne*, París, 1990.

⁵⁶ Por ejemplo, en *Understanding Media* señala McLuhan: «Racional» ha significado en Occidente desde hace largo tiempo uniforme, continuo y secuencial. En otras palabras, hemos confundido la razón con el estadio de las letras (*literacy*), y racionalismo con una tecnología particular». (p. 15). Sobre el tema, véase también Walter J. ONG, *Orality and Literacy: The Technologizing of the World*, Nueva York, 1982.

Por el contrario, la conjunción de la difusión omnimoda de la electricidad, de la tecnología de los transportes y de los medios de comunicación a distancia (*one to one*, como en el teléfono, o *one to many*, como en la televisión) habría restablecido y perfeccionado con creces el «paraíso» tribal. En efecto, los nuevos *media* eran de nuevo *cool* y exigían interacción emocional (quien habla por teléfono ha de imaginarse los gestos del interlocutor, quien ve las noticias o un *talk-show* en la televisión se siente aludido y afectado por mensajes que él sabe suyos). Pero existe una diferencia abismal respecto a la antigua tribu: ésta aislaba al grupo, haciendo de los hombres organismos multicelulares recíprocamente hostiles. En cambio, la era eléctrica –cuyo soporte «natural», no se olvide, es la industria y la escritura– promete por vez primera el establecimiento de una *conciencia colectiva* dentro de una *aldeia global*. Nosotros podemos ver aquí el atisbo de cumplimentación del sueño kantiano de la federación de pueblos (¡la televisión por cable o satélite!) y a la vez del Espíritu absoluto hegeliano, que inmora en las conciencias libres de los ciudadanos. Es más, la incipiente red comunicacional se basa en la absorción de las diferencias espacio-temporales (ya que los mensajes se transmiten a la velocidad de la luz) y en la coordinación de lo *heterogéneo*. Esa heterogeneidad puede ser desde luego comprendida como la *negación determinada* hegeliana. En efecto, la imagen transmitida por un medio no tiene significado por sí misma, sino que lo alcanza sólo en cuanto que altera la imagen o el mensaje anterior al ser vehiculado en un medio distinto. De este modo (un modo que Hegel y los estructuralistas aplaudirían): «el «contenido» de cualquier medio (*medium*) es siempre otro medio». De ahí la famosa divisa de McLuhan: *el medio es el mensaje*, puesto que el mensaje no es ya sino el cambio en la escala o criterio introducido en los asuntos humanos por la interacción o «traducción» de los medios entre sí. Es el «salto» de medio lo que genera el mensaje. Y el medio supremo –el medio de medios, si queremos– sería para McLuhan la televisión, ya que su «mensaje» consistiría en integrar configuraciones procedentes de entornos pasados (el teatro, el cine, la radio) en un paisaje vivo y cotidiano. La televisión, enlace sinérgico con el mun-

do. Y en el horizonte, la fusión de la televisión con el mundo, en tiempo real: toda emisión de datos será considerada como *transmisión* de imágenes mediáticas, en danza continua entre *medios*, sin un origen último «natural». Eliminación de las distancias y los tiempos: retorno de la visión a lo táctil, de la razón a la emoción, a través de la tecnología comunicacional. Como nuestro comunicólogo escribe a Buckminster Fuller: «Hoy, el entorno mismo llega a ser el artefacto»⁵⁷. ¡No parece sino que estuviéramos asistiendo a una síntesis tecnológica de Kant –compenetración de Naturaleza y Arte– y de Hegel –identificación final del código y lo codificado–!

Y por si alguien pensara que éstos son sueños de un visionario, será conveniente remitirse al mismísimo Bill Gates, que en *Los negocios en la era digital*⁵⁸ dedica el segundo capítulo al tema: «¿Puede hacer esto su sistema nervioso digital?». Cuando leamos las palabras que siguen, tengamos en mente la idea hegeliana de la integración libre y abnegada del individuo en el Todo, siguiendo primero el ejemplo de Cristo, y luego de la comunidad estatal y cristiana, secularizada y transmutada en los «elegidos por el Maestro», dedicados a la promoción filosófica de la producción técnica del mundo. Sólo que aquí el ciudadano ha sido sustituido por el empleado; la comunidad, por la empresa; los «discípulos escogidos», por un «equipo central»; y en fin la Ciencia de la Lógica, por un «sistema nervioso digital». Así hablaba Bill Gates: «Un sistema nervioso digital proporciona a sus usuarios una profundidad de comprensión y una capacidad para aprender que no podrían conseguirse por otros medios. Un buen flujo de información y un buen instrumental analítico reveló nuevas oportunidades de negocio en medio de un gran volumen de datos de otro modo intratable. Se maximizó la capacidad de los cerebros humanos y se minimizó el esfuerzo humano. El equipo para la región central, formado en esencia por sólo dos personas, consiguió movilizar a muchos más, todos los cuales aportaron su colaboración sin descuidar sus actividades

⁵⁷ Carta de septiembre de 1964, en *The Letters of Marshall McLuhan* (M. Molinaro / C. McLuhan / W. Toye). Nueva York 1987, p. 309.

⁵⁸ Plaza y Janés. Barcelona 1999.

corrientes. La misma infraestructura puso en nuestras manos las herramientas idóneas para ejecutar, evaluar y afinar nuestro programa de marketing.⁵⁹ ¡El mismo esquema *metafísico*, ilustrado por una tecnología bien distinta a la hegeliana!

3. EL EXPERIMENTO FRANCÉS: A LA *GRANDEUR* POR EL MINITEL

Con todo, el *experimentum crucis* respecto a la viabilidad del modelo tecnocomunicacional del McLuhanismo neohegeliano se realizó hace pocos años en Francia (no por casualidad: allí estalló la Revolución y por ende el modelo del Estado-Nación, allí se ha establecido un centralismo jacobino de corte estatalista –no es Prusia, sino Francia lo más cercano al modelo hegeliano de Estado en cuanto Monarquía Constitucional–, allí se expandió en fin tras la guerra un hegelianismo de izquierdas, de sabor fenomenológico y marxista, por obra de Alexandre Kojève, el cual, muy en consecuencia con su *curriculum* intelectual, acabó siendo funcionario estatal). De la misma manera y por la misma época en que las autoridades de Quebec intentaron poner freno a la invasión cultural norteamericana encargando a Jean-François Lyotard un famosísimo «informe sobre los saberes» cuyo resultado escrito fue *La condición postmoderna*⁶⁰, una obrita enviada como navío «destructor» al corazón del Imperio (nada nuevo: basta con ver *Alphaville*, de Godard), así también las autoridades francesas hicieron caso directo a McLuhan (e indirectamente, a Hegel): el orden social basado en la producción industrial (carbón, acero, ferrocarril y automóvil) estaba periclitando. Amanecía un nuevo orden social basado en el *conocimiento*, transmitido informáticamente. ¿Qué hacer para no sucumbir a las oleadas comunicacionales procedentes de América?

Nosotros podríamos ver en la solución propuesta una simbiosis de «Kant» (reforma en profundidad *von oben herab*, de arriba a abajo) y de «Hegel» (conexión global interactiva de todos los ciudadanos, a partir de un foco integrador). La solución

⁵⁹ *Op. cit.*, p. 61.

⁶⁰ Hay trad. esp. en Cátedra, Madrid, 1984.

fue en efecto el *Videotext*, una biblioteca en línea que almacena «páginas de información» en la memoria de un ordenador «anfitrión» (*host*: el sistema central), accesible a usuarios equipados con un terminal y un modem (el *Minitel*), conectado al teléfono y regalado a todos los abonados telefónicos. Hasta hace muy pocos años, el éxito fue fulgurante en Francia... y solamente allí. Todos los esfuerzos de «exportación» fracasaron. Las razones son muy claras. Las autoridades entendían el conocimiento como un bien común para ser distribuido desde las alturas («¡Razonad todo lo que queráis, pero sólo cuando estéis enchufados a la red!»), integrando así a los ciudadanos en el nuevo orden, y no por obediencia al mando sino por acuerdo racional. Supongo que otro cruzado «kantiano-hegeliano»: Jürgen Habermas, habría aprobado esa medida, tan cercana a los ideales de la ética discursiva del *consenso*. Aquí, la libertad del usuario viene definida por su capacidad de elegir de manera racional e informada entre una miríada de opciones preseleccionadas por una instancia tan universal como *tecnocrática*, que asegura constituir por su parte un *medio neutral* y que ratifica la legitimidad de su poder mediante la *transparencia informativa*. Y es verdad: los datos son exactos y están lógicamente clasificados (¡un espléndido sustituto de la guía telefónica!). El usuario puede enlazar opciones, creando cadenas significativas propias, más allá de lo ofrecido por la televisión.

Pero las mismas razones del éxito de Teletel acabaron produciendo su fracaso. En efecto, todas las opciones están *controladas* y ordenadas, y ello alivia ciertamente por un lado la «ansiedad» del individuo que está en transición entre la era mecánica y la «electrónica» (ya había dicho McLuhan que vivíamos –en los años sesenta– en una *age of anxiety*). Gracias a ese control (que convierte la multiplicidad caótica de imágenes y mensajes en una *sinopsis*, como hacía la intuición formal kantiana), el individuo puede construir su personalidad y llevar la gestión de su propia vida, pero de una manera teledirigida. O en términos hegelianos: la conciencia de la libertad (de elección) se vuelca en la libertad esencial (en este caso, la necesidad de consumir informaciones interactivamente). Pero por otro lado, ello significa que todo *rol* o función está ya previsto, y que al usuario –como si fuera un *pe-*

tit dieu leibniziano– no le queda sino elegir de entre las opciones aquella que sea mejor y más *compossibile*. Eso es ciertamente más interesante que hacer *zapping* por los distintos canales de la televisión, pero la diferencia entre ambas acciones se reduce en el fondo a un problema de *mayor cantidad* de información, como si el individuo fuera un neutro soporte o «sustancia» en la que inhiere mensajes-determinaciones.

La revuelta no se hizo esperar. Y se hizo siguiendo los mismos términos de troquelación social anónima, pero pervirtiéndolos mediante una maniobra de seducción afín a la sugerida por Baudrillard. ¿Un nuevo modelo *metafísico*, o más bien la *patafísica* de Jarry y Baudrillard? Yo me inclinaría por lo segundo. En efecto, aprovechando la red empezaron a establecerse comunicaciones interpersonales (*one to one* o *one to many*: *chat lines*), sobre todo en el respecto erótico, pero ocultando la identidad –si es que de tal cabe hablar en este sistema– mediante un cambiante juego de roles, sin comprometerse el individuo (al fin, *ineffabile*) con ninguno y sin pertenecer por entero a un grupo prefijado. ¡Un juego de máscaras sin soporte, más cercano desde luego a Nietzsche que a Hegel! Como dice un ardiente defensor postmoderno de esta deformación perversa del Minitel: Andrew Feenberg, en su *Alternative Modernity*⁶¹, esta relación inarticulada hecha de pseudónimos y heterónimos permite una insólita participación en lo público desde el ámbito de la *privacy*, pero sin «dar la cara», ocultando cuerpo y «yo» bajo heteróclitas identidades ficticias (cambio de sexo, de profesión, de edad o confesión, etc.). *Estar en lo otro sin dejar de estar cabe sí, chez soi*: ¿no era esto lo que preconizaba Hegel con su libertad? Así, Feenberg: «El ámbito privado del hogar asume funciones antes asignadas a espacios públicos, como bares y clubs, pero con un giro importante: la pantalla en blanco no se limita a vincular interlocutores sino también a proteger su identidad»⁶². Sólo que, si esto es así, poco tiene que ver esta flamante libertad con la hegeliana. Los juegos de identidad

⁶¹ Univ. of California Press; atiéndase con todo a que el libro es de 1995, mientras que el ensayo allí incluido (pp. 144-166) sobre el Videotext francés se remonta a 1992.

⁶² *Op.cit.*, p. 158.

son aquí producto de la comunicación estimulada por la fantasía, no un dato previo, controlado y seleccionado desde una instancia central, estatal. Muy al contrario: los juegos a los que se entregan con fruición los interlocutores en línea están centrados en el sexo y la violencia, es decir en el retorno neurótico de una «naturaleza» reprimida. Pero pagan muy caro esa escapatoria de las constricciones simbólicas y de la funcionalidad promovida por el Estado. En efecto, el mundo de esas fantasías no es sino un mundo fantástico: una *realidad virtual* habitada por *espectros* (la «calderilla» o «migajas» perversas del sujeto trascendental kantiano). Los usuarios en línea pueden entonces elegir: o bien se tornan en disciplinados autómatas de las opciones transmitidas, o bien se convierten literalmente en espectros, ya que (durante el período de tiempo que paguen la conexión, claro) vagan libremente por los pasillos en línea de un orden simbólico *transgresor* (¿a eso habrá ido a parar el *mundo de la vida* soñado por Husserl y Habermas?), siendo sus roles efímeros y evanescentes, sólo virtualmente válidos. La transparencia de la comunicación es fingida, y ellos lo saben. Y ni siquiera cabe decir que esa ficción sea útil para la Vida ni que atienda al sentido de la tierra. Muy lejos quedan las fiestas tribales, en las que el desorden social se vivía en cuerpo y alma como un retorno a la naturaleza salvaje, como advertencia de que no todo estaba disponible, no todo era comunicable. Y en fin, también Francia ha acabado cediendo. También ella se ha pasado al nuevo orden del Proteo comunicacional americano. Con la caída de ese baluarte (penúltimo jirón de la *grandeur*), podemos pasar también nosotros a examinar el hundimiento (¿definitivo?) de la metafísica en favor de la *patafísica*. Pues también nosotros estamos conectados a Internet. ¿Qué hacer, si no? La divisa berkeleyana: «Ser es ser percibido» se traduce ahora como: *To be is to be connected*. Entramos en la *tecnología del fin de los tiempos*.

4. LA TÉCNICA, SOCIOANTROPÓGENA

Sería inexacto decir que la técnica ha acompañado al hombre desde el albor de los tiempos, como si se tratase de dos

entidades distintas o, a lo sumo, fuera la técnica un *atributo* humano. En la técnica se *pro-duce*, se saca a la luz lo humano, diferenciándolo así, por vez primera, de su entorno. Con ella, con los artefactos técnicos, cesa el *delirio* primitivo, ese terror de sentirse observado por todas partes sin saber qué o quién te mira, o mejor: te toca y hasta te envuelve y traspasa, según las agudas observaciones de María Zambrano en *El hombre y lo divino*. Pero la técnica no sólo separa; en el mismo acto, *religa* al grupo humano con aquello de que se ha separado. Por eso no es lo mismo técnica que trabajo. También los animales trabajan: basta para ello con desplazar, cambiar o modificar un objeto con fines utilitarios, transformando al efecto energía potencial en energía cinética. La técnica, en cambio, no sólo es humana, sino ante todo *social* y *cosmológica*. Literalmente, la técnica *mancomuna* y conecta al hombre con un *mundo*. No hay conexión sin diferenciación previa. Así, la técnica no satisface simplemente necesidades prácticas, sino que es soporte (diríamos: es la *sustancia*) de los roles sociales. Ella señala el puesto del hombre en el cosmos y en ese microcosmos que es la sociedad. Por eso está traspasada de fuerzas míticas y rituales.

4.1. La madera de los dioses

Con todos los respetos para el profeta Isaías, ese santo varón, habría que decir que desbarra en su famosa invectiva contra los ídolos cuando se ríe del artífice que utiliza la madera del cedro, en parte para calentarse o para cocinar, mientras que: «Con el resto se hace un dios, un ídolo que adora, postrándose ante él, y a quien suplica, diciendo: Tú eres mi dios, sálvame». Y concluye, triunfal: «Y no salva su alma diciéndose: ¿No es pura mentira lo que tengo en la mano?» (Is. 44, 17 y 20). No. No es pura mentira. Ese ídolo ya no es solamente un leño. La madera está tallada por un buril que sigue pautas ancestrales, normas sagradas no escritas; y quizá está también su alma, el alma de la madera, revestida (como el *daídolon* griego) de precioso metal reflectante, como recordando la opacidad última, la retracción de lo divino chthonio, del ori-

gen magmático, mientras que la superficie exterior lanza, como lo divino celestial, destellos sobre el mundo y a la vez lo refleja, como en una pantalla. El ídolo concentra mundo: expresa órdenes y jerarquías, da espacio y otorga tiempo (el tiempo que escande fiesta y trabajo) a la comunidad. El perdura como *axis mundi*, centrando el horizonte de los ciclos naturales, mientras que en el interior de ese círculo profano se desarrollan los procesos de la vida y la muerte, de la pubertad y de la iniciación, del traspaso ordenado de informaciones y mitos. El ídolo es en fin un *symbolon* expresivo (para nosotros, un *híbrido*). Así también, quien alza su casa en la aldea no la ve como mera defensa contra la intemperie (ni siquiera sabría que existe la intemperie si no hubiera gracias a casa y aldea *temperies*: sabia y prudente mezcla de los *tiempos*; tiempo de amar, tiempo de morir, tiempo de siembra, tiempo de sazón). La casa no sirve tan sólo para guarecerse de los elementos; ni siquiera es –diríamos– reflejo del cosmos; ella produce, saca los colores y toma las medidas al cosmos al estructurarse como microcosmos. No es la materia lo importante, como pensaba el buen Isaías, sino la *disposición*, la ordenación (eso es lo que significa por demás el término «cosmos»), como se aprecia en el famoso grabado de la «cabaña primitiva», colocado como frontispicio de la *Architecture* de Laugier (segunda edición 1755). Ahí está la *Urhütte* que tan sabias reflexiones suscitara en Goethe; se alza contra el cielo, sobre la tierra y cabe los árboles creando un hueco artificial, un abrigo que luego el habitante proyecta hacia el cielo, tornándolo así en *firmamentum*, en firme techumbre. Y finalmente la casa trenza espacios con las demás moradas, creando igualmente huecos ficticios: calles, plazas; la casa «dice», expresa que su propietario pertenece a esa comunidad.

4.2. El bistorí moderno

La técnica moderna no ha abandonado ese esquema expresivo de conexión y separación de órdenes; por el contrario, lo ha intensificado mediante la primacía del *método*, ejemplificado en el famoso *dictum* de Galileo: *mente concipi-*

pio, «concibo mentalmente»... ¿qué, si no la perfecta compaginación de lugares y cosas, como si se tratase de los signos de un libro? Por la técnica, el hombre moderno distingue planos –convertidos en componentes abstractos– de la realidad total; de un lado, la racionalidad del proyecto; del otro, el significado social. De un lado la naturaleza, que se ofrece dócilmente a la experimentación mediante un rosario ordenado de «hechos»; de otro, la «cultura», como constelación de valores. Pero esos órdenes –de nuevo, la *temperies*– están sabiamente conectados en la máquina. Ella, artefacto de artefactos, plasma en el mundo externo el saber multifacético de la mente, *mensura omnium*. Por eso atiende cada vez más a la disposición, a la conexión de elementos; en suma, al *diseño congruente*, y menos a la carga expresiva de una sustancia trabajada: digamos, el ídolo, la casa, el arado. Hablando estrictamente, el hombre moderno tiene un sentido más pronunciado del cosmos, es más «cosmológico» que el antiguo. En términos actuales, diríamos que está englobado en un *system-congruent design*: un proyecto o designio (más que «diseño») congruentemente sistemático, en el que los valores están embebidos en la conexión global, no en un artefacto señalado. Recuérdense las palabras de McLuhan: «Hoy, el entorno mismo llega a ser el artefacto». Dicho sea de paso, la inquietud que siente Heidegger al contemplar un aeropuerto o al ser entrevistado por la televisión se debe a su añoranza del diseño expresivo (como el del artífice al esculpir su ídolo, o el del alfarero que hiciera el vaso de «bon vino» en que bebiera Gonzalo de Berceo), frente al mundo del designio congruente. Yo no siento esa añoranza: en el diseño del Aeropuerto de Barcelona, de Ricardo Bofill, por caso, se gesta mundo. La estación aeroportuaria cumple mejor la función de «estación-del-instante» (*Augenblicksstätte*) que el jarro del alfarero. Ella avisa de la perennidad de lo efímero, del entrecruzamiento o ensamblaje de *modi*, de puntos fugaces *extáticos* que ratifican el sentido del adverbio *modo*, el cual diera origen a la palabra «moderno». *Modo* quiere decir: «hasta ahora, pero ya no». Nada tiene esto desde luego que ver con los denostados «puntos-ahora» del tiempo «vulgar», según Heidegger.

4.3. Postmodernidad: fin de temporada por falta de tiempo

¿Qué nos ocurre, en cambio, en esta extraña época en la que hemos entrado hace tan sólo unos diez años? ¿Cabe siquiera decir que se trata de una «época», y más: de la época *actual*? El término «época» viene del griego *epoché*: pausa, suspensión, y por extensión: segmento de tiempo. Convencional y cronológicamente, desde luego, podemos decir que se trata de una época más: de 1989 (en que cayó el Muro de Berlín) a finales de 2000... *después de Cristo*. Pero, ¿qué significa ese «después»? Significa que la tierra ha dado 2000 vueltas en torno al sol desde el nacimiento de Cristo (componendas cronológicas aparte). La fecha viene dada por la mezcla o *temperies* de un proceso técnico de medida y de un acontecimiento inaudito (el nacimiento de un *híbrido* divino-mortal) que no tuvo lugar en el tiempo (nunca existió el año 0), sino que *dio tiempo al tiempo*, partiéndolo por gala en dos: antes de Cristo (fechas medidas con números negativos), después de Cristo (en números positivos, en progreso lineal indefinido). Gracias a esa indefinición, el hombre culto no siente el menor pavor ante la llegada del año 2000: «una fecha más», se dice. Sólo que si se trata en efecto de una fecha *más*, entonces no tenemos derecho a decir que nos encontramos en una *época*: todo segmento, todo paréntesis tiene su principio y su fin. La sensación generalizada de que nada va a pasar implica el final de toda expectativa, de todo *futuro* (incluso muchos confían en que hasta el hecho absurdo de la muerte individual va a ser arreglado tarde o temprano por los avances de la medicina, y que a lo mejor a él le toca esa dudosa suerte). A menos que entendamos *epoché* como suspensión indefinida, al igual que Walt Disney (¿podríamos hablar aquí de su «cadáver»?) está suspendido indefinidamente en una cámara criogénica, dejando que pase el tiempo. Pero, ¿pasa de verdad el tiempo? Naturalmente, nos decimos: los electrones dejan su huella en la cámara de Wilson (plano físico), las cosas se disgregan y recomponen incesantemente (plano geobiológico), seguimos envejeciendo (plano biográfico), los proyectos y tareas se cumplen más o menos a su tiempo (plano cultural), pueblos y etnias se siguen matando alegremente entre sí (plano histórico) y la tierra acude también más o menos puntual-

mente al cierre de su elipse (plano astronómico). Sólo que una vez dijo Kant algo inquietante, a saber: que el tiempo permanece y no se muda, y que son las «cosas» (o sea, lo que le acontece a la sustancia, como cuando decimos: «¿qué tal te *van* las cosas?») las que pasan en él, «llenándolo» con intensidades diferentes⁶³. Y si esto es así, ¿qué ocurriría si no me pasara ninguna cosa? ¿No se tornaría acaso el tiempo en espacio, en un inabarcable panorama, como el que creyera contemplar ante sí Schiller al especular con el fin del tiempo histórico en sus lecciones de filosofía de la historia de mayo de 1789?⁶⁴ Bueno, todo depende de lo que signifique el término «cosas». Pues si por tal entendemos los *asuntos* y tareas humanos, un poco de reflexión nos obligará a confesar que, en efecto, cada vez nos *pasan* menos cosas (y a ello se dedican con ahinco las compañías aseguradoras, las agencias de viaje, los bancos y *tutti quanti*!). Me refiero estrictamente al *paso*, al hecho de pasar algo del presente al pasado, en función de las expectativas de futuro. Hablando con rigor, habría que decir que cuantas más cosas *ocurren*, acaecen, menos cosas *pasan*. ¿Por qué? Obviamente, porque primero las experimentamos en *tiempo real* (nombre inadecuado donde los haya) y luego, así *grabadas* y *archivadas*, las mezclamos (¡de nuevo, la *temperies*!) a discreción: *cortar y pegar, deshacer y rehacer*. ¿No son ésas algunas

⁶³ *Kritik der reinen Vernunft*. A 144/B 183: «El tiempo no transcurre, sino que en él transcurre la existencia de lo mudable. Al tiempo pues, que de suyo es inmutable y permanente, le corresponde en el fenómeno lo inmutable en la existencia, esto es la sustancia, y solamente en ella puede ser determinada secuencia y simultaneidad de los fenómenos, según el tiempo».

⁶⁴ Schiller traspasa a la Historia Universal lo que Kant había pensado sobre el tiempo permanente (véase nota anterior): «El ser humano se metamorfosea y escapa de escena; sus opiniones escapan y se transforman con él: sólo la historia permanece inmóvil expuesta a la contemplación, una ciudadana inmortal de todas las naciones y tiempos». («Qué significa y con qué fin se estudia la Historia Universal», lección inaugural del Curso de Verano de 1789 en Jena, en: *Escritos de Filosofía de la Historia*, Universidad de Murcia, 1991, p. 17.) Por cierto, y redundando en lo apuntado, poco antes había dicho, anticipando para Europa lo que Fukuyama propondrá para el mundo entero: «La sociedad europea de naciones parece convertida en una gran familia. Los vecinos pueden enemistarse unos con otros, pero ya no pueden descuartizarse» (p. 9). ¡Vaya un momento que escogió Schiller para convertir la historia en inmóvil panorama!

de las funciones más importantes de mi ordenador? O bien, ¿qué hace Tom Hanks, haciendo de *Forrest Gump*, al lado del presidente Kennedy, o bien Kim Bassinger, bailando con *Roger Rabbit* en *Cartoontown*? ¿Es que de este modo se ha convertido el tiempo en espacio, como temía Kant en *El fin de todas las cosas*⁶⁵? Sí, y no. Con esos ejemplos estamos entrando en un extraño espacio-tiempo, al que llamamos *ciberspacio*. Entramos en el mundo de la tecnología del fin de los tiempos.

Otra vez la vacilación ante el lenguaje heredado. Si es dudoso hablar de «época», más lo es cuando nos referimos al «mundo», y menos a un mundo *nuevo*. No es otro mundo, ni nuevo, sino la deformación, corrosión e irrisión del único y verdadero «mundo» en que haya vivido el hombre. Si *mundus* significa «limpio», nítido, y por extensión: orden, conexión global, círculo de círculos en fin, entonces no ha habido más mundo que el moderno. Y en él seguimos estando, pero de una manera irónica, distanciada, como si ya no nos lo creyéramos, como si nos sintiéramos condenados a vivir en una *realidad* que, sentimos, no es de verdad. Y sin embargo, esa desconfianza viene suscitada, paradójicamente, por la inmersión cada vez mayor en una realidad que llamamos *virtual*. Una vez dijo Juan Duns Escoto que la sustancia, ésta concreta, no goza de su *haecceitas* como si fuera posible distinguir *formaliter* entre sus atributos empíricos y su concepto, de manera que pudiesen ser ambos conocidos por separado, sino que la cosa contiene esos atributos *virtualiter*, es decir en una sola unidad (de lo contrario, no serían determinaciones de esa cosa), pero de tal suerte que podría tenderse en cada caso un puente entre nuestras experiencias de medida y nuestras expectativas conceptuales⁶⁶. Ahora, la «cosa concreta» de Duns Escoto se ha ex-

⁶⁵ Ak. VIII, 334: «Ahora bien, que vaya a darse una vez un instante en el que cese toda variación (y con ella, el tiempo mismo) es una representación que indigna a la imaginación. Cuando eso sucediera, la entera naturaleza se quedaría rígida y por así decir petrificada: el último pensamiento, el último sentimiento permanecerían fijos entonces en el sujeto pensante y seguirían siendo siempre los mismos, sin cambio alguno. Para un ser que sólo en el tiempo puede hacerse consciente de su existencia y de la magnitud de la misma (en cuanto duración), una tal vida —si es que a eso se le puede llamar vida— tiene que parecerle igual que la aniquilación».

tendido hasta abarcar el mundo: el mundo *moderno*, al que tratamos como si fuese una base *natural* (recuérdese a Hegel y McLuhan). Ése es nuestro entorno. Si queremos, el único y verdadero *mundo de la vida*. Pero ese mundo es tectónico: está formado por cadenas orográficas que presentan fallas y sinclinales, corrimientos de tierras y pliegues. En él se entremezclan, de manera bien poco ordenada, diversas formaciones sociotécnicas, múltiples tiempos, muchas historias. No hay modo de hacer de esa *intemperie* una Historia Universal sin oír las voces airadas (y con razón) de quienes protestan por el eurocentrismo, el logocentrismo, el falocentrismo y todos los *centrismos* que se quieran. ¿Por qué? Porque ha caído la idea de *centro*. *Una red no es un círculo*. ¿Qué se puede hacer con ese «mundo», que merece ser tildado más bien, con Heidegger, de *Umwelt*, de *inmundo*? Todo, menos despreciarlo. Esas «inmundicias», esa falta de limpieza y de orden son nuestras. Y más: les *coperteneemos*, si queremos seguir remedando el lenguaje heideggeriano. Lo que hacemos con esa *intemperie* inmunda es justamente acoplar a ella experiencias artificiales, digitalizadas, que *virtualiter* le siguen perteneciendo a ese *Umwelt* que es ya nuestro *Umwelt* o entorno. Más aún: ese entorno se reconoce en ellas, sabe que lo es al verse allí reflejado *virtualmente*. Contra Hegel, no hemos hecho de la necesidad libertad, sino de la necesidad *virtud*. La realidad virtual es producto de la tecnología, pero está desbordando, rompiendo y desgarrando por todas partes a quien la generó. En ella vuelve, espectralmente, lo reprimido: el fondo negro y salvaje de lo natural, la *uralte Verwirrung* de Hölderlin.⁶⁷

⁶⁶ Cfr. Michael HEIM, *The Metaphysics of Virtual Reality*, Nueva York/Oxford, 1993, p. 132.

⁶⁷ Aunque sea de paso, es muy importante señalar que para Hölderlin «la fuerza del bien» y la «sonrisa del Soberano (*Herrschers*) se le muestran al poeta-pensador (en este caso, a su camarada Sinclair, a quien va dedicado el poema) tanto: «de día, cuando / febril y encadenado lo / viviente aparece» como: «de noche, cuando todo mezclado / está en desorden y vuelve / primordia confusión». (Últimos versos del himno *Der Rhein*; una buena traducción—aquí, levemente modificada— de éste y otros poemas de Hölderlin es la ed. bilingüe de N. Silvetti Paz: *Himnos tardíos. Otros poemas*, Sudamericana, Buenos Aires, 1972, pp. 68-69.)

5. EL MÁS INQUIETANTE DE LOS HOSPEDEROS: LA TECNOLOGÍA

La tecnología (*singulare tantum!*) no es una amalgama de técnicas, sino la conexión comunicacional de todas las técnicas. Y si ellas, como hemos dicho, generan los tiempos, los planos en que se mueve la vida del hombre, la tecnología abarca entonces todos los tiempos. No es una cosa ni un entorno, sino la generadora móvil de cosas y entornos: la creadora de «sitios» (*sites*: parece que actualmente hay más de 800 millones de *sites* en Internet). Podríamos definirla tentativamente como el *plexo* (en alemán *Inbegriff*; en latín *omnitudo*: el espacio lógico de la divinidad racionalista) de integración creciente y consciente (¡recuérdese la *conciencia colectiva* hegel-mcluhaniana!) de procesos de innovación comunicacional, programada como motor de transformación en *feed-back* de los propios procesos inventivos, en el interior de un esquema global de asignación de «sitios» informativos, y en función de las exigencias de conservación, renovación y metamorfosis de esos mismos procesos⁶⁸.

5.1. *Incipit* Internet

La red mundial de comunicaciones Internet cumple con todos estos requisitos, a los que se acercan también la televisión interactiva y el teléfono móvil. Pero Internet integra no solamente esos servicios (la pantalla del terminal, el *e-mail*, que combina teléfono, telégrafo y correos), sino otros muchos (sin ir más lejos, el de la antigua máquina eléctrica de escribir). A su vez, la red depende de una pluralidad de invenciones que ella acopla y organiza, formando un verdadero *corpus mysticum*: el circuito integrado en *chips* de silicio, el cable óptico, la pantalla, el tratamiento de señales audiovisuales, la gestión de discos duros y, a la base, las matemáticas binarias de Turing y Shannon, con su precedente en la

⁶⁸ Con ligeras variaciones adelanté ya esta definición en *El mundo por dentro. Ontotecnología de la vida cotidiana*, Serbal, Barcelona, 1995, pp. 34s.

diádica leibniziana (0-1; de ahí la denominación *bit*, de *Binary Digit*). Por otra parte, ese plexo promueve la interacción de otros procesos inventivos, como en el caso de la tecnología *multimedial*, en la que se conectan teléfono, fonógrafo, proyector de diapositivas y televisión a través de la digitalización, mientras que, encarnación suprema de la justicia, asigna a cada parte lo suyo, su *site*, de modo que cada «sitio» es *todo él* Internet: *omnia ubique*, de acuerdo con la divisa leibniziana.

Pero sobre todo, Internet opera una verdadera *metánoia* «espiritual», estableciendo por fin la paz entre –si se permite la irreverente metáfora– la Ciudad terrenal y la Ciudad celestial. Ella no reproduce ni genera «copias» de un original. Literalmente, deja las cosas como están y crea un segundo original idéntico al primero, pero en el ciberespacio virtual, mediante la digitalización: *clonación*, no imagen ni semejanza es su operación. Fin de lo analógico: ¿fin, también, de la *analogia entis*? No hay aquí ni analogía de proporcionalidad (como en Kant) ni de atribución (como en Santo Tomás). Si acaso –como decía Hegel del arte– el segundo «original» es más perfecto que el anterior, al limpiarlo de impurezas (piénsese en la «remasterización» de discos analógicos al «traducirlos» en CD digitales). Y no hay desde luego *analogatum princeps*, porque no hay jerarquía, sino dispersión incesantemente religada, mas nunca de un modo total (Internet no es autorreferencial, como veremos en seguida). Es como si *lo Lógico* hegeliano se hubiera tornado en una gigantesca *work in progress*, un mundo hiperlógico en movimiento indefinido que se alimentara de las «inmundicias» del entorno artificial para yuxtaponer a tanta intemperancia un *firmamentum* de comunicaciones bien trabadas, unidas virtualmente a ese entorno. Es en efecto *como si* fuera así. Pero no *es* así.

Hace muchos años leí en el *Playboy* un cuentecillo de ciencia ficción, de sabor hiperhegeliano: todos los planetas de nuestra galaxia habían logrado por fin convivir pacíficamente gracias a la conexión de sus respectivos ordenadores, formando algo así como una red universal de transmisión instantánea de informaciones (a través del hiperespacio, claro, para soslayar el límite de la velocidad de la luz). De manera que todos los ordenadores juntos quedaban sobredeterminados por un

único superordenador; digamos, por el cerebro de la galaxia (de paso se cumplían los sueños kantianos de la federación mundial de pueblos libres). El día de la inauguración, el Presidente de turno se acercó al teclado para hacer la primera pregunta al Supercerebro: la primera que habría de ser transmitida a todas partes en tiempo real. Y claro está, no se le ocurrió otra cosa que plantear *la* pregunta: «¿Existe Dios?». Al punto, un cortocircuito desconectó el ordenador del teclado, y en la gigantesca pantalla pudo leerse: «Ahora, sí». Este cuento apocalíptico no se ha cumplido, ni se cumplirá jamás. Es más: no *puede* cumplirse. Ya al referirnos al *Videotext* francés he insinuado alguna de las razones de esa imposibilidad lógica.

5.2. El laborioso parto de la Red

Internet es un descendiente de los modelos metafísicos de Kant y de Hegel, a través de McLuhan, de Ted Nelson y de tantos otros. Un «nieto» bien desagradecido, como veremos. Sus orígenes cercanos (su *Beginn*, no su *Anfang*, en terminología heideggeriana) se sitúan en los años de la Guerra Fría. Más exactamente, en 1957, cuando la Unión Soviética puso en órbita el Sputnik. Los Estados Unidos entonces, temerosos de un futuro ataque aéreo teledirigido desde el espacio, crearon, dentro de un servicio de bien lírico nombre: ARPA (*Advanced Research Project Agency*), una sección que se encargara de crear un sistema de comunicaciones capaz de sobrevivir a un ataque por sorpresa. Así nació DARPA, añadiendo a la «lira» la inicial *D* (de *Defense*). La idea era sencilla, y ya había sido adelantada de algún modo por Heidegger (con su *Gestell* acéfalo, sin centro, principio ni fin) y utilizada provechosamente por los grupos terroristas (como luego en la organización ETA, sin ir más lejos). Se trataba de crear una red descentralizada (ARPANET) de tipo *ganglionar*, en la que cada nudo se conectaba con muchos otros, indefinidamente, de modo que si caía uno de ellos los otros no solamente sobrevivieran, sino que se hicieran cargo de sus funciones, pasando la comunicación a otros canales. Por cierto, el sistema (u otro análogo) sólo ha sido probado una vez, pero no por los americanos, sino ¡por

los iraquíes, en la Guerra del Golfo, contra los propios americanos! A finales de los sesenta, cuando se vió que la Guerra Fría ya no lo era tanto, la red extendió sus comunicaciones de los centros militares a laboratorios e instituciones universitarias, facilitando así la comunicación recíproca de las investigaciones, de modo que en 1972 había conectados ya 40 sitios (compárese con los 800 millones en la actualidad). Y en los setenta comenzaron a elaborarse especificaciones técnicas (los «protocolos») para el intercambio de funciones y para garantizar la interoperatividad de los sistemas en red. Con ellos nació la empresa Microsoft, que después habría de imponerse casi como una dictadura universal (el mal sueño kantiano de la *Weltrepublik*, ahora virtual). Ya en 1974 se empezaron a crear pasarelas de interconexión entre ARPANET y otras redes científicas, de modo que el complejo de la industria militar fue cediendo el puesto (no sin crear sus propias redes, más complejas, sofisticadas y secretas, claro está) a tecnócratas y administradores de empresas. Para ello hubo que crear un «superprotocolo»: el TCP (*Transmission Control Protocol*), que incluía ¡por fin! a IP (*Internet Protocol*): la *lingua franca* que DARPA ponía «generosamente» a disposición del público en general.

Así nació Internet: primero, al crear ARPANET en 1983 la rama MILNET, destinada exclusivamente al ámbito militar; y luego, definitivamente, al extinguirse ARPANET en 1990, con el consiguiente paso de Internet al dominio público, controlado de lejos claro está por gigantescas compañías informáticas como IBM, AT&T y Microsoft. De manera que el invento tiene diez años, coincidiendo con el hundimiento del modelo «estatista» (la URSS), y con el paso de la era industrial (a su cabeza, la industria armamentística) a la era de la comunicación: el principio del fin de la soberanía del Estado-Nación (empezando por los propios Estados Unidos). Naturalmente, Internet se vendió (y sigue vendiéndose, y hasta regalando la conexión) como la cumplimentación del sueño democrático: por fin, todos (o al menos, todos los usuarios) seremos iguales, intercambiando libremente noticias e informaciones. La empresa libre, y no sólo ella, los ciudadanos de a pie habrían triunfado sobre los «opresores»: el Estado y los militares. Además, Internet habría sido imposible sin la difusión del PC (*Personal*

Computer) y la invención del *modem* («modelador-demodelador», para la conversión de señales analógicas en digitales, y viceversa), conectado a la red telefónica. Y todo ello no habría tenido sentido sin la proliferación de los *dazibaos* electrónicos: los BBS norteamericanos (*Bulletin Board Systems*), lugares de discusión *one to many* propulsados por estudiantes universitarios que se intercambiaban, además de datos científicos, informaciones sobre pornografía y videojuegos. Al principio se trataba de sistemas cerrados, sin comunicación recíproca. Pero todas esas redes locales acabaron fundiéndose en AOL (*America On Line*). Y en fin, los «navegadores» de BBS todavía no conectados a Internet acabaron por integrarse en ella, como si se tratara de una emocionante pugna entre el *Gestell* heideggeriano y el *círculo de círculos* hegeliano.

El resultado fue, en 1995, un engendro, producto de una cónyunda *non sancta* entre ambas doctrinas: es verdad que la red es única y universal (lado «hegeliano»), pero también lo es que, contra Hegel, la *National Science Foundation* dejó por fin de su mano en esa fecha el *backbone* de Internet, desde entonces ya íntegramente en manos privadas. Así nació el híbrido (que crece en expansión exponencial) que todos conocemos y usamos, enchufados como estamos a «servidores», enviando *e-mails*, consultando «buscadores», pasando a través de «portales», añadiendo páginas a la *WWW* (*WorldWideWeb*), etc. Parece un cuento, una historia ejemplar: de los militares preparándose para la guerra a los laboratorios universitarios conectados con el Pentágono; de éstos, a la administración pública y a la universidad «laica»; de allí, por fin, a la libre empresa y a la prestación de servicios individualizados en el mundo entero. La expansión mundial de Internet no ha surgido mediante convenios interestatales (es más: ya vimos la victoria pírrica del contraataque estatal francés, con su Videotext), sino que ha sido impuesta por los actores de la red, que no sólo se aprovecharon del «protocolo» ofrecido por ARPANET, sino que lo modificaron en profundidad, gracias a los *hackers* («piratas») informáticos. Al principio del siglo xx, con el auge de la era industrial, se alzan los portentosos inventos del cinematógrafo, el automóvil y el avión. Al final del siglo, con el advenimiento de la era de la comunicación, comienzan a extenderse la televisión interactiva y a establecerse las *autopistas de la*

información. Pero el símil es engañoso. Películas, autos, aviones son artefactos, objetos que se mueven por el mundo: inmersiones de lo privado en lo público. La televisión e Internet difuminan en tiempo real la distinción entre lo privado y lo público, o mejor: ambos dominios coexisten, entremezclados, en el *ciberespacio*: la nueva *temperies*. Al fin, si no tenemos la soñada *Cosmópolis* kantiana, podemos consolarnos con creces circulando por *Telépolis*, la *megaciudad a distancia y de la distancia*. Pero incluso ese término («megaciudad») es engañoso: no hay ya ni Estado mundial ni aldea global, sino un conjunto disperso de viviendas unifamiliares y hasta unipersonales (no es sólo una metáfora: actualmente, casi un tercio de la población estadounidense vive aislada: *lonely crowd*); estas moradas en las que se demoran los tiempos están ligadas y a la vez desparramadas precariamente en «colonias» o asentamientos (como las *Siedlungen* alemanas). Al igual que en la ley cinética de los gases, la dispersión caótica es a la vez garante y posibilidad del equilibrio global. ¿Qué metafísica podría convenir a este extraño *caosmos* (por usar la expresión de James Joyce)?

5.3. Lo que da de sí la metafísica

Como Heidegger nos enseña, la metafísica, toda metafísica vive del ideal de la *presencia autorreflexiva*, o sea que recoge en sí y asume toda diferencia. Con otras palabras, no hay metafísica sin creencia en la *autorreferencialidad*, esto es en la única y verdadera *identidad* (al fin, el principio de identidad ha sido de siempre el *primer* principio, aunque necesite del de no-contradicción para que lo mentado sea de verdad idéntico a sí mismo consigo mismo, según la clásica definición del *Sofista*, de Platón)⁶⁹. Desde la esfera bien redonda del *éstin* parmenídeo, sólo alcanzable yendo a todas

⁶⁹ *Sofista* 254d: «Ciertamente cada uno de ellos (a saber, *stásis*: «tregua» o «estacionamiento» —pero nunca «reposo» ni «quietud»— y *kínēsis*: «movimiento», F.D.) es otro que (es distinto que) el otro, y sin embargo es para él mismo lo mismo». Heidegger comenta en profundidad este pasaje en «El principio de identidad», dentro de *Identidad y diferencia* led. bilingüe de H. Cortés y A. Leyte, Anthropos, Barcelona, 1988, pp. 62-63].

partes y pasando a través de todas ellas, hasta la bronceína esfera de fuerzas que pujan en tensión de Nietzsche, pasando por la *noésis noéseos* de Aristóteles o el Espíritu que sabe de sí a base de la autonegación de su propia alteridad en Hegel: todo ello, variaciones de un mismo tema, cuya versión antropológica y un tanto cínica desvelara una vez Schopenhauer: la verdad es que nos sabe muy mal eso de tener que morirnos. Y a la diferencia gradual que separa lo que por esencia, conceptualmente *deberíamos* ser y lo que de hecho *somos*, o sea al hiato entre esencia y existencia, lo llamamos *tiempo*. Por eso la metafísica se ha empeñado en domar –ya que no eliminar– el tiempo. Para empezar, intentando reducirlo a algo singular, borrando las diferencias entre los distintos tiempos de vida (los *eones* griegos) de la escala de los entes, haciendo así del tiempo único como *chrónos* «la imagen, el *eikón* o icono móvil de lo eterno», según Platón⁷⁰. Hay muchos tiempos, pero todos están en el tiempo cronológico, medido luego exactamente por el reloj.

5.4. De cómo hacer tiempos para luego matarlos

Pues bien, la red comunicacional es a la vez preplatónica y postmoderna. Lo primero, porque restaura la multiplicidad de tiempos. Lo segundo, porque juega con ellos, amalgamándolos en una inédita *astucia de la razón* que les quita todo fin, toda finalidad. Y ello lo hace gracias a que literalmente *mata* el tiempo al cancelar su radical *extaticidad* por el hecho de transmitir, grabar y archivar una ocurrencia en tiempo real. Del restablecimiento de la pluralidad de tiempos nos da cuenta una comparación bien sencilla: el teléfono es sincrónico; el *e-mail*, asincrónico. La experiencia telefónica sigue siendo un remedo, una pálida imagen del encuentro personal (aunque ya el contestador automático está remediando ese incómodo «cara a cara» que para San Pablo signi-

⁷⁰ *Timeo*, 37d. Para Platón, no sólo el tiempo es imagen de un original, sino que también es: «de toda necesidad que el mundo sea una copia (o imagen: *eikón*) de algo» (29b).

ficara otrora, en cambio, la máxima realización, la mejor de las conexiones interactivas)⁷¹. Dadas las dimensiones de nuestro planeta, podemos decir que la comunicación entre dos partes cualesquiera del mundo es efectivamente instantánea (aunque, ¿quién no se asombró al observar las pausas necesarias para la conversación del astronauta con su familia en el film *2001*, de Kubrick?). Por eso, quien nos llama exige una respuesta inmediata. De ahí que los italianos contesten al teléfono con un *pronto*, o sea: «estoy presto», dispuesto a hablar. De ahí también que haya sido postergada la difusión universal de una invención técnicamente factible: la del *videoteléfono*, asignándola en todo caso al mundo de la empresa o de la enseñanza (la videoconferencia). Ya es bastante que uno tenga que responder al punto, sin tiempo para pensar ni para dominar estados de ánimo perceptibles en la voz. Pero que encima nos veamos las caras, sería demasiado. El correo electrónico es mucho más educado. Ni siquiera suena, como el teléfono, ni tampoco necesita del soporte papel, como el FAX. Se limita a dejar el mensaje llegado a través del servidor, respetando el silencio, las pausas del receptor. Podemos eliminar el mensaje sin siquiera leerlo por completo (como hacemos con la publicidad distribuida por *mailing*), buscar información para dar una respuesta adecuada, responder al remitente dentro de su propio mensaje, enviarlo a otros destinatarios interesados, etc. Y sobre todo podemos *mentir*, ocultando nuestros gestos y nuestros sentimientos.

Por lo demás, la televisión supone una restauración electrónica de la oralidad, pero diferida y, todavía, unilateral. El *e-mail* tiene en cambio –si así lo queremos– las ventajas de la conversación directa, oral (toda retórica ha desaparecido, o simplemente queda abreviada mediante *smileys*), y también las de la demora pausada, propia de la escritura. Podemos enviar o recibir textos *per attachment*, corrigiéndolos o am-

⁷¹ I Corintios 13,12: «Ahora vemos por un espejo y obscuramente, entonces veremos cara a cara. Al presente conozco sólo en parte, entonces conoceré como soy conocido». A pesar del cambio actual de valoración, hay que reconocer que San Pablo adelanta aquí la definición de *interfaz* (ver cara a cara, conocer y ser conocido).

pliándolos *in situ*, o bien sentir que formamos parte de una comunidad política viva al reaccionar desde cualquier lugar del mundo contra una villanía (como ocurrió a raíz de los sucesos de la plaza de Tiananmen y se ha repetido con ocasión de la extraña guerra *one way* contra Serbia). En todos los casos, como se ve, la comunicación es asincrónica: no sólo *deja tiempo*, sino que lo dispersa a voluntad del destinatario, según los ritmos biológicos o de trabajo de éste y según los distintos husos horarios. ¿Dónde está aquí *el tiempo*, el tiempo único? Éste ha quedado diferido, diseminado por el no-tiempo instantáneo del ciberespacio.

Y en verdad el llamado *tiempo real* es un no-tiempo: algo absurdo, porque tampoco está en ningún lugar (los griegos, tan sabios, llamaban al absurdo *átupon*: lo que no ha lugar). Es verdad que también cuando utilizo el procesador de textos me dan ganas a veces de reinventar el limbo para saber dónde ha ido a parar lo que estaba escribiendo y que, por una malhadada combinación de teclas, ha sido borrado. ¡Ésa sí que es una verdadera *Tilgung der Zeit*, y no la de Hegel! Sólo puedo recuperarlos si los archivo, o si antes de pulsar otra tecla tras el desastre ejecuto una laboriosa operación de rescate. Pero en la transmisión en tiempo real no hace falta tener cuidado: ya se encarga la máquina de ello. Estamos aquí ante un *hiperconservacionismo* paralelo al del «mal de archivo» que nos lleva a preservarlo todo, en paradójico desdén hacia el pasado, puesto que –contra la admonición de Nietzsche– nada se olvida, nada se selecciona (recuérdese el sarcástico final de *En busca del arca perdida*, cuando la mismísima Arca de la Alianza, después de obrar mil prodigios, es amontonada con otras miles de cajas de igual tamaño en un ignoto depósito de Washington).

6. LA CONTRIBUCIÓN DE INTERNET AL DESMANTELAMIENTO DE LA METAFÍSICA

Ahora bien, si la máquina no distingue ni selecciona, nosotros sí podemos hacerlo, que no en vano somos los animales poseedores del *lógos* (y *lógos* significa, entre otras cosas,

«selección»). Aquí del baile de disfraces de la historia, apuntado por Nietzsche y reivindicado para nuestro tiempo por Vattimo. Sólo que, *pace* el ilustre nihilista italiano, poca *pietà* empleamos en esa selección. No salvamos el pasado: jugamos con él. El erudito profesor alemán (y no sólo él) corta bloques de sus conferencias anteriores –nuevo Doctor Frankenstein–, los entremezcla habilidosamente, añade alguna ocurrencia reciente y *voilà!*, ya tenemos otra «nueva» conferencia, lista para ser dictada en Singapur. El vicioso erotómano corta cuerpos (¡virtuales!) de mujeres y recompone los fragmentos en un caleidoscopio infinito. El editor pone otras tapas a sus viejos libros, los anuncia mediante una flamante página *web*, reforzada por la oportuna recensión periodística del amigo, y ya tenemos un posible *best-seller*. Los diversos canales de la televisión reponen una y otra vez las mismas películas, con lo cual se consolida el «pasado» –a pique de desaparecer– del televidente, que cada vez recuerda menos haber hecho algún día esto o lo otro, sino haber visto ya (¿cuántas veces?) esa película, con lo que refuerza su fe en que él sigue siendo él: idéntico a sí mismo. Al fin, todo se va tornando en grisáceo pasado, que vuelve una y otra vez bajo nuevas formas, en distintos soportes, bajo el paraguas omnipresente de Internet. El fenómeno del *déjà vu* ha dejado de ser paranormal.

Pero además, el usuario de Internet contribuye activamente, y de grado, a que venga el fin de los tiempos a base de revolverlos todos, inventándose «identidades» fingidas –como ya empezaron a hacer los consumidores del Minitel francés–: cambio de nombre, edad, sexo, etc., para introducirse (*larvatus prodeo*, como Descartes) en las *chat-lines*. ¿Es posible, tras el juego, volver a la identidad perdida, la de siempre? Pero esa identidad estaba ya desperdigada, troquelada por los distintos roles asignados por la sociedad –ya Hegel se lamentaba de ello en su tiempo–. Al igual que en el entorno orográfico del multiverso, aquí también a la dispersión social, impuesta, de la identidad personal se añade la fragmentación voluntaria, ansiada incluso, de quien quiere escapar... no de sí mismo (porque quizá no hay ya tal), sino de la imposición de normas. Porque, por un momento, el sujeto *a* la red *no quiere obedecer*, y se dedica a «razonar» justamente para lanzar un irrisorio

non serviam!, antes tan demoníaco. Y luego, ¿quién recompondrá los fragmentos de esa doble dispersión? ¿Dónde está el Juez y el Libro en el que se recogen todos los actos de la vida individual? No hay ya juez ni libro, sino red. Pero ésta no olvida: ella sí lleva una *vida* plena: *virtual*, vampírica. Ella sí que recoge todos los actos de una vida «traducida» electrónicamente. Y astutas compañías los venden. Al mejor postor.

6.1. Las cosas ya no son como antes

Internet: ¿el triunfo de la democracia y de la igualdad de todos ante la red? Nadie niega –ya lo vimos– que las intenciones de los sucesivos diseñadores fueron burladas y hasta perversamente deformadas por investigadores inteligentes: los *hackers*, antes benéficos innovadores y ahora rabiosos distribuidores de *virus* (una función curiosamente análoga a la de muchos grupos terroristas, como Al-Fatah o ETA). Ya que no podemos destruir una invención en buena medida nuestra –se dicen–, sembremos el terror: infectemos indiscriminadamente a los usuarios, que algún «pez gordo» capitalista caerá. Pero no es eso lo peor. Al fin, el infectado por un virus puede, por reacción, recomponer *in extremis* una identidad maltrecha, ahora que está a punto de perder toda oportunidad de disfrazarse *à la* Cindy Sherman en el guardarropa de los mensajes depositados en el disco duro de su ordenador (o si queremos: en el fondo de su memoria; ya va dando lo mismo). Lo peor estriba en el peligro cierto de que el usuario se pierda en la abundancia de datos ofrecidos por el buscador (pídase el nombre «Kant» en Yahoo, por ejemplo), de modo que las cosas-significantes-informaciones ya no saben a dónde remitir, a fuerza de remitir a todos los demás signos a la vez. ¡Ya no hay sustancia ni sujeto, sino confusa rotación de signos! ¿Dónde está la identidad, dónde la *próte ousía* a la que debieran remitir las determinaciones? La acumulación impide la inherencia. Se acabó el leibniziano *praedicatum inest subjecto*. Se acabaron las cosas. Y sin cosas, ¿cómo hablar de metafísica?

6.2. De la dificultad de encontrar una casa

Lo peor estriba, también, en que las flamantes comunidades virtuales en las que uno «desahoga» sus frustraciones a fuerza de hacerse pasar por cualquiera y por nadie en particular (¡he aquí una impersonalidad más pavorosa que el *Man heideggeriano!*) sólo exigen para su ingreso la vaga condición de la *netiquette*: la conformidad para sujetarse a los requisitos necesarios... para que el grupo no se deshaga: no insultar, responder puntualmente a los requerimientos del «baile», y sobre todo no intentar averiguar la «verdadera» personalidad que supuestamente ocultan las máscaras. Pura formalidad igual como vehículo de contenidos banales. Irrisoria conversión virtual de la *comunidad libre de dominio* habermasiana, las «colonias» virtuales se superponen así a la dispersión de las «colonias» del extrarradio (por cierto, ¿cuál es el extrarradio, y el radio, de Los Angeles?) y de los cubículos urbanos. El *citizen* fragmentado por la empresa, la familia y la iglesia se desparrama en múltiples *Netizens*. Él (¿quién?) va de día a dónde tiene que ir (sufriendo los consiguientes atascos) y trae de noche a la pantalla de su ordenador a quienes con él quieran ir (tras sufrir la segura demora por saturación). Al fin, todo es cuestión de *transporte*. El centro ya no es una casa. El centro es una encrucijada de autopistas: de la producción, de la información. El juego de las diferencias acaba con la morada: los hábitos acaban por destruir el habitar, como la túnica ardiente de Deyanira consumió el cuerpo de Hércules. Ya pocos están *cabe sí, chez soi*. Se acabó la casa, se acabó la plaza –la entrañable *agorá*–, se acabó la ciudad. Y sin ciudad, sin diálogo, ¿cómo seguir hablando de metafísica?

6.3. Habrá más penas, pero no olvido

Lo peor, y aun lo pésimo, en fin, consiste en que todo acto que pase al espacio comunicacional queda registrado. Ciertamente, yo puedo eliminar definitivamente de mi ordenador personal los textos escritos por mí o los mensajes recibidos. Pero cada vez que entro *on line*, cada vez que pido una in-

formación a un buscador, me conecto a una página *web*, hago una telecompra, o cualquier transacción, mi acto queda registrado en tiempo real, Los hombres tenemos la dichosa posibilidad de olvidar. La red, no (como tampoco cae en el olvido toda compra hecha mediante la tarjeta de crédito, ni la consulta o extracción de dinero en un cajero automático). Todos esos datos están archivados: nada se crea, nada se destruye, todo se transforma. Y de esa «conservación de la masa», algunos se aprovechan. El poder futuro (no solamente económico) no estará en las manos del usuario que accede a la información (nunca lo ha estado, por lo demás), ni en el vendedor que ofrece su página *web*, ni siquiera en las grandes compañías informáticas de *software*, sino en la empresa que disponga de los medios técnicos adecuados para leer la recogida de las *huellas* (¿olvidar Derrida?) que vamos dejando todos paso a paso, en cada uno de nuestros actos virtuales «libres». Estará en quien pueda saquear la información *on line*, en quien saque información de la información. ¿Por qué? El acceso a la información primera, en la que los usuarios nos introducimos, parece algo maravilloso, literalmente *mágico*: mi palabra suscita en mí la ilusión de poder cambiar *ad libitum* el mundo de las cosas sensibles. Pido un libro a *amazon* y, si mi tarjeta de crédito es válida, a los pocos días lo tengo en casa. Nadie me pregunta para qué lo quiero o si tengo capacidad suficiente para entenderlo (me adelanto a la objeción de que lo mismo pasa en las grandes librerías «físicas» actuales; pero ello se debe a que esos *magazines* copian, en su estructura y en su política de ventas, la tecnología de la máquina comunicacional: no al revés). Pero la segunda información, la realmente generadora de poder, no está en las manos del usuario, sino de los confeccionadores de *perfiles*: los hábitos van impidiendo el habitar, cierto. Pero van engrosando el perfil de una *tribu* de compradores o, en general, de consumidores de información. Todo desplazamiento por la red es susceptible de ser recogido y clasificado, con vistas a una futura publicidad guiada, orientada, sarcásticamente «personalizada». Ya no es verdad eso tan orteguiano de: «yo soy yo y mis circunstancias». La parte circunstancial de mi «yo» que ha paseado virtualmente por el plano de París o consultado

los precios de uno de sus hoteles queda conectada con aquella otra que buscó un libro en la *Library of Congress* o con la que «pinchó» la página de *praline.de*; pero no para reconstruir mi identidad, sino para mezclar esas «circunstancias» con las de quienes hicieron lo propio desde cualquier otra latitud. El narcisista no sabe que la imagen contemplada no es la suya, sino la de Medusa. Así, se ofrecen a las empresas productivas construcciones «frankensteinianas» (pero mucho más exactas) de grupos estadísticamente homogéneos, a pesar de pertenecer a personas distintas. A menos que la misma empresa que distribuya los productos realice el *tribe casting*: ¿de dónde viene el afán de los grandes hipermercados por ofrecer tarjetas de crédito de su empresa, con grandes ventajas para el consumidor? Obviamente, lo que se ansía con ello es la acumulación de perfiles. La extracción de perfiles (*mining*) llegó en los Estados Unidos a los 10 millones en 1998; en febrero de 1999 ascendía ya a los 16 millones, según los datos ofrecidos por Michel Béra y Éric Mechoulan en *La machine Internet*⁷². Como en un remedo virtual de la construcción del mundo en el *Timeo*, con su criba y todo, primero los *clusters* o segmentadores constituyen los agregados, descomponiendo poblaciones no homogéneas en tribus; luego se clasifican según se haya negado o autorizado el acceso a determinados servicios («traducción» virtual mercantil de los antecedentes penales!); y después se evalúan los resultados mediante *scorers*, de acuerdo al interés específico que los «individuos» de la tribu hayan mostrado hacia determinado producto *on line*. Por último, se archiva todo ello en un banco de datos en el que los «individuos», reconstruidos según su pertenencia a las diversas tribus quedan inventariados, no por lo que ellos son o dicen ser, sino por todos sus actos cotidianos. ¡He aquí el verdadero Juicio Final! Sólo que los individuos juzgados no son «reales», sino virtuales: están «hechos» a trozos, por las preferencias de sus circunstancias. Sus actos son ya matemáticamente *previsibles*: el fin de los tiempos en

⁷² Odile JACOB, París, abril de 1999; en estas fuentes de información, hasta la precisión del mes es importante. La mayoría de los datos sobre Internet han sido tomados de esta obra.

un «día» eterno, sin fin. El *individuum* ha dejado de ser *ineffabile*. Como en las películas de la serie negra, el vendedor (bien aconsejado por los confeccionadores de perfiles) puede susurrar al cliente: «sabemos mucho sobre ti». Es la vigilancia, el seguimiento perfecto: tanto más eficaz cuanto que está basado en el sentimiento de la libertad de los consumidores. ¡A la necesidad por la libertad, a través de movimientos aleatorios! Ahora se consume *experiencia humana*, gracias a Internet, ventajosa sucesora de *Funes, el memorioso*. Ocaso de la persona, triunfo de la tribu virtual, construida por oligopolios informáticos. Se acabó la identidad. Y sin identidad, ¿cómo hablar de metafísica?

Una vez habló poéticamente Zubiri de las *sombras silentes*. Otra vez, de un modo más prosaico, echó mano Nixon de la *mayoría silenciosa*. Ahora, los espectros se han puesto a charlar animadamente entre sí, a pedir y a transmitir información, entregando *sans le savoir* a la máquina los contornos de sus perfiles, esclavizándose a fuerza de querer ser libres. ¿Qué nos queda? ¿Qué puede hurtarse al ciberespacio? Quedan el amor y el dolor, quedan el nacimiento y la muerte del ser querido. Queda el sexo y la violencia: la rosa, entrelazada en la cruz. Sigue quedando, obstinado, todo lo impregnado de sangre y de tierra, metido en huellas que nadie transmite *on line* porque eso no se vende en el mercado libre del *New World's Order*, porque a nadie importan. Salvo a quien puso allí su impronta. Salvo a quien comparó esas huellas con las suyas. Y si esto es lo que nos resta del naufragio de la metafísica en la tecnología del fin de los tiempos, ¿cómo no hablar yo de *ello*?⁷³

⁷³ Véase el final del Capítulo VIII, y de este libro.

IV

CIBERSUEÑOS XEROCATÁRTICOS

1. LA TIERRA COMO BASURERO CÓSMICO

«Ello» son los desechos y residuos, lo que nos queda tras tantos sueños (¿o pesadillas?) de pompa y circunstancias. «Ello» es la carne y la sangre, los fluidos que intenta exorcizar el hombre moderno: ese altivo sujeto que ve dibujadas en sus noches las sombras de un *gnosticismo* más profundo y desesperanzado que el antiguo⁷⁴. Y a las mientes viene el título griego de esa comedia de Terencio que él tomara de Menandro: *Heautontimoroumenos*, o sea «El que se atormenta a sí mismo». En efecto, una profunda veta *gnóstica* ha ensombrecido y ensombrece aún la vida del hombre occidental sobre *su* tierra, suscitando un profundo disgusto y desdén ante esa *too solid flesh* que amargara también al orondo Falstaff. Ese tipo de hombre configura un extraño apartado: el del único animal que reniega de sí mismo, que muere porque no muere, «sabedor» de que la verdadera vida no está aquí, en este valle de lágrimas, y de que «mundo», «demonio» y «carne» son los enemigos de una angustiada alma siempre empeñada en saltar las bardas de su corral.

Para adentrarnos en esta oscura región (oscura, a fuer de exigir siempre «luz, más luz») tendremos que evocar de nuevo

⁷⁴ Sobre el tema, véase: Francine CULDAUT, *El nacimiento del cristianismo y el gnosticismo*, Akal, Madrid, 1996.

—como siempre— los manes de Kant. En un opúsculo de título y contenido bien actuales: *El final de todas las cosas*, y a pesar de sus aspavientos y protestas, el buen y provector Kant se regodea con la imagen que de este nuestro habitáculo han tenido «gente que se da de sabios (o de filósofos)», cuando, desatentos a la disposición al bien que no dejaría de mostrar el hombre, han considerado a esta nuestra morada como: 1) una *fonda* o *posada* en la que cada uno, en el viaje de su vida, se aposenta por unos días hasta ser expulsado de ella por el siguiente; 2) un *correccional* o *penitenciaria* en donde se corregirían y purificarían espíritus caídos del cielo, almas ahora aprisionadas en cuerpos de hombres o de animales (como representantes de esa doctrina, Kant alude aquí a brahmanes, tibetanos y platónicos); 3) un *manicomio* en el que cada uno se empeñaría en quebrantar y mancillar sus propias intenciones y propósitos, y encima gozaría infligiendo castigos y torturas a los demás, y hasta vería en ese su poder un signo de distinción; y 4) una *cloaca*, en la cual vendrían depositados todos los desperdicios y la basura de otros mundos. No hace falta mucha reflexión para darse cuenta de que la última concepción engloba y supera (dialécticamente, diríamos) a todas las anteriores, en un exacerbado *crescendo*. La fonda se va haciendo vieja según va acumulando las huellas y restos materiales de los viajeros; la fonda-correccional enseña dolorosamente a éstos cómo abandonar limpiamente todo su cuerpo como resto (*corpus*, en latín, significa originalmente eso: «resto, residuo»); la fonda-correccional-manicomio deja ver hasta qué puntos esos restos infectan y contaminan el alma, la cual intenta reducir activamente a sí misma y a sus congéneres a meros restos, por inflicción de torturas, en la carne y en el espíritu. Y en fin, fonda, correccional y manicomio acumulan esos restos como si de gigantesca cloaca se tratase.

Esta última opinión es la más «original», piensa Kant (y la que más se amolda a su propia manera de ser, pienso yo). Viene puesta en labios de un «ingenioso persa», y Kant debió de conocerla a través de la versión que del *Zend-Avesta* hiciera Anquetil y que Kleuker reformulara en alemán con añadidos gnósticos de su cosecha (sabemos que Kant disponía de esta versión, publicada por Hartknoch en Riga: su propio

editor). Según el cuento, el Paraíso estaría situado en el cielo y lleno de árboles gustosos que tendrían la asombrosa particularidad de que la ingestión de sus frutos sería casi perfecta, ya que los desechos «se perdían por imperceptible evaporación», de manera que el lugar estaría siempre impoluto (parece que los vapores exudados tampoco dejarían rastro de olor, naturalmente). Pero ¡ay! en medio del jardín crecería un árbol solitario de atractivos frutos, pero tras cuya deglución quedarían restos poco asimilables. Excrementos, vaya. Por eso estaba prohibida la ingesta apetitosa. Ya podemos colegir cuál fue el pecado de nuestros primeros padres. Así que para no ensuciar el Cielo, un Ángel expulsó a aquéllos y los mandó a la lejana Tierra (no podemos decir que los «desterrara», sino en todo caso que los «enterrara» por fuera, como una suerte de sepulcros móviles revestidos de tierra). Así habló nuestro Ángel, al mostrarles su nueva y fétida morada: «Éste es el retrete de todo el Universo» (Ak. VIII, 331, n.).

2. LA ECOLOGÍA, O EL DESEO DE VOLVER A CASA

Y desde entonces sueñan los descendientes de tan desdichada pareja con retornar a ese cielo ecológico (en el sentido pleno de la palabra: una casa o morada —*oikos*— perfectamente adecuada al *lógos*). Si ahora recordamos que *lógos* (y las correspondientes voces indoeuropeas) está emparentado con *légein* (de donde no sólo procede «ley», sino primordialmente «colección» y «recolección»), la imagen resulta clara: «ecológica» sería aquella mística cosecha o recolección en la que el lenguaje y el pensamiento convendría casi sin resto a nuestra propia vida. Lo primero sería en efecto lo más «limpio» que podamos imaginar, puesto que su manifestación se limita a remover momentáneamente el aire —como aéreas flores de la boca, sin mal aliento ni precisar del negro soporte del «humus» de las tripas— o a trazar finas incisiones sobre pulidas superficies. Y lo segundo, la vida... sería más difícil desde luego de imaginar, aunque Santos Padres de la Iglesia hayan gastado buena parte de sus energías mentales en imaginarse cómo sería tal existencia «posterrestre», más que

«extraterrestre», ya que tendría lugar (separándose en esto del cuento gnóstico) en una Tierra absolutamente remozada tras el Juicio Final: una Tierra (trasunto general de nuestro cuerpo) en perfecta connivencia con un Cielo formado por constelaciones de ideas y verdades eternas, participadas «sin resto» —claro— por esos resurrectos cuerpos gloriosos, felizmente poseídos por ellas.

3. LA TRANSPARENCIA, DIOS, LA TRANSPARENCIA

Al pronto, un hiperparmenídeo o un platonista perfecto soñarían con cuerpos redondos, como los astros, sin ningún orificio, extremidad ni protuberancia. ¿Qué necesidad habría de ellos, si ya no hay por qué comer, pues el *corpus gloriosum* no es corruptible, y por ende le basta y sobra con lo que él «es» ya para siempre, sin echar mano a nada externo ni tener tampoco —faltaría más!— que devolver lo inasimilable? La Nueva Tierra, la Jerusalén transfigurada, sería toda ella como de jade y puro diamante (según el *Apocalipsis*), transparente pero fija, de modo que se pudiera no sólo pasar pulcramente por cosas y paisajes, sino también atravesarlos sin romperlos ni mancharlos, ni tampoco ser herido o manchado por ellos. Prodigiosos indicios de ese bienaventurado estado serían la concepción del seno de la Virgen como si éste fuera un cristal: «sin romperlo ni mancharlo», o la capacidad de los espectros (o del «cuerpo astral») para pasar por los cuerpos más duros («Señores, ¿a qué esperar? / Los muertos se han de filtrar / por la pared: ¡Adelante!»). Obviamente, también estarían de más los órganos genitales, porque ya no habrá reproducción (el cupo quedará cerrado para siempre). Claro está que alguien de alma tirando a mahometana podría pensar que cabría mantener los órganos sensoriales (derogando si acaso el aparato excretor, o limitándolo a los poros de una piel sudorosa) para dedicarse al puro placer del sexo y de la ingesta, sin más consecuencias indeseadas (¡ni embarazos ni excrementos ni indigestiones!). Pero no: la Iglesia Cristiana no admite tan pecaminoso proceder, porque ello significaría —literalmente— entrometerse (o verse entrometido) en el cuerpo del otro (o

de la otra; seamos políticamente correctos), o tener *commercium* con lo otro (cosa bien difícil, por demás: ¿cómo ingerir frutos o carne transparentes y perfectamente traspasables y penetrables, según se ve a las claras en los desesperados esfuerzos del fantasmal protagonista de *Ghost* por hacer el amor con Demi Moore?). Parece pues que se podría «viajar» instantáneamente a través de los otros cuerpos (los otros «gloriosos» o los diamantinos «xterrestres») pero sin quedarse en ellos ni tampoco «quedárselos». ¡Liberación de toda dominación! ¡Todo está o puede estar en todo, pero sin confundirse en absoluto con ello! Cada cosa es lo que es: contradictoria y maravillosa compacidad sólida y sin embargo etérea.

4. EL CUERPO DE DESPUÉS: O UNA GLORIA, O UN ASCO

Con todo, nuestros Padres Agustín y Tomás recuerdan que el Hijo eligió ser hombre. Y hombre de carne y hueso, con todos sus aditamentos (quien quiera, curiosillo, saber cuáles eran no tiene más que ir a El Escorial, para admirar allí el crucifijo ebúrneo de Benvenuto Cellini, donde Cristo se muestra *in puri naturalibus*, sin «pañó de pureza»). Así que, *a fortiori*, los cuerpos gloriosos conservarán todos los atributos de antes, aunque sin más función que la estética, a saber: para mostrar la perfección canónica y matemática de las proporciones del cuerpo humano. Y con respecto a la edad, preparado estará un prodigioso e indoloro «Lecho de Procusto» para estirar a los niños muertos «antes de tiempo» hasta la edad perfecta: los treinta y tres años en que murió el Salvador, y para «encoger» convenientemente a los ancianos difuntos hasta ubicarlos en esa juvenil y eterna edad. Tras el Valle de Josafat, los «renacidos» de la muerte corporal no tendrán sino que mirarse unos a otros (sin deseo, claro: como en un parque naturista), hablarse unos a otros de sus cosas (¡eso sí que será un discurso habermasiano libre de dominación!), y desde luego mirar todos ellos hacia el Centro de la Cándida Rosa (Dante *dixit*), cuya purísima Luz atrae a las bandadas de abejas-ángeles, que en su vaivén postal llevan y traen noticias al y del Altísimo. ¡Un Reino perfecto para el *voyeur*!

Pero, ¿y los réprobos? ¡Ah, los réprobos! Aquí la doctrina se hace más difícil y vacilante. Ellos no poblarán desde luego tan estupendo conjunto Tierra-Cielo, sino el Infierno (ya no habrá Purgatorio, porque todo estará ya decidido; nada habrá que purgar, rectificar ni enmendar). La condena definitiva supondrá entonces una segunda, verdadera y auténtica muerte: la «segunda muerte», la del alma. Se supone que alma-cuerpo serán, de un lado, para siempre incorruptibles, pues que ya no hay más tiempo ni nada qué hacer ni nada a que echar mano: también ese conjunto, fijo *ad aeternum*; pero esos desdichados serán (¿seremos?) de otro lado pavorosamente corruptibles, puesto que sentirán (¿sentiremos?) insufribles dolores, tanto «corpóreos» (como Prometeo, cuyo hígado se regeneraba según lo despedazaba el implacable buitre) como sobre todo «anímicos», pues que estarán (en fin, quizá también nosotros, vaya por Dios) reconcomidos por sus propios pecados, despiadadamente fijados en su memoria, y separados de la contemplación de la nutriente Luz divina: el alimento puro de los ojos, se supone que sin necesidad de exudación, o sea: de lágrimas. Éstas serán para siempre propiedad exclusiva de los condenados, sujetos al dolor. Que dolor es separación, desgarramiento: dejar de ser lo que uno es, por invasión de lo externo o abierta herida expuesta hacia ello. Pérdidas irre recuperables, como el sudor, las lágrimas o la sangre (o peor: reposición de lo descompuesto, para volverlo a perder perpetuamente). Ruptura, mancha, impureza sin cuento. Flujo que se escapa incontenible por los vasos rotos.

5. LAS VIRTUDES DE LA «RELIGIÓN» VIRTUAL

Claro está que nosotros, los habitantes de la macluhaniana *global village*, a punto de traspasar las puertas del tercer milenio, somos más «civilizados» que todo eso, y por consiguiente no nos creemos nada de esas cosas. No creemos en ellas *porque* estamos a punto de *realizar* tales sueños, o mejor: *porque* los fabricantes de un flamante *brave high-tech world* están empeñados en realizarlos *en* nosotros, llevando al extremo el programa gnóstico de repudio al cuerpo propio y a sus flujos,

a todo cuanto huele a *carne mortal*. Hace exactamente siglo y medio se exhortaba a los proletarios del mundo a unirse para *cambiar* el mundo. Vana arenga. Hoy no se quiere cambiar el mundo: se quiere forjar *otro* mundo, un mundo puro de silicio y de titanio, en el que el único flujo consentido y alentado es el fluido eléctrico y su transfiguración electrónica. Oigamos a los apóstoles de la nueva utopía: «Es fácil imaginarse al pensamiento humano liberado de su esclavitud a un cuerpo mortal; la creencia en una vida ulterior es un patrimonio común. Pero no es necesario adoptar una actitud mística o religiosa para aceptar esa posibilidad. Los ordenadores ofrecen un modelo de ello que convence hasta al más ardoroso mecanicista» (Hans Moravec, *MIND Children*, Cambridge, Mass., 1988: 4). ¿Para qué esperar a otra vida, si la revolución tecnológica nos promete un «cuerpo glorioso», un *hardware* individual y personalizado, con tal de que nos sometamos al «potencial beneficioso de la nueva tecnología»? «Con ella» —continúan otros «evangelistas» como Michie y Johnston— «nuestro futuro se muestra más brillante de cuanto podamos imaginar. Sin ella, puede que no tengamos futuro en absoluto» (*The Creative Computer*, Harmondsworth, 1984: 13).

La nueva «religión» de la era *virtual* une en sí la promesa escatológica del fin de la pobreza, del hambre y de las enfermedades (al límite: de la muerte misma), gracias todo ello al advenimiento de la *Knowledge Age* (según la «ideología californiana» exportada por gente como G. A. Keyworth y Newt Gingrich), con la seguridad revolucionaria (tras 1789 y 1917) de que todo eso se realizará aquí, en la Tierra. Se quiera o no se quiera. Es notorio que la suprema estrategema de toda *Ecclēsia triumphans* que se precie consiste en afirmar paradójicamente la existencia de la divinidad a despecho de que se crea o no en ella: ¡la máxima demostración de fe estriba en creer que da igual creer o no, puesto que se trata de un «hecho» irrefutable! «No se va a emplear lo más mínimo de conducta inteligente por parte de los ordenadores para persuadir a los incrédulos (*disbelievers*)» (Feigenbaum y McCorduck, eds.: *The Fifth Generation*, Cambridge, Mass., 1983: 43). ¡EXISTE! Y ya está (lo mismo que cuando se dice: *Jesus saves!*). Todo lo demás, todos los demás serán barridos, relegados a la novísi-

ma «cloaca». Una cloaca que si antes, de acuerdo con el «ingenioso persa», podía identificarse con una exhausta Tierra a lo *Blade Runner*, de la que unos cuantos elegidos podrán escapar para acceder a un «planeta-cielo» (cfr. el film *Cuando los mundos chocan*, o más dramáticamente: el suicido colectivo en Guyana o el de la secta *Solar Temple*), ahora se identifica cada vez más con las propias macrociudades «terciomundializadas» (valga el barbarismo), por encima de las cuales sobrevuelan, intangibles, las «autopistas de la información». ¡Es el resultado necesario de la evolución tecnosociodarwinista, se nos dice, en clara alusión a un «destino» más fuerte e inflexible que el otrora escrito en los astros o en el Libro del Juicio! La vieja *camera obscura* llevó a la cámara fotográfica, al cinematógrafo, al vídeo y al CD-ROM, es decir: a un proceso de conversión del tiempo en «instantáneas» reversibles y manipulables *ad libitum*, en donde la posibilidad (eso sí: de imágenes muertas) es más alta que la realidad. La manufactura condujo a las máquinas, éstas a las calculadoras y, a su través, a la «inteligencia artificial» de los ordenadores: el artificio, y más: el *simulacro*, es más alto que la aburrida naturaleza cíclica, sometida encima a vaivenes irregulares e imprevisibles. Y el mundo de las ciudades, que «creó» como subproducto la vida en el campo (a la vez fondo de provisión y depósito de desechos urbanos), lleva inexorablemente al *ciberespacio*, que ya está haciendo lo propio con la vida urbana, en cuyos antiguos núcleos se celebra por el día hiperteatralmente la representación, cada vez más estrafalaria, del antiguo Poder: las cáscaras de los emblemas de antaño (palacios e iglesias convertidos en museos, «fachadas» de instituciones públicas o de bancos cuya *realidad efectiva* se encuentra ya en los márgenes suburbanos, al costado de las grandes autopistas), mientras que de noche regresan, fantasmáticos y transfigurados, los ancestrales temores de la tierra que exige, irredenta, su tributo de sangre y violencia (terrorismo), del cuerpo alimentado por jugos exóticos y entrañables, ahora sintéticamente producidos (drogadicción), o del sexo que ansía retornar a la caótica interpenetración primigenia (transexualismo, zoofilia y, al fin, tecnofilia cibernética, todo ello grotescamente asistido por la industria protésica de la pornografía). Cerniéndose al parecer jovial-

mente por encima de tanta podredumbre (y en realidad viviendo vampíricamente de ella, como en los estadios tecnonaturales anteriores), la virtualidad –es decir, la sustitución electrónica del lenguaje alfanumérico por un hipertexto en expansión planetaria– se dice más alta y «viva» que la civilidad, más alta pues que la cultura engendrada al socaire del Estado-Nación decimonónico.

6. NOVÍSIMA COMUNIÓN DE LOS SANTOS

Posibilidad, simulacro, virtualidad: *ubiquitas, corpus gloriosum, infusio et diffusio universalis*. ¿Quién va a creerse eso del «materialismo hedonista»? Nunca ha existido una era tan «espiritual» como la nuestra: realización electrónica de las *postimerías*. Un pobre diablo (aunque diablo al fin), Theodore J. Kaczynsky, ex-profesor de matemáticas –o sea, proveniente del «antiguo» mundo de la abstracción industrial– y convertido en *Mountain Man* (vivía aislado en una cabaña de madera en las Montañas Rocosas) consiguió triste fama mundial al intentar –«Rambo» al revés– reconducir por las bravas a una humanidad (a una «norteamericanidad») descarriada al viejo sueño de Thoreau y Emerson: independencia del estado, vida aislada en el seno de una naturaleza incontaminada, afirmación en fin del individuo. Y para ello *Unabomber* (tal fue su nombre de guerra) comenzó desde 1978 a enviar cartas-bomba a personalidades de círculos universitarios (los «traidores» a la causa) y de compañías aéreas (los transportadores del «virus»). Resultado: 3 muertos y 23 heridos. Su particular cruzada contra el estado, la técnica, la ciencia y el comercio tuvo su punto álgido en 1995, cuando –tras el trágico atentado contra el edificio federal de Oklahoma City a manos de terroristas de la derecha ultranacionalista, y para no ser confundido con éstos– ofreció dejar de atentar contra las personas a cambio de que los periódicos publicaran su *Manifiesto*: «La sociedad industrial y su futuro». Al poco tiempo (3 de abril de 1996) fue delatado por su propio hermano y detenido. La lectura del panfleto deja ver a las claras la pavorosa confusión mental de *Unabomber*. ¡En el fondo, él estaba

matando en nombre de *lo mismo* que decía combatir! Sólo que se movía ingenuamente en el plano de una «realidad» agraria y artesanal, cuando tendría que haberse dado cuenta de que sus sueños de pureza y de individualismo se estaban realizando en el plano de la «realidad» virtual y mediática. La naturaleza virgen está recogida, articulada y artificialmente promovida en los parques nacionales, cuya «verdad» última se plasma en los *parques temáticos*, que permiten saltar cómodamente en el espacio y en el tiempo, satisfaciendo así la necesidad de huida a lo exótico. A la diástole de esa huida programada de la ciudad corresponde la sístole del individualismo antiestatal, propio del encapsulamiento en la «cueva del dinosaurio» (Juan Cuesta, uno de nuestros «conversos», *dixit*), donde sujetos libres y «democráticos» dedican su vida a navegar por Internet o a ver la televisión. *Telépolis* deviene así el «no-lugar», la *no man's land* por excelencia: miríadas de puntos-fortines de los que escapar electrónicamente a través de la sumersión total en el nuevo mundo de imágenes simulacrales (con la posibilidad de cambiar constantemente de personalidad, gracias a las *chat-lines*), o mecánicamente (todavía, hasta que los *brain-chips* permitan implantar en la memoria «viajes» soñados), a través de autopistas engendradas por los «grandes sistemas técnicos», ciñendo la Tierra: triunfo de la cartografía, del *planisferio*.

El sueño thoreauiano de la «vida en los bosques» se cumple «mejor» en los documentales interactivos (*docuversos*) de la televisión digital o en los parques temáticos, igualmente digitalizados. Descentración, desregulación, desmasificación: tales son las señas de identidad del *pioneer* (no en vano hoy una marca de aparatos electrónicos). ¡Y todo ello, como una siniestra broma de mal gusto, dentro de la RED! WWW: WorldWide Web. Ya no es que sea tan amplia como el mundo: ella *es* el mundo. Todo el resto son restos, desperdicios. A la memoria acuden, entre el dolor y el sarcasmo, los pasajes con que se inicia el fin de la *Ciencia de la lógica* hegeliana: sólo la Idea absoluta existe. Ella es no solamente «*alma*», sino también «concepto subjetivo y libre, que es para sí y tiene por ello *personalidad*... Todo el resto es error, turbiedad, opinión, esfuerzo, arbitrio y caducidad» (G.W. 12, 236).

No hay que preguntar *qué* sea esa Idea absoluta, sino *quién* es. Ella es... cada uno de nosotros, cuando y sólo cuando nos insertamos en la RED: más aún, cuando nos identificamos con ella. Nuevo Leviatán, es a través de la cesión de nuestra opaca turbiedad carnal, de nuestro arbitrio y de nuestra precaria existencia como WWW se robustece y medra. Para Hegel, el estado –la realización sustancial de Dios en la tierra– existe sólo si encarnado en individuos libres y autoconscientes. Para los nuevos apóstoles, la sociedad informatizada, la «aldea global» *in progress* existe sólo si encarnada en *cyborgs* consumidores de mercancías-signos a través de la telecompra, en lectores de teletextos y en escribas interactivos de hipertextos. Cada punto, el centro del *ciberspacio*, que está en todas partes y en ninguna en especial: *omnia ubique*, «todo está en todo». A esto lo llaman «democracia global». Sería mejor denominarlo *communio sanctorum*.

7. SUEÑOS DE SECA PUREZA

Y sin embargo, sin embargo es inútil y en el fondo contraproducente intentar salir de una situación que consiste hiperontológicamente en la identidad de toda «salida» y de toda «retracción». La donación de sentido es a la vez ocultamiento y retracción, como si se tratara del supremo simulacro del SER (y en efecto, ya Heidegger dejó entrever que la «estructura de emplazamiento», el *Gestell*, no era sino el anverso brillantemente obscuro del «entramado», de la *Gefüge* que es el SER). Inútil, porque cada acto terrorista, de sabotaje o, en general, de vuelta a un soñado «orden» (caos para el postburgués cibernauta) corrobora la existencia y el sentido del *New World Order* o *World's New Order* (tanto monta). Evidente y tautológicamente, el orden está para poner orden en el desorden. Contraproducente, porque como el caso *Unabomber* y sus consecuencias (desprecio, vigilancia y control de «intelectuales») muestran paracligmáticamente, este monstruoso *caosmos* vive, eficiente máquina ecológica, del reciclado de desechos ya no sólo inertes o de fluidos, sino sobre todo anímicos y existenciales. El buen burgués aprende medroso la lección y

el aparato «telemático» se refuerza cada vez que transmite las noticias de revueltas en su mayoría programadas para eso: para ser transmitidas como revueltas. Y es que *la «Idea absoluta» y «Todo el resto» son una y la misma cosa*. La «era del conocimiento» es la era del estallido mundial, generalizado, de la opacidad de la carne y de la sangre. La «era de la realidad virtual» es la era de la revuelta universal de la «realidad» (una realidad esparcida en distintos niveles y conformaciones por el *multiverso* y a su vez formada por la sedimentación y entretrevero de estadios tecnonaturales sobrepasados e inscritos en nuestros «memes», al igual que nuestros cuerpos son ocasión de lucimiento del «gen egoísta»). El *cibersueño xerocatórtico*, el ansia «espiritual» de seca pureza, de brillantes y etéreos simulacros «continentes» (en el doble sentido de la continencia *virtuosa* y de contener, reverberada, toda *virtualidad*), de gloriosos cuerpos cristalinos y paradójicamente interpenetrables (pues que cada uno afirma, con razón: *noli me tangere*), hace salir a la luz toda la fluida impureza, todas las vísceras e *inmundicias* del planeta trabadas reticular, fantasmáticamente en la *red que es mundo*.

Nec ridere, nec lugere neque detestari, sed intelligere: «No alegrarse, ni lamentarse ni odiar, sino inteligir», dijo una vez Spinoza. No es mal consejo para este fin del Tiempo y comienzo del ensamblaje de todos los tiempos. *Heaven's Gate, Hell's Gate: da lo Mismo*. Pensar (en) esa Mismidad es, sigue siendo la tarea del filósofo. Y ya sabemos a quiénes molesta eso: «es importante que... las consideraciones filosóficas, por interesantes que sean, no perturben (*confuse*) nuestro urgente compromiso de buscar la explotación del potencial beneficioso de la nueva tecnología» (Michie y Johnston, *op. cit.*: 13). O sea, que la lucha continúa.

SEGUNDA PARTE

EL CUENTO DEL FIN DEL MUNDO

V

EL FARO DEL FIN DEL MUNDO

1. LA LEPRO DEL UNIVERSO

Por una carretera desierta del norte de Alemania avanza un ciclista. De pronto, en un cruce de carreteras se detiene y se tumba a descansar justo en el medio, libre de todo cuidado. Antes se había complacido en desobedecer metódicamente, con inversa perseverancia prusiana, todas las señales de tráfico que había ido encontrando. En una vacía estafeta de correos deposita con una sonrisa sarcástica un puñado de cartas, bien dirigidas y franqueadas. Por fin, exclama con regodeo: «¡Qué bien que se haya barrido con todo esto!» (*«Es ist doch gut, dass mit all dem aufgeräumt wurde!»*). Sólo que todo esto es... *todo*. El ciclista es un superviviente de la Tercera Guerra Mundial. Nada ni nadie le espera. Nada espera. Ni siquiera a Godot. Sólo están ahí, estúpidas y obstinadas, las señales del tráfico o los buzones que recibirán cartas dirigidas a muertos, y que nadie repartirá ni entregará. Tiempo coagulado. Nuestro hombre (si es que, *post mortem*, se le puede considerar todavía como «nuestro», como miembro de la especie *homo sapiens*) añade aún, para su colete: «Y cuando yo mismo quede fuera de juego habrá desaparecido la última porquería (*Schandfleck*): ¡el hediondo experimento Hombre habrá terminado!». Tal el protagonista de la novela *Schwarze Spiegel* de Arno Schmid (1951). A la memoria vienen enseguida las palabras iniciales de un pequeño y decisi-

vo opúsculo juvenil de Nietzsche: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*: «En algún apartado rincón del universo, fulgurantemente disperso en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que astutos animales inventaron el conocimiento. Fue el momento más arrogante y más mentiroso de la «Historia Universal»: sólo que, a fin de cuentas, duró únicamente un momento. Luego de unas pocas respiraciones de la naturaleza el astro se congeló, y los astutos animales hubieron de perecer». ¿Quién habla aquí? Si dejamos a un lado el anacronismo y procedemos a una identificación que de seguro no desagradaría a Arno Schmid, podemos imaginar que esas palabras han sido depositadas por el solitario y fantasmal ciclista en el buzón de la estafeta. Pero, ¿para qué?, ¿o para quién?

Todas las contradicciones del discurso apocalíptico se agolpan en tan extremosos ejemplos. El superviviente se imagina ya muerto y, memorioso de ultratumba, escribe sobre el inicio y fin de la Historia y, por ende, fuera de ella, fuera del tiempo. Escribe, aniquilando con ello simbólicamente la realidad, elevándola a consideración universal y, por tanto, intentando establecer una comunicación con otros hombres, a sabiendas de que éstos no existen ya, y alegrándose de ello. (¿Quizá querrá abrir después esa carta, cuando vuelva a pasar por allí, para leer sus propias líneas, como si él fuera otro?) Y además, escribe para celebrar la redención, la salvación de esa misma realidad, de las cosas sueltas, puras y purificadas de la deshonrosa mancha que es el hombre. Traidor a sí mismo, el remitente de ese imposible escrito desea morir, mas no se suicida porque entonces no habría nadie que diera testimonio de la deshonra, vale decir, de la *violación* de la Madre Tierra, cubierta todavía por artefactos que señalan direcciones, ahora ya apagados faros de senderos que no van a ninguna parte. El ha de sobrevivir para dar fe (¿a quién?) de que ni él ni nadie tendría que haber nacido y de que, puesto que esa catástrofe ya se cumplió, está bien que otra catástrofe haya acabado con esa lepra de la naturaleza, o esté a punto de hacerlo. Y sin embargo, ¿acaso no está ligado el término mismo «naturaleza» al nacimiento? ¿No dice el propio Nietzsche que la naturaleza «respira»? Ciertamente. Pero también ella es una superviviente,

y más: una anomalía dentro del orden regular y calmo del universo. Por eso, también ella está condenada. Tras unas pocas respiraciones, o mejor estertores, el astro se congela. Ideal de perfección. Ideal de muerte.

Pero, decimos protestando: ¡Todo eso es absurdo! En realidad, el personaje de Schmid es un ente de ficción, como lo son los astutos animales de Nietzsche. El mensaje que ambos escriben sí que tiene sus destinatarios: respectivamente, los supervivientes de la guerra franco-prusiana y los de la Segunda Guerra Mundial. Y ese mensaje es, *pace* Nietzsche, rigurosamente moral, pues que pretende cambiar las conductas de los lectores; está expresado mediante un enunciado *performativo*. En el fondo, Schmid y Nietzsche dicen lo mismo que los viejos profetas veterotestamentarios y que los oradores del Hyde Park londinense: «¡Arrepentíos, que el fin está cerca!». Ahora bien, en el muy improbable supuesto de que se les hubiera hecho caso, ¿habría cambiado en algo el anuncio del fin? Manifiestamente, no. Sólo quien escribe una historia —y esto lo vio muy bien Kant— pretende con su escritura cambiar el orden de los acontecimientos... pasados y futuros, dado que la historia la hacen los hombres (y no hay historiador que no crea en ello, por muchos melindres que haga) y, por ende, la interpretación de un suceso como un *signum prognosticum*, o sea como algo que literalmente «hace historia» puede, debe orientar el futuro, al dotar de sentido y proyección (justamente, como un faro) al pasado. Por el contrario, el escritor del género apocalíptico sabe (o escribe como si supiera) que los *límites* del tiempo: el inicio y el fin, el *arché* y el *éschaton*, no son del tiempo y que por ende son pilares, términos marmóreos, inamovibles e ineluctables. *Citra limen, non plus ultra*. Entonces, ¿para qué escriben? Evidentemente, escriben para que los hombres (sus dudosos «congéneres») dejen de hacerse ilusiones sobre su papel y función en *el gran teatro del mundo*, es decir en un drama cuidadosamente planificado más allá de todo tiempo, y que se ejecutará quieran ellos o no. Escriben para que los hombres dobleguen su cerviz ante la Ley. Para que dejen de creerse libres, esto es: dueños y hacedores de su destino. Ese destino está ya de siempre escrito, y el profeta no hace sino co-

piar atentamente el mensaje, escribiendo al dictado. Todo está prefijado: también la carta inútil del ciclista de Schmid, que a su vez podría haber citado por caso el siniestro mensaje del profesor de Basilea. Citas de citas. Todo mensaje apocalíptico es en verdad un recitado.

2. EN BUSCA DEL LIBRO PERDIDO

Y sin embargo, toda cita remite a un original. ¿Dónde está el libro, el Libro único, primigenio? Por definición, ese Libro no está en el tiempo. Por lo que a nosotros, seres vivos, respecta es siempre demasiado pronto para que lo podamos leer (pues estamos diferidos, desplazados más allá de él). Y también para nosotros, seres mortales, su lectura llegará siempre demasiado tarde (puesto que entonces estará ya todo cumplido, y no necesitaremos aprender lo que ya sabemos). Sólo tenemos, aquí y ahora, una copia que asegura ser fidedigna. Mas de nuevo –puesto que somos obstinados, de dura cerviz y casi incorregibles: de ahí la necesidad del profeta– ¿cómo podemos fiarnos de esa fidelidad? Ese genealogista del futuro que es el escritor apocalíptico empleará para ello una doble estrategia, que en el fondo se reduce a una y la misma.

2.1. Primera estrategia: sobredeterminación simbólica

En primer lugar, los signos que él utiliza son, en terminología de Peirce, signos-*índice*, es decir: *sobredetermina* términos tomados del lenguaje de la época y los reviste de valor simbólico, convirtiéndolos así en *arquetipos*, en símbolos perfectos. Aun en el más descabellado y esotérico (y quizá por ello, el más importante e influyente) de los libros apocalípticos: justamente, el *Apocalipsis* de San Juan, nos encontramos con imágenes plásticas que, al menos para el lector de la época, pertenecían a su entorno: un cordero medio degollado, un dragón (el término griego significa también: «serpiente»), una gran prostituta, una mujer con dolores de parto, hombres santos decapitados, terremotos, fuego, sangre, piedras

y estrellas. Lo que para nosotros puede resultar extraño no lo era entonces (por ejemplo, el Ser Santísimo que sostiene en su mano derecha siete estrellas tenía un referente inmediato para los lectores de las siete Iglesias del Asia Menor: son el sol, la luna y los cinco planetas entonces conocidos). De la misma manera, que la tierra sea un astro perdido en el universo –según el relato de Nietzsche– sólo alcanza sentido tras la hipótesis de la nebulosa de Kant-Laplace. Pero, introducidos en el relato, todos esos términos referenciales se hacen *índices* de una realidad superior: más aún, de la única realidad de verdad. Se convierten en *señales*. Y esas señales transforman los acontecimientos venideros: se convierten en criterios de interpretación desde el *éschaton*, de modo que los sucesos dejan de ser percibidos para ser *leídos*, interpretados. Todos ellos se tornan así en faros, señales del fin del mundo.

En la donosa película de Alex de la Iglesia, *El día de la Bestia*, el buen catedrático de teología de Deusto lee una propaganda de Canal Satélite Digital *como si* estuviera allí expuesta *ex professo* para él, como una pista que le corrobora en su creencia, que le guía por el buen camino. El brutal y bonachón Santiago Segura descifra el mensaje de unas letras sueltas como: «Esto no es un juego». Y la repetición de esas palabras por parte de uno de los fascistas de «Limpia Madrid» resuenan en el espectador para convencerle de que eso, efectivamente, no es un juego. El *best-seller*: *2001: On the Edge of Eternity*, del Dr. Jack Van Impe (editado en 1996 en Dallas, Londres, Vancouver y Melbourne: y ese negocio tampoco es un juego), reza en su portada: «Falsos profetas, engaño gubernamental, trastornos internacionales, devastadores desastres naturales... estamos en el umbral de un cambio catastrófico». Y si lo abrimos nos encontramos con cosas tan peregrinas (para nosotros) como que la Unión Europea es ¡el dragón de los diez cuernos y las siete cabezas del *Apocalipsis*!, o que uno de los signos del final de los tiempos es ¡la unificación de la moneda europea como ECU! Y ello, por no hablar de las manidas denuncias del terrorismo, del peligro ruso (ahora mayor que nunca), de la promiscuidad sexual (con reparto de condones y todo), de los abortos y hasta del tabaco. Ramas ortodoxas de los Adventistas de los Últimos Días afirman todavía que el

régimen republicano de Estados Unidos es, en verdad, el cor-
dero tornado en dragón, o que la Gran Prostituta es la Iglesia
Católica. Y los terrores del año 2000 quedan confirmados por-
que, según el cómputo del buen obispo Ussher, el mundo fue
creado en el 4004 a.C., de modo que ahora vamos a entrar en
el sexto milenio. Y dado que cada milenio corresponde a un
día de la creación, es «evidente» que nos encaminamos al Sab-
bath, teniendo que pasar antes, lógicamente, por el previo Rei-
no de los Mil Años, en el que Cristo regirá la tierra con los
veinticuatro santos descabezados, según la profecía de San
Juan. Y la fundación del Estado de Israel en 1948 es signo
igualmente de que el final está cerca, ya que San Pablo afirma
en la *Epístola a los Romanos* (9 y 11) que la conversión de los
judíos (de la cual sería pródromo el fin de la diáspora) será
condición previa para la «plenitud de las naciones», y que «en-
tonces todo Israel será salvo». Sólo nos falta ser arrebatados (si
estamos entre los elegidos, claro) a las nubes, para subir «al
encuentro del Señor en los aires» (1 *Tes.* 4,17). Claro que ya
entre *Star Trek* y el fenómeno de las «abducciones» por parte
de naves alienígenas nos vamos haciendo a la idea de la pro-
ximidad del «arrebatación». Además, una conocida firma de
automóviles ha empleado para su publicidad esa famosa *rap-
ture*, anuncio que es leído por los fieles como una antiseñal
del Anticristo (pues sabido es que Satanás es *simmia Dei*, y
todo lo hace al revés), la cual indica a su pesar que el prodi-
gioso evento está próximo.

Y bien, se pregunta el escéptico, ¿cómo es posible creer en
esa sarta de tonterías? Muy sencillo: la conexión de todos esos
índices confiere un sentido global a la existencia: advierte en
el tiempo del fin del tiempo. Nada es contingente, todo es sig-
no, todo está ligado. Repárese en que este procedimiento es
radicalmente opuesto al del historiador. También éste, desde
luego, busca ordenar los acontecimientos, hacer de la historia
un proceso con sentido (en el límite, sujeto incluso a leyes).
Pero él *elige*, entresaca de la miríada de eventos aquellos que
son significativos para entender desde ellos el presente (re-
cuérdese la «fusión de horizontes» gadameriana), y proyectar
así tentativamente el futuro, cambiando desde luego *eo ipso* el
sentido del pasado. La historia no se escribe: se reescribe

constantemente. Y por eso *The Decline and Fall of the Roman
Empire*, por caso, no nos sirve hoy apenas para saber cómo
vivían y pensaban los romanos, sino cuáles eran las obsesio-
nes y peligros de una Inglaterra atormentada por las guerras
civiles y el recuerdo de la *Commonwealth* de Cromwell. Na-
turalmente, también nosotros podemos leer por ejemplo el
Apocalipsis o *2000 a.D. Are you ready?*, de los increíbles her-
manos Peter y Paul Lalonde (uno de cuyos capítulos se llama:
«The Adventures of the Indiana Lalondes»), como la narración
de una historia (respectivamente, la del «resentimiento» judío,
si queremos ser tan brutales como el Nietzsche de *Genealogía
de la moral*, o como una radiografía de los temores y obsesio-
nes de la América profunda ante la complejidad de un
mundo cuyo sentido se le escapa por todas partes; no en vano
está editado el libro en Nashville, Tennessee). Pero lo único
relevante al respecto es que hay lectores (y muchos más de
los que leen a Gibbon, desde luego) que no quieren entender
lo que dicen esos libros. Quieren *crear* en ellos. Y los autores,
a su vez, no pretenden argumentar ni convencer racional-
mente. Pretenden haber dicho la verdad, toda y nada más que
la verdad (de ahí la competencia feroz entre autores y sectas:
pues sólo puede haber un profeta).

2.2. Segunda estrategia: el bucle del tiempo

Y con esto nos acercamos a la segunda estrategia, *intra-
textual*, si se quiere. El autor apocalíptico desdeña el presen-
te, ya de antemano condenado como falaz: a lo sumo, sirve
para entrever la verdad a su través, por refracción, como en el
espato de Islandia. Él describe visionariamente el futuro escu-
chando el pasado, entendiendo desde luego ambos términos
en sentido *absoluto*: pues ese «futuro» nunca se hará presente
(cuando aparezca «ya no habrá más tiempo», como jura para-
dójicamente el Ángel del *Apocalipsis*, levantando la mano ante
el Altísimo), y tampoco ese «pasado» ha existido jamás. El fu-
turo lo es *del* pasado. Para nosotros se trata exactamente no
de un «futuro pasado» (como sería en cambio la historia, según
la aguda interpretación de Koselleck), sino de un *futuro per-*

fecto. En el *éschaton* se agolpa lo que *habrá sido* (pues cuando lo sepamos en verdad, cuando lo experimentemos, será ya demasiado tarde: entonces habrá pasado ya para nosotros; y de nada servirán entonces blasfemia o arrepentimiento). De ahí la extraña forma de la narración. San Juan no dice lo que ve, sino que escribe lo que vio y oyó. El futuro está adelantado con respecto a su propia a-temporalidad («Y vi un nuevo cielo y una nueva tierra»), porque estaba ya de siempre ahí. Basta con quitar el velo de la historia para encontrar lo eterno. Por eso *Apocalipsis* significa literalmente: «revelación», «desvelamiento». Los alemanes e ingleses lo traducen como *Offenbarung* o *Revelation*. Y si alguien fuera malévolo y quisiera hacerle mala sangre a los heideggerianos, entonces lo debería verter como *Verbergung*: «desocultamiento» o *alétheia*.

El *éschaton* es la Verdad, porque es la perfecta identificación con el *arché*; el mismo Juan que escribe que Cristo dice de sí: «Yo soy el camino, la Verdad y la vida» es el que escribe –copia, recita–: «Yo soy el alfa y el omega». Y de nuevo, ¿con qué derecho puede decir que Cristo dijo esto? Para empezar, revistiéndose astutamente de la piel del historiador en cuanto *hístōr*: el que estuvo allí, en persona, y relata escrupulosamente lo que vio y oyó. El *Apocalipsis* tiene la forma de cartas. Y el remitente pone por delante su nombre («Juan, a las siete Iglesias que hay en Asia»). Pero además, él estaba allí: la Revelación era para él, por intermedio de un ángel enviado por Jesucristo, que a su vez le dicta al ángel lo que Dios le dio a mostrar: «Revelación de Jesucristo, que Dios le dio para mostrar a sus siervos *lo que tiene que suceder* pronto: mandó a su ángel que lo señalase a su siervo Juan, quien atestiguó la palabra de Dios y el testimonio de Jesucristo, que él vio». La cadena de remitentes tiene su punto de partida en el mismísimo Dios (se supone que Dios Padre, ya que en el Evangelio de Juan dice Jesús que ni siquiera el Hijo conoce el futuro, sino sólo el Padre), y su punto de llegada en el testigo, en el *mártir* Juan (paradójicamente, el único Apóstol que no murió en el martirio, al igual que el ciclista de Arno Schmid o que el Ismael de *Moby Dick*: él sobrevive para contar la verdad). Tenemos así un perfecto circuito postal: hay un remitente mundano (o mejor: intermedio, ya que Juan está

como «suspendido», «arrebatao» y fuera del tiempo), un mensaje que está plasmado en un Libro que no es una historia, sino que ha de acabar con todas las historias –y con toda la Historia–, y unos destinatarios señalados, «elegidos» (también ellos a medio camino, tentados como están por el pasado demoníaco del paganismo y por el futuro del decreto anticristiano de adoración al *Divus Imperator* romano), los cuales a su vez han de difundir el libro y «correr la voz», de manera que también ellos: las Iglesias de Anatolia, están simbólicamente *sobredeterminados*, son *índices* de la entera Humanidad. La Verdad es así redonda, plena y perfecta: una verdad *redentora*, pues que ella adelanta aquí, en medio de las tribulaciones de los tiempos, la *restitutio in Unum*.

Ahora bien, ¿de verdad es verdad esa «Verdad» redonda, perfecta? Pues su redondez parece ciertamente escaparse *a parte ante* (¿quién da testimonio del Padre?, ¿de dónde su criterio de verdad? O recordando al Kant de la *Crítica de la razón pura*: la única pregunta que haría temblar al Ser Supremo –y con él, a todos nosotros– sería la que Él se dirigiera a sí mismo: «¿de dónde vengo yo, *woher bin ich*, de dónde mi ser?»). Pero también *a parte post*: ¿quién garantiza la fidelidad de la transmisión del Padre al Hijo, de éste al Ángel y del Ángel a Juan? ¿Y quién, sobre todo, garantiza que la lengua empleada: un griego desmañado y transido de hebraísmos, repite fielmente la lengua angélica, ésta la de Cristo, etc.? ¿Acaso el Padre habla griego? ¿Y quién puede asegurar que el mensaje va a ser recogido escrupulosamente, sin cambios, por las Iglesias (a las que se pide que «oigan las palabras de la profecía y guarden lo que está escrito en ella»), y transmitido no sólo a su grey, sino a todos los pueblos de la tierra, a través de las distintas traducciones? Obviamente, el garante de la fidelidad es... el Libro mismo. Pero no ciertamente el *Apocalipsis*, sino el rollo que el Ángel da a comer a Juan, y que sabe a miel en la lengua y a hiel en las entrañas, del cual –se supone– el libro-carta *Apocalipsis* es copia. Dentro del rollo están en efecto exhortos y advertencias, visiones y cataclismos, perdición y gloria. Ahora, forma parte de la carne de Juan... según asegura el libro que, a su vez, habla de esa ingestión. No circuito, pues, sino espiral vertiginosa de reenvíos, sin asidero firme.

2.3. De cómo hacer pasar índices por referentes

Pero es más: recuérdese el poder de convicción del esotérico: «Esto no es un juego», de *El día de la Bestia*. Su convicción radica en que el aserto es repetido por personas distintas en contextos distintos y, sin embargo, sirve de hilo conductor de la narración porque es un *índice* de lo mismo: del nacimiento del Anticristo. En una palabra, nos convence porque es una *cita*. El *Apocalipsis* es también, sea dicho con todo respeto, una casa de citas. Ninguno de los libros de la Biblia es tan abundoso en citas implícitas como el de la *Revelación* (tal sería la traducción española del término griego *Apokalipsis*). Ésta, la Revelación, revela lo ya revelado: engarza dentro de un discurso relativamente unitario textos de los profetas y del Evangelio (y de muchos otros textos que, ahora, se nos escapan). No en vano es el último libro de la Biblia: en él se recoge por así decir la esencia de todos los demás libros, con un extraño viraje judaizante y antirromano que hizo de él también el último libro canónico admitido (hacia finales del s. iv d.C.). El libro dice la Verdad porque en él se corroboran las profecías antiguas, proyectándolas escatológicamente. Y el libro es verdadero porque está respaldado por la autoridad de los profetas y del mismísimo Cristo (cuyas palabras, por lo demás, son recogidas en el cuarto Evangelio por el mismo autor, Juan). Círculo, ciertamente: pero vicioso. A su vez, todos los autores apocalípticos posteriores (incluyendo a los occidentales no cristianos) se basan explícita o implícitamente en el *Apocalipsis*, repitiendo y agigantando así el círculo, o mejor: este reenvío postal cuyo remitente y destinatario es... todos y ninguno, o si queremos: el *Unum* (y por detrás de él, el ansia de redención).

Y todos continúan el juego de conversión de referentes en índices: la Gran Puta Babilonia es Gog y Magog, y Roma, pero también el Turco, asediando a la Jerusalén «terrestre», o sea a Viena, según la xilografía que Lutero mandó ejecutar en 1529; ahora para muchos Washington, para otros Moscú (por más que ande de capa caída) o Iraq, o lo que gustéis. Hitler es, según Goebbels, el Cristo triunfante en su segunda venida. Y los judíos, el Anticristo. Claro que también puede ser al revés.

Y el Pravda de 1989 recibe cartas de los lectores, preguntando si Gorbachov no encarnará al Ángel de Armageddon (al fin, se llama Michail), mientras que la redacción –no sabemos si en broma o en serio– responde apuntando a que Ajenjo, la amarga piedra que envenena un tercio de las aguas (en griego: *absynthos*), se dice en ucraniano: ¡Chernobil! (bien se guardó la redacción, claro está, de añadir que en alemán se dice *Wermut*). Signos en rotación, sin más centro, origen ni destino que el de su propio vaivén. Extraño faro del fin del mundo, éste, mareado a fuerza de dar vueltas sobre su propio fondo, a pique de hundirse en el exceso lujurioso de sus símbolos, redundante de su propio desplazamiento (¿no trata acaso del hundimiento, del ocaso del mundo?).

3. NARRACIÓN DE LA COMUNIDAD

En la propia debilidad de la retórica apocalíptica se encuentra su éxito y su expansión. Como una de esas navajas multiuso del excursionista, en esa danza de símbolos y referentes cuyo maestro de ceremonias es el *demonio de la analogía*, todo puede rimar con todo, con tal de que uno no sea demasiado riguroso. Pero además hay razones de peso para su triunfo, en general y muy especialmente ahora. Entre las razones generales podemos aducir para empezar una consideración metafísico-antropológica, a partir de la filosofía kantiana. El hombre es un ser escindido, un «ciudadano de dos mundos», que por una parte siente en sí la llamada del deber y la necesidad de comunicarse, de escapar de su propia debilidad e indecisión: la necesidad, en fin, de sumergirse en el elemento universal, legal. Pero por otra, su primera y fundamental pasión es la «libertad externa», el ansia de distinguirse y separarse de todo lo demás, y que es debida en el fondo a lo mismo: a su inseguridad radical. Por eso intenta atraer a sí todas las cosas, dominarlas y aun tratar a los otros hombres como «cosas», instrumentos de su voluntad (Varrón denominaba al esclavo: *instrumentum vocale*). Algo que por lo común sólo puede lograr vicariamente, sometiéndose a su vez a un Amo que le insuffle la fuerza que él mismo ha depositado co-

bardemente a sus pies y le confiera un sentimiento de *pertenencia*. Kant ha pronunciado la dura palabra: en cuanto miembro de una especie, el hombre es un animal que necesita de un Amo. Pero éste, a su vez, no es sino otro hombre. Por ello necesita revestirse de una autoridad que le viene dada, no por otro hombre (se procedería así al infinito), sino por una narración autorreferencial, en la que el pueblo ve *míticamente* recogido su propio pasado, contradistinguido a su vez del de los otros pueblos. Así, los miembros de la comunidad logran superar su finitud participando pasivamente en un relato en el que se confirma redundantemente la propia existencia del pueblo al fijar en la narración sus normas de vida, y sobre todo la regulación del nacimiento y de la muerte.

3.1. Relato mítico y narración apocalíptica

Ahora bien, esto es desde luego válido para todos los pueblos. Pero sólo el pueblo judío (y en un período muy determinado de su historia: entre el 200 a.C. y el 120 d.C.) ha elaborado el género apocalíptico, transmitiéndolo a su vez al cristianismo. En este sentido, habría que tomar *cum grano salis* la adscripción del relato apocalíptico al mito. Caracteres en común son desde luego el carácter ejemplar, arquetípico del relato, así como su poder de corroboración redundante (es verdad porque así está escrito, con un remitente, un destinatario y un intérprete, todos ellos conocidos y dignos de confianza; pero lo son por formar parte a su vez del relato). Ese carácter redundante es lo que da al mito y al relato apocalíptico su carácter de *fulfilling prophecy*: en el uno, la sobreterminación ritual de utensilios cotidianos, sacados de contexto por la fiesta –por ejemplo, el cuchillo de obsidiana entre los aztecas–, garantiza la estabilidad de la convivencia; en el otro, la interpretación de eventos catastróficos como señales del cielo afianza la certeza de los fieles. Sin embargo, el mito cuenta una historia, o mejor: dice la *intrahistoria* de la vida cotidiana, santifica el quehacer mundano; por ello, y cuando arraiga en las comunidades agropecuarias, neolíticas, repite simbólicamente el ciclo natural. Por el contrario, el relato apocalíptico

co avisa del carácter provisional, más aún: precario y aun falso de la vida y el ciclo naturales. Por ende, no cuenta una historia, sino que la cierra. Y para siempre. Su advertencia de un próximo ocaso no es, como en el mito, un recurso para la renovación del juramento de fidelidad del pueblo con la tierra, sino al contrario: está ahí para señalar que ni el origen ni el fin del hombre son de este mundo presente, entregado en cambio al Demonio, el Príncipe de este Mundo (y a sus secuaces, los Poderes de la Tierra; de ahí el tinte apocalíptico de todos los movimientos revolucionarios: en Thomas Müntzer, en los anabaptistas, en la Revolución Francesa o en la de Octubre; de ahí también la desconfianza que suscitaba –y suscitará– el *Apocalipsis* cuando el cristianismo y el Imperio empezaron a notar las ventajas para ambos de una fusión). El género apocalíptico es siempre *asocial*: separa a los fieles, a los «pocos elegidos» que han tenido oídos para oír, y han oído, de la comunidad en que éstos se insertan (para evitar fricciones es necesario crear distingos tan geniales como el de San Agustín, al señalar que el reino de Dios ya ha llegado, que está en el interior de cada uno, y que la Iglesia –Ciudad de Dios– y el Estado pueden marchar juntos). Por otra parte, no admite compromisos con los poderes fácticos, para bien (la levadura mesiánica impide el anquilosamiento y cosificación de la sociedad y sus divisiones) o para mal (piénsese en la Davidian Branch de David Koresh y la matanza de Waco, en el incendio del edificio federal de Oklahoma City, en la introducción de gas sarín en los conductos del metro de Tokyo en 1995, en el Sendero Luminoso del Perú, y en tantos otros movimientos de «iluminados»). Por eso, la imagen que conviene al relato apocalíptico, y a su figura central: el Cristo, es justamente la del faro («La luz luce en las tinieblas, pero las tinieblas no la abrazaron»; Juan 1, 5). La sociedad volcada a la naturaleza, el hombre que se cree *autóctono*, nacido de la tierra (por antonomasia, el griego), cree estar seguro en ella, pero en verdad su vida es como una barca arrojada a un mar embravecido, tenebroso y lleno de escollos. Y sin embargo, se niega a recibir el mensaje de salvación: «Era la luz verdadera que ilumina a todo hombre. [...] pero el mundo no le conoció. Vino a los suyos, pero los suyos no le recibieron» (Juan 1, 9-11). No sin

motivo: por más que él, Cristo, matice que su yugo es suave y su carga ligera, lo que él pide del hombre es en el fondo su propia aniquilación como hombre *carnal*, su separación radical de familia, trabajo y sociedad (por más que esas exigencias hayan sido dulcificadas con interpolaciones en los Evangelios y en la Epístola de San Pedro), prometiendo en cambio un lugar junto a él, siempre que se pase a través de una muerte... colectiva, universal, en la que la propia tierra se quebrará para resurgir purificada, literalmente *celestial*.

3.2. La voz de la conciencia como mecanismo de compensación

Otra de las razones del éxito del mensaje apocalíptico ha sido aducida brillantemente por un pensador judío, como no podía ser menos: Sigmund Freud, que en *El malestar en la cultura* apunta a una definición «metafísica» del desarrollo social la cual, en el fondo, conviene casi exclusivamente al judaísmo y, más tangencialmente, al cristianismo. Por lo demás, no deja de asemejarse a la doctrina kantiana sobre la escisión humana, aunque cambiando la valoración. La cultura consistiría en efecto en el sojuzgamiento, represión y sublimación de las tendencias libidinosas y agresivas del hombre (eso que Kant denominaba: «lo patológico»), mediante la instanciación de una norma, el Super-Yo (interiorizado como «voz de la conciencia»), que condenaría la falta de cumplimentación de los ideales que un pueblo se ha propuesto como modelo de supervivencia y desarrollo (obviamente late aquí un relativismo cultural que falta en el universalismo formalista kantiano). Esa condena sería ratificada socialmente como «falta» e interiorizada como «culpa» y «pecado», generando así fricciones entre el Ello y el Super-Yo, que sólo podrían paliarse suscitando como reacción la necesidad de *purificación* y de satisfacción de la *pena* (algo igualmente latente en la *Filosofía del Derecho* hegeliana, donde sólo a través de la transgresión de la ley y el consiguiente cumplimiento de la condena es posible el nacimiento del sujeto *moral*). Ahora bien, la generalización de la culpa, y su extensión a todo lo natural, exigirían como reacción un deseo de la pena *capital*, un deseo de muerte tanto del «yo» como de su mundo.

3.3. El desencanto del cuento ilustrado

De todas formas, esas razones son generales (y dado el casi irradicable etnocentrismo de nuestra cultura, han sido en efecto propuestas como explicación, no sólo de lo apocalíptico, sino del sentimiento religioso en general). En cambio, si nos atenemos al triunfo espectacular del mensaje apocalíptico en nuestros días (*Apocalypse is a fashionable word*, reconocía ya Frank Kermode en *The Sense of an Ending*, de 1967), parece obvio que esa expansión (la cual conlleva desde luego también su banalización, como vimos en los casos de Van Impe y los Lalonde) se debe en buena medida al fracaso de la llamada «razón ilustrada», desenmascarada como «instrumental». La liberación de la razón humana de las cadenas de la tutela religiosa, a través de la Economía Política, y de la naturaleza, a través de la Técnica, no sólo no han logrado acallar la necesidad perentoria de buscar un sentido global a la existencia, sino que han agudizado al extremo la sensación de desamparo, a la vista —en el caso de la naturaleza— de un entorno destruido, de una base natural convertida en el doblete «fondo de provisión/material de desecho», y lo que es más grave, con la conciencia de que las distintas propuestas políticas han generado guerras tecno-industriales, «batallas de materiales» inimaginables hasta ahora, frente a las cuales el «Ajenjo» apocalíptico podría tomarse casi como un vermut. El *homo faber* se ha dado cuenta de la falacia de decir: «Todos los hombres son mortales (*sterblich*)». La realidad, según Ernst Jünger, según Günther Anders, es que habría que decir: «Todos los hombres son susceptibles de ser muertos, asesinados (*tötbar*)». El temor liberado por la técnica al servicio de la dominación y la guerra explica por ejemplo el auge de la literatura y la plástica apocalípticas del expresionismo alemán (baste recordar aquí a Karl Kraus, a Grosz y a Beckmann).

Y esto es lo que da un carácter único, exclusivo, al sentimiento apocalíptico actual. Los catastróficos signos del fin del mundo irrumpían antes en el mundo por intervención divina, o diabólica; ciertamente, los poderes de la tierra servían a Satanás (significativamente, en cambio, los «siervos» no intervenían para nada en la batalla, al lado de las huestes angélicas,

sino que se limitaban a recibir pasivamente el beneficio otorgado). Pero ahora, en la era nuclear (que desde luego no ha finalizado con la caída del Muro; baste pensar en Pakistán y la India, y –con mayor inquietud– en Chechenia y su disolución en mafias terroristas-), se sabe a ciencia cierta que la destrucción del mundo es técnicamente posible, y que está en manos de los poderes fácticos (tradicionalmente, del lado de Satanás, para mayor cuidado). Muchas son las salidas que han sido intentadas, ante este pavoroso estado de cosas: el rechazo de toda acción (o su cumplimiento maquinal), o sea, una búsqueda alienación y cosificación, esperando que llegue «la hora de la verdad», que se acerque Armageddon (pero, ¿quién combatirá por el Bien, para salvar a los elegidos?); o bien –remedando el famoso film– el «silencio de los corderos» que prefieren entregarse como víctimas a soportar la tensión del mal, fascinados por la estética del horror (recuérdese la femenina entrega a Drácula o la de los estupefactos pasajeros del *Nostromo*, en *Alien*), o al contrario: la sublimación de la violencia a través de la exaltación (no sólo simbólica y vicaria) de la fuerza, el coraje y otras cualidades arcaicas y aun prehistóricas (piénsese en comics como *Conan* o en films como *Mad Max*); o en fin, el hastío postmoderno con su sentimiento neoaristocrático y un punto cínico (como decía Klopstock de Pilatos, cuando preguntaba retóricamente por la verdad, haciendo el mohín del cortesano), asegurando paradójicamente –y no sin fundamentos sólidos, por lo demás– que el fin es una ilusión (Baudrillard) y que la estrategia de la disuasión es peligrosamente irracional y no puede dejarse en manos de los políticos, sino de los deconstructores de textos (Derrida).

4. EL DÍA DE DESPUÉS DE LOS DÍAS

En un punto, con todo, vuelve el sentimiento apocalíptico a entroncar con la gran tradición, separándose en cambio radicalmente de la literatura del siglo XIX y primera mitad del XX. A la humanidad actual le parece impensable la idea de un *término final*, sin *day after* (y realmente lo es: ya vimos al comienzo las paradojas que suscitaba esa idea). Tanto en las re-

presentaciones religiosas como en las secularizadas, literarias y plásticas, se advierte la necesidad de la supervivencia del grupo (a la insistencia en el narcisismo actual de las masas, de los «integrados»... de uno en uno, corresponde un bien real gregarismo por parte de los «elegidos»). Más aún: hay como un secreto y perverso deseo de destrucción plena... para alcanzar a su través (como la salamandra mítica pasando por el fuego, según gustaba de recordar Jünger) un estadio superior, una humanidad renovada. Hay ciertamente algunas oscilaciones al respecto, como ocurre en el caso mentado de *Mad Max* o de los grupos radicales de *Skin Heads*: se trata de hiperapocalípticos que sin embargo, y a su manera, reivindican desde luego a través del diluvio de fuego y sangre el acceso a un estadio superior, que poco tiene que ver con las medrosas aspiraciones del petimetre postburgués. Ciertamente, visiones del «día después» como las cantadas en *After the Fire*, del grupo *Screw-Driver*, nos resultan difícilmente satisfactorias:

The fires raged for many years,
it was a time of change;
the heavens rained with sorrow's tears,
then came the brand new day.
That day there was a burnt out field,
its earth was black and chered;
its flowers once were people's hopes,
but now they were their scars.
After the fire,
the ruins there did lay,
after the fire,
would come a brand new day.

(Los incendios bramaron durante muchos años,
fue un tiempo de cambio;
los cielos derramaron lágrimas de aflicción,
y entonces llegó el marcado nuevo día.
Lo que había ese día era un campo quemado,
con su tierra negra y calcinada;
sus flores fueron un tiempo esperanza de la gente,
pero ahora eran sus cicatrices.

Después del incendio,
las ruinas se amontonaron allí,
después del incendio,
vendría un marcado nuevo día.)

Bien, al menos hay que reconocer que en el poema original se ha guardado la rima: un detalle de buen gusto y tradición. Más interesante es hacer notar empero el énfasis en la idea del cambio (*it was a time of change*) y de la novedad radical (*a brand new day*). El afán apocalíptico se une aquí—como en los tiempos de las revueltas campesinas— con la idea liberadora de un mundo sin prescripciones ni reglas sociales (enlazando así, pero por el lado activo y aun agresivo, con el nihilismo del ciclista schmidiano). Un mundo que ya no pretende producir nada ni restaurar nada (puesto que sabe que la merecida destrucción ha venido justamente ocasionada por el auge disparatado de la *lógica de la producción*), sino vivir como animales de rapiña entre los restos de una civilización maldita. Aquí también hay una identificación entre el alfa y el omega, el principio y el final: los nuevos héroes-guerreros, que se han elegido bárbaramente a sí mismos (como en un barato darwinismo: *survival of the fittest*), son nómadas cazadores (de restos de maquinaria, para transformarla en vehículos o armas) y recolectores (de vituallas y de gasolina, como en *Mad Max*). Son los *Doomsday-Heros*.

5. EL FARO DE JULIO VERNE: UNA NOVELA EJEMPLAR

Existe una novela de Julio Verne publicada póstumamente (en 1905), en la que podemos encontrar una quizá inconsciente vacilación, altamente relevante, entre esos dos tipos extremos de apocalipsis: uno es el de la salvación de los elegidos por vía «angélica», para entrar en un estadio de perfección (un tanto ñoño, a la verdad, pues que no hace sino llevar al límite las obsesiones de una clase burguesa que ha abandonado ya en buena parte esos valores a los que ahora intentan acceder los «elegidos»; pienso por ejemplo en los Adventistas o en los Testigos de Jehová: para el aficionado a estas cosas,

baste citar aquí como modelo clásico los *Arcana coelestia* de Swedenborg); otro, el de los grupos de *desperados*, sean de «izquierdas» (si así pueden considerarse sectas como *Earth First!*, con su milenarismo fálico y su custodia de la Madre Tierra, con derivaciones políticas teñidas del sentimiento apocalíptico de «cuanto peor, mejor», como en el caso de ETA, con su hacha y su serpiente) o de «derechas» (desde luego, los grupos más numerosos, activos especialmente en Estados Unidos). El título de la novela me sugirió el de este ensayo: *El faro del fin del mundo*. Y aunque aquí «fin» (en francés *bout*) significa «extremo», fin en el sentido geográfico (el faro está en la Tierra del Fuego, en la Isla de los Estados), sirve muy bien para ilustrar este apocalíptico «fiel de la balanza», ya que, entre otras cosas, tanto la Biblia (con su advertencia de que el fin no llegará hasta que se haya predicado el Evangelio a todas las naciones) como la escatología wagneriana (*Parsifal*) insisten con razón en que para llegar al fin del mundo será necesario conseguir la *ecumene*, la perfecta coincidencia de geografía e historia (una Historia realmente mundial), de espacio y tiempo. La propia novela deja claro que esa conquista «técnica» del fin del mundo implica también el dominio histórico de la civilización occidental sobre la tierra.

El navío o aviso argentino que abre y cierra la acción de la obra (trae los materiales, los obreros y los torreros, y retorna para relevar a estos últimos) se llama *Santa Fe*, y no creo que el título sea casual. La nave procede de Buenos Aires, de la civilización, y arriba al territorio yermo, violento e inhumano (puramente natural) del extremo austral de América, para asentar allí un faro que evite el paso por el peligroso Cabo de Hornos. La honradez y probidad tanto de la tripulación como de los torreros se da por descontada, y hasta es un tanto estólida. Al marcharse la nave, unos raqueros—capitaneados por el feroz Kongre, de nombre exótico y de desconocida nacionalidad; quizá un apátrida, como cuadra a los altivos «villanos» de Verne— matan arteramente a dos de los torreros. Sólo sobrevive Vázquez, el jefe, que ha de refugiarse en cuevas, hasta que un día, como único superviviente de un naufragio intencionadamente perpetrado por la banda de Kongre apagando el faro y encendiendo un fuego en otra parte de la isla,

encuentra a John Davis; los dos unirán sus fuerzas contra el Mal. Kongre, por su parte, se ha adueñado de una goleta y no piensa sino en escapar en ella, llevando el botín acumulado por los naufragios provocados. Y nuestros héroes pondrán todos los medios para impedir esa fuga, obligando a los bandidos a permanecer en la isla hasta el retorno de la Santa Fe.

No hace falta mucha reflexión para reencontrar aquí casi todos los símbolos apocalípticos que conocemos, ahora secularizados. Lo verdaderamente interesante estriba en el gradual y sutil cambio axiológico que se va produciendo en la novela. Los dos representantes de la Civilización y el Bien actúan por un decidido ánimo de venganza, mezclada con un fuerte grado de oscuro resentimiento (Kongre quiere escapar al mar abierto, para seguir ejerciendo la piratería; está en la isla mal de su grado, por haber perdido su barco; Vázquez, por el contrario, ha de aferrarse, inmóvil, a la solidez de la torre). Además, los agentes naturales (el viento, el mar con sus mareas, los acantilados y las rocas) favorecen desde luego los planes de Vázquez y Davis. De manera que el desenlace se hace evidente. Justo momentos antes de que Kongre pueda abandonar la isla en la goleta robada aparece la Santa Fe. Los raqueros se dispersan y mueren de inanición o a manos de los marineros, salvo Kongre, que inmóvil sobre el acantilado se dispara un tiro en la sien, cayendo al agua. Imperceptiblemente ha ido creciendo en el ánimo del lector (y no es solamente mi caso: lo reconoce el propio introductor de la excelente edición española: Manuel Otero Toral; Vicens Vives. Barcelona 1997) una inesperada solidaridad y simpatía hacia Kongre: esa figura desalmada que vive de la rapiña de los naufragios, en buena medida provocados por su simulación de la luz del faro, y que sin embargo lucha hasta el final por reivindicar su libertad, sus movimientos y su personalidad propia, que en nada se ampara y a nada ni a nadie pertenece. Y todo ello a pesar de experimentar constantemente que tanto la Civilización como la Naturaleza están en su contra. Es como si los guerreros actuales de *Mad Max* o los grupos de *skin heads* reivindicaran, seguramente sin saberlo, la memoria de su infortunado modelo, frente a los representantes de una civilización que se saben asistidos por el alfa y el omega, por el

movimiento de ida y vuelta del navío de la fe. Para esta gente de orden, el fin del mundo no llegará nunca. Ya están en él, constantemente. Ellos son los «elegidos». Su vida superior se cifra en su inmovilidad, y en su ejemplo (tan aleccionador para unos como atemorizador para otros). Sólo han actuado, en un momento preciso, por rabia y despacho. Pero, una vez restaurado el orden (gracias al navío, desde luego), lo único que Vázquez o su sustituto tiene que hacer es alimentar el faro del fin del mundo. *Apocalpyse now*. El de todos los días.

En todo caso, el innegable encanto y hasta hechizo que despidе la retórica apocalíptica no puede ofuscarnos hasta el punto de no reconocer tras ella una falta esencial: la incapacidad de aceptar la tierra, la carne y la mortalidad. Siempre que el hombre ha querido hacer de la tierra un cielo la ha convertido en un infierno, se quejaba Hölderlin. Y cuando ha querido hacer del cielo una prolongación de la tierra ha convertido ambas esferas en el yermo tedioso, sobre el cual sólo crecen las flores agrestes de la libertad salvaje y destructora, como en el caso de Kongre, o medran los ángeles exterminadores como Vázquez y Davis. Una modesta y casi banal proposición, radicalmente antiapocalíptica, sería en cambio dejar a la tierra que sea tierra, respetar su opacidad y su negrura, mas también su feracidad: y ello, en el seno de la absolutización de la técnica, a través de cuyos cristales se enrosca, sibilina, la naturaleza. Y en justa correspondencia, dejar también al cielo que sea cielo, con su claridad y su despejamiento, con su inaccesibilidad y su donación de medidas. Mantener las distancias, dar tiempo al tiempo. Y sobre todo, no pretender cerrar ninguna historia, y menos la nuestra. Se trata de algo tan sencillo como difícil de comprender, y más aún de sostener con nuestra vida. A saber: que somos *indefinidos*, que no tenemos principio ni fin, aunque ellos nos tengan, por así decir «desde fuera». Que nuestra vida se va recomponiendo desde una muerte presentida, enroscada ella también al árbol del nacimiento. Y que vivimos desde ese presentimiento, desplazando el triunfo de la muerte mientras nos entregamos gozosa, dolorosamente a la obra común: *ars longa, vita brevis*. Pero quizá un poeta pueda decir más rápida y certeramente lo que este modesto cazador de apocalíp-

ticos intenta expresar. Por eso, le presto mi voz y le dejo la Palabra, no sin recordar que también en este caso se trata de una cita de citas, mas en el plano cordialmente horizontal, propio de quien se sabía enlazado a todos los hombres, dando y tomando la palabra, y no en el nivel jerárquico de la cadena de mando apocalíptica.

Dass du nicht enden kannst das macht dich gross,
Und dass du nie beginnst das ist dein Los.
Dein Lied ist drehend wie das Sterngewölbe,
Anfang und Ende immer fort dasselbe,
Und was die Mitte bringt ist offenbar,
Das was zu Ende bleibt und Anfangs war.

(No poder terminar te hace grande,
Nunca haber empezado es tu sino.
Como la bóveda estrellada da vueltas tu canción,
Siempre avanzando, inicio y fin lo mismo son,
Y lo que el punto medio aporta es desde luego
Lo que resta al final y había al inicio.)⁷⁵

⁷⁵ J.W. GOETHE, «Unbegrenzt», Del *Buch Hafis: West-östlicher Divan*.

VI REDENCIÓN Y MISERIA EN EL MORIR DE LOS SIGLOS

1. EL TEDIO DE SER OCCIDENTAL

Y sin embargo, ¡es tan difícil seguir la clara palabra de Goethe! En esta lucha, sorda y terca, no podemos olvidar que nunca dejaremos de habitar en el País de la Tarde (en alemán, *Abend-Land*), de la Tierra en la que se pone el sol (algo con lo que nada tiene que ver la geografía). Ante ese permanente ocaso (en realidad, como Goethe sabía, el alba-crepúsculo del «punto medio»), algunos hombres sienten una extraña fascinación ante el final de cada siglo entretejida de tedio y asco, mas también de una vaga esperanza ante una inminente muerte redentora. De nuevo, el ideal de pureza. Es la fascinación ante lo radicalmente *inhumano*. Cien años son una medida exorbitante, fuera de la órbita común de la vida. Algunos pocos hombres escogidos han logrado alcanzar esa desmesurada barrera. Pero lo han hecho por lo común a costa de reintroducirse en la naturaleza, tal un sarmiento retorcido o una roca moteada de líquen añoso, como esos legendarios pastores armenios alimentados con agrio yoghourt, esquivos a la mirada de los otros hombres, que viven «allá abajo», en el valle. O bien, como la mística salamandra que atraviesa el fuego, han conseguido llegar a centenarios exponiéndose al dolor y la muerte para tornarse como metálicos, téstigos incómodos de un tiempo que para los demás es ya historia. Tal Ernst Jünger, que viviera *An der Zeitmauer*, «ante el

muro del tiempo». O en fin, sobreviven a su propia vida al refugiarse en el pasado, sea el pasado esencial de las constelaciones y los torbellinos cartesianos (del *firmamentum* en suma), como el Abbé de Fontenelle, sea el de los textos, en los que se refugian pensamientos que hacen historia a fuerza de zafarse de ella, a fuerza de convertirse en *clásicos*, como es notoriamente el caso de nuestro longevo y admirado Hans-Georg Gadamer. Él, también, un clásico en vida, una viviente *contradictio in terminis* que suscita análoga reverencia a la que levantara aquel viejo venerable y terrible, Parménides, cuando se presentó ante el joven e inexperto Sócrates.

2. HACIENDO CUENTAS

Cien años es demasiado para el común de los mortales. Cien años aluden más bien a la potenciación del número sagrado de los pitagóricos, la *tetraktys*: el número 10 dispuesto en un triángulo mágico que tiene como base cuatro puntos (representación de lo sólido y del sólido, de la estable tierra), base sobre la cual se alzan tres puntos (la superficie), luego dos (la línea) y en fin, como ápice supremo, un punto: el Uno inefable, el *En Sof* cabalístico que, volcándose sobre su base, se derrama al punto sobre los demás puntos, en esa *hyperoché*, en esa «sobreabundancia» fontanal que animara las temblorosas especulaciones neoplatónicas. Para el místico, el número 10 es la fuerza (¡no su representación!) que sostiene al universo, su estructura secreta. «Diez» es el espacio congregado, encerrado en el triángulo: la primera figura cerrada, perfecta en el carácter mínimo de las tres líneas imaginarias que recogen los diez puntos. Pero si el 10 prefigura y promete la estabilidad del cosmos, su bien trabada espacialidad, el número 100 es 10×10 , su éxtasis o salida de sí, su potenciación al cuadrado. Cien es el *tiempo* perfecto, ajeno a las vicisitudes de los hombres, allí donde el cosmos pareciera querer regresar al origen, al cero de procedencia, para que la cuenta resurja, admirable y extraña. Repetición *eónica*. ¿También los siglos mueren?

La voz alemana para «morir»: *sterben* (*ingl.*: *to starve*, «morir de hambre», «congelarse») pertenece al grupo semántico indo-

germánico de *starren*: «rigidificarse», convertirse en piedra, como si todo el dolor del mundo viniera a fijarse en un umbral que pareciera no conducir a nada, que nada diera ya más de sí: *Schmerz versteinerte die Schwelle*: «El dolor petrificó el umbral»⁷⁶. Y sin embargo, allí (*da*), solamente allí, en ese instante sin tiempo se muestra, tan radiante como inalcanzable, la comunión, la comunidad con lo divino: *Da erglänzt in reiner Helle / Auf dem Tische Brot und Wein*: «Allí en claridad pura resplandece / En la mesa pan y vino»⁷⁷. Al final del siglo, el tiempo rendido de la edad se condensa de nuevo en espacio, se hace efectivamente *seculum* (probablemente del verbo *seco*: «cortar», «dividir»). Ahora bien, todo corte, toda división implica un «más allá», algo que está al otro lado, y que por definición no debiera ser de la misma clase que lo cortado y separado, de lo *abgeschieden*. Algo que debiera ser radicalmente nuevo, como un día que no surgiera de la noche sino del alba-crepúsculo, de la *Dämmerung*: de ese espacio-tiempo indeciso, previo a ambos y que a ambos engendra: un tiempo fresco, bañado de la luz inicial de ese instante: *Schwarz ist der Schlaf. Das Ohr folgt lange den Pfaden der Sterne im Eis. / Beim Erwachen klangen die Glocken im Dorf. Aus dem östlichen Tor trat silbern der rosige Tag*: «Negro es el sueño. Largo tiempo sigue el oído las sendas de los astros en el hielo. / Al despertar sonaron las campanas en la aldea. Por la puerta del este entró argénteo el día rosado»⁷⁸. A mi ver, lo relevante de los versos citados no está paradójicamente contenido en ninguno de ellos, sino en su *separación*, en su corte o *cesura*, en esa contraposición misteriosa que no permite enlace ni transición. La «puerta del este», ese espacio abierto simultáneamente con el sonido de las campanas de la iglesia, no apunta a *otro* día, a la tediosa repetición del ayer, sino a la *redención ab-soluta* de todo ayer, de todo ese «sueño negro» sumido en un mundo muerto, congelado. Como el siglo que muere.

⁷⁶ Georg TRAKL, *Ein Winterabend*, 2, Fassung, v. 11, en: *Das dichterische Werk*, DTV, Munich, 1977⁴, p. 58 (hay trad. esp.: «Una tarde de invierno»; en *Obras completas*, Trotta, 1994, p. 112; la trad. es en todo caso mía).

⁷⁷ *Ibid.*, vv. 12-13.

⁷⁸ G. TRAKL, *Winternacht*, vv. 24-25; *op. cit.* p. 71; tr. cit., p. 126.

De ahí el temor literalmente *arracional*, esto es ajeno a toda cuenta y razón (una *Vernunft* que es la condensación del percibir –*vernehmen*– de las *rationes*, de los pasos y cuentas, de la *ratio-relatio* en fin), que invade a los hombres que han aprendido a contar, a poner cada cosa en su sitio, *cronológicamente*, cuando se ven enfrentados al final del siglo. Es inútil al respecto que el científico y el funcionario estatal, que el matemático y el astrónomo insistan en que, a fin de cuentas, se trata de una mera ficción, de algo convencional extraído de la suma de una serie de vueltas de la tierra alrededor del sol ordenada en una cuenta procedente de un sistema métrico, el decimal, quizá más conveniente y cómodo para los negocios que otros posibles, pero igualmente ajeno a la vida de los hombres. Es inútil, porque lo que causa pavor es precisamente esa *extrañeza*, esa irrupción de una cuenta astronómica, de la edad de nuestro mundo, en la vida humana, ese entrecruzamiento en fin de dos órbitas: la biográfica y la cósmica. ¿Con qué derecho se podría seguir *viviendo más allá de la cuenta*, más allá de la división que afirma la muerte de una era, de un *seculum*? Afortunados son los que viven en el interior de un *seculum* sin atravesar sus barreras, como si estuvieran en un seno ultramaterno que los arropase y concediera albergue, inscribiendo así las fronteras de su vida dentro de unos límites más amplios, de unos límites para ellos paradójicamente *indefinidos*. Desde las cartas personales, los formularios de la administración del estado o los recibos bancarios hasta la inscripción del tiempo en el *computer*, todo está previsto de modo que se haga abstracción de los dos primeros dígitos del siglo –pues ya se sabe que se está viviendo *dentro* de él, en ese espacio seguro–, debiendo rellenarse exclusivamente los dos últimos. Sólo en las antiguas instancias, solemnes, se exigía que se escribiera –y además en letra, no en número!– la fecha completa. Por caso: veintiocho de octubre de mil novecientos noventa y nueve. Hoy escribimos, a la europea: 28.10.99, o a la americana: *mm/dd/yy*. De ahí la perplejidad y desconcierto que invade a las grandes instituciones estatales, financieras o industriales, a las compañías de seguros y desde luego a los fabricantes de *computers*, cuando se percatan de la ominosa cercanía del año 2000 (sin punto divisor, ya que en realidad leemos sepa-

racionalmente, *contra* el sistema métrico, por un lazo la centena estable, «espacial» y por tanto inapreciable, y por otro las decenas fugaces, móviles y «temporales»). Dado que en el *computer* sólo se ha dejado espacio para dos dígitos, ¿cómo saber por ejemplo si «01» se refiere a «1901» o a «2001»?⁷⁹ Este problema, en apariencia puramente técnico, desvela claramente la seguridad con la que se ha vivido hasta ahora dentro de un siglo cuya cifra redonda: el número 100 –o sea: de 1900 a 1999–, parecía prometer míticamente que *nunca llegaría el fin*. Por eso es también inútil que se nos recuerde *correctamente* que el tercer milenio no comenzará sino en el primer segundo del año 2001, y que el año 2000 pertenece todavía al siglo xx. Correctamente, porque desde luego no ha existido jamás el año 0, ni de nuestra era, ni de ninguna. Pero aquí la corrección razonable choca con algo más hondo. No con un mito, que al fin intenta dar cuenta a su modo del principio y del fin de algo, es decir de esas fronteras vaporosas y sin sentido, dentro de las cuales todo lo demás alcanza sentido, cuenta y razón. Ese aviso sensato choca con lo *místico*, con lo indecible del año 0, algo que por lo demás se repite a pequeña escala cada día. Pues en verdad –según la verdad «aritmética»– no existe ni la hora 24 ni la hora 0. Pasamos de las 23 horas, 59 minutos, 59 segundos (y así podríamos seguir indefinidamente, adentrándonos en lo infinitamente pequeño del tiempo), a las 0 horas, 0 minutos y 1 segundo, a pesar de que nuestro reloj digital, fementidamente, señale el instante: 00-00-00.

3. LOS GRIEGOS NO QUISIERON CUENTAS CON EL CERO

Aquí, en el problema del final que para explicarse a sí mismo ha de volver al inicio, ya no nos vale el consolador subterfugio *griego* de la *tetraktys*. Se dice –correctamente, también– que los griegos no conocieron el número 0, y que esa

⁷⁹ Véase Sandra SCHANZER, *The Impending Computer Crisis of the Year 2000*, en: Ch. B. Storzier – M. Flynn (eds.), *The Year 2000. Essays on the End*, Nueva York/Londres 1997, pp. 263-272.

extraña cifra –quizá vislumbrada por los caldeos– fue introducida por los árabes en Europa hacia el siglo XIII. ¿No lo conocieron los griegos, o no lo pudieron ni quisieron conocer? Para ellos, más acá del 1 no hay literalmente nada (y menos, números negativos, como en nuestra cuenta: una «historia» que procede hacia atrás sería para ellos una aberración). La fuerza de la *tetraktys* estriba justamente en ese recorte triangular, más allá del cual no hay, no debe haber nada, según la prohibición auroral de Parménides. Dentro de ese cosmos ordenado puede haber desde luego un no-ser *relativo* o *mè ón*: el intervalo, por caso, entre los puntos, o entre los cuatro estratos que componen el triángulo. Pero el *ouk ón*, la nada absoluta, no se *debe* decir ni pensar. En efecto, la diosa Díké advierte al iniciado: *chrè tò légein te noeîn t'eôn hémmenai. ésti gâr eînai, / medèn d'ouk éstin. tâ s'egô phrázesthai ánoga*⁸⁰. Pero si es «necesario» (*chrè*) «decir y pensar» (o mejor: «intuir»), percatarse de todo ello, o dicho negativamente: si es imposible proceder de otro modo, ¿por qué habría de conminar la diosa a que eso *se haga valer*? ¿A cuento de qué viene la prohibición? ¿Basta acaso con salvar al elegido, apartándolo de esa otra vía por la que se lanzan los mortales «ayunos de saber», que andan en todas direcciones «cual si de monstruos

⁸⁰ Diels-Kranz, 28B6, vv. 1-2. Es de todo punto imposible ofrecer aquí una versión literal, dada la deriva semántica de los términos (¿es lo mismo *légein* que «decir» o *noeîn* que «pensar»?). Tentativamente (y de forma algo bárbara) podría ser algo así como: «Es necesario decir y pensar que Ente es. Es <hay> en efecto Ser, / y no es <no hay> 'no es'. Te ordeno que hagas valer esto». En la vers. de C. Eggers Lan y V. E. Juliá (*Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1978; I, 478) se introduce incomprensiblemente el verbo modal «poder ser»: «Se debe decir y pensar lo que es; pues es posible ser, mientras <a la> nada no <le> es posible <ser>. Esto te ordeno que muestres». En la de J. A. Míguez (Parménides-Zenón-Meliso, *Fragmentos*, Aguilar, Buenos Aires, 1962, p. 53), la frase final suena más a invitación dieciochesca que a orden divina: «Te invito a que consideres todo esto». La versión más ceñida parece la alemana: «Man soll es aussagen und erkennen, dass es Seiendes ist; denn es ist [nun einmal der Fall], dass es ist, nicht aber, dass Nichts [ist]; ich fordere dich auf, dies gelten zu lassen» (literalmente: «Se debe expresar y reconocer que Ente es; pues es [ahora, en esta ocasión, el caso de] que él es, pero no que <la> Nada sea; te exijo que hagas valer esto», *Die Vorsokratiker*, Auswahl der Fragmente, Übersetzung und Erläuterung von Jaap Mansfeld, Stuttgart, 1983; I, 317).

bicéfalos se tratase?»⁸¹. Desde luego que no. Las propias palabras de Parménides apuntan a la confusa distinción cotidiana (esto es: para el común de los mortales) entre el «no-ser» relativo (no ser esto o aquello, sino... otra cosa) y el hecho absoluto de que «hay en efecto ser»: *ésti gâr eînai*. ¿No falta acaso aquí «algo»? No falta, ciertamente, *nada*. O mejor: lo que «falta» no es «algo». Lo que falta es... *nada*, la Nada absoluta. *Ella es la falta*: En el idioma alemán, por caso, no podríamos decir ni *der Fehl* («falta» en cuanto privación de algo debido) ni *der Mangel* («falta» en cuanto defecto o disfunción), sino aludir oscuramente a una expansión omnimoda del sufijo: *-los* (*ingl. -less*), el cual indica que no se da en absoluto lo mentado por la raíz⁸²; una carencia que, universalizada, cancelaría y haría extinguirse toda cosa. En español, en cambio, un idioma nacido al calor del cristianismo, «nada» proviene de *res nata*: «cosa nacida, natural», elidiendo el sustantivo (dejando todo justamente sin sustancia), mientras que en catalán o en francés (respectivamente *res* y *rien*: «nada»), más brutalmente se apunta a que la misma sustancia o «cosa» (toda *res* de la que pueda decirse *-reor-* algo), *desde una perspectiva cristiana*, es de suyo *nada*.

Adviértase que de este modo hemos salido por completo de la esfera griega del pensamiento. *Pace* la diosa parmenídea, un griego (por ejemplo: Demócrito) podría «decir» –aunque no seguramente «pensar»– *ouk ón*, es decir: no el no-ser relativo, inferior a eso que es: *eukyklou sphaíres enalínkion ónkoi* (DK28B8, v. 43)⁸³, sino algo así como el «vacío» (*kenón*), lo exterior y ajeno al Ser parmenídeo o a la *tetraktys* pitagórica. Si

⁸¹ Cfr. el resto del fragmento 6 (sigo aquí la vers. de Eggers Lan-Juliá, *cit.*; I, 478): «Pero tú aparta el pensamiento de este camino de investigación / [...] en el cual los mortales que nada saben / deambulan, bicéfalos, de quienes la incapacidad guía en sus / pechos a la turbada inteligencia. Son llevados / como ciegos y sordos, estupefactos, gente que no sabe juzgar / para quienes el ser y no ser pasa como lo mismo / y no lo mismo».

⁸² Por ejemplo, *bewusstlos* («carente de conciencia») es el estado de quien ha sufrido un desmayo (o bien, salvo algún romántico hillozoísta, todos pensamos que la piedra es *bewusstlos*). En cambio, *unbewusst* sería algo «inconsciente», como ya sabemos por el psicoanálisis.

⁸³ Diels-Kranz 28B8, v. 44: «semejante a la masa de una esfera bien redonda» (vers. Eggers Lan-Juliá, *cit.*; I, 480).

el griego hablara latín, diría que *ex nihilo nihil fit*, o sea: sólo negativamente y como de refilón podría apuntar a esa Nada infinita, a ese Cero que andamos buscando. Apuntar a algo ajeno a lo Lleno y a lo Vacío... para inmediatamente negarlo: de la nada no sale nada, ni cosa alguna puede ingresar en la nada (tal es notoriamente la argumentación de Parménides). El *ouk ón* sería algo así como lo que está «fuera» de los bordes del triángulo cósmico, más allá de él. Algo desde luego absurdo, *átoton*, puesto que literalmente *no ha lugar* (todos los lugares están en el interior de la *sphaíres*, finita pero ilimitada: algo así como el universo einsteiniano). Pero para nuestra «Nada-Cero», el griego no tiene literalmente palabra. No es que sea algo imposible, o siquiera absurdo. Es que, hablando rigurosamente, no le podría haber entrado jamás en la cabeza. El *kósmos* (el orden del Todo-Uno) es sólido, estable y eterno. Dentro de él bien puede darse la *tyche*, el azar, y hasta descarriarse los mortales por la *apáte*, por esa extraña «senda» (*pátos*) que no lo es. Bien puede darse igualmente el movimiento, y por ende el tiempo, el cual no es sino: «el número del movimiento según lo anterior y lo posterior»⁸⁴. Y fuera del *kósmos*, cabría quizá *hablar* del vacío o del *ouk ón*, aunque sea como un concepto límite (nunca mejor dicho: algo que limita desde fuera, sin estar a su vez limitado por nada... porque «eso» es la Nada)⁸⁵.

4. PARA EL CRISTIANO, ESTE COSMOS ESTÁ DE SUYO DEJADO DE LA MANO DE DIOS

Por el contrario, la «Nada-Cero», la nada cristiana (y musulmana: al fin, una religión del Libro) no está ni dentro ni fuera del *cosmos*: este mismo, tomado solamente de por sí, por lo que él «vale», es ya la Nada. De ella están «hechas» (si cabe hablar así) todas las cosas. Únicamente un cristiano como Hei-

⁸⁴ Aristóteles, *Physica* IV, 11; 219b2.

⁸⁵ Aristóteles fijó muy bien la primacía de la cosa o sustancia (que se da a ver de dentro a fuera), al decir que el lugar o *tópos* es el *límite exterior del cuerpo envolvente*. Según esto, el «vacío», la nada externa y ajena a todo cuerpo (incluso al «cuerpo» total –*ouranós*– del cosmos) sería un *tópos átoton*: un «lugar que no ha lugar» (por eso, «absurdo» se dice en griego: *átoton*).

degger (aunque sea renegado, y renegando de ello) puede recordar, según la Dogmática cristiana, que de la Nada *todo* (*alles*) se hace: *ex nihilo fit – ens creatum*⁸⁶. Todo cuanto las cosas tienen de «ser» les es *prestado*: dejadas de la mano de Dios, nada son. Dicho plásticamente: las cosas están «podridas», agujereadas por la Nada de la que proceden. Así, lejos de la cuenta indefinida griega (de un lado la *chôra* platónica, la comarca de movimientos desordenados como el mar; del otro el *hén*, el Uno inmutable) tenemos en verdad el 1 frente al 0: el Todo, frente a la Nada. Si «anterior» a la unidad (es decir: si escrito a la izquierda de ésta), el cero no significa en efecto nada (pues: *quis ut Deus?* ¿Qué podría haber antes de Dios?). Si «posterior» en cambio (a la derecha), el cero multiplica por diez (¡una tetraktys «domada», usada por el cristiano *pro domo sua!*) el primer dígito, de modo que de esa potencia emergen los marcos *decimales* del número (¡la Omnipotencia divina utiliza el cero para ordenar y hacer proliferar lo ente!), dentro de cuyos límites bien establecidos bien puede darse una vida *transitoria*, marcada por el paso de los números «finitos»: del 2 al 9. Tal, el paso del tiempo en el interior del *saeculum* (que en el cristianismo primitivo, no lo olvidemos, significaba justamente este mundo, temporal y perecedero). ¡De modo que la cronología no era tan convencional, por más que así lo afirmen los «científicos», sino que tiene una base profundamente religiosa! Sólo a un cristiano se le puede ocurrir que exista algo así como la Historia (el término griego *historía* mienta cosa bien diversa: el testimonio de quien asistió a un suceso y supo encontrar en él un valor *ideal*, y por ende atemporal: la *historía* griega anula el tiempo de las cosas para alzar el evento a su esencia, a su *eídos*). Para el griego, el tiempo es la imagen móvil de lo eterno, de lo que siempre *es* (cfr. Platón, *Timeo* 37d). Y en cuanto imagen también él, el tiempo, y este mundo del cual él da *cuenta*, es a su modo eterno. Una eternidad ciertamente desvaída, un «infinito malo» –como diría Hegel– en el que si las cosas singulares tienen un nacimiento y un final, ello ha de entenderse como la

⁸⁶ Martin HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, en: *Wegmarken*, G.A. 9, Frankfurt/M., 1976, 119.

génesis a partir de otra cosa y la *corrupción* que dará origen a otra. Reino de la interminable *metamorfosis*, el Tiempo griego (*Chrónos*) es Proteo, el cambio incesante, a duras penas sujeto a la medida que permite ser a las cosas por un tiempo (el *eón* que les está asignado). Audaces pensadores como Anaximandro llegaron a vislumbrar –dentro del único *kósmos-ápeiron*– una cadena infinita de «mundos», uno tras otro sucediéndose, uno a otro pagando el precio de la *adikía*, de la injusticia por existir, por creerse el Todo sin ser otra cosa que un *avatar*; una figura móvil y pasajera de ese Todo (así también, aunque a menor escala, los entes de cada mundo han de morir para dejar sitio a otros, como es de *justicia: unum cuique suum tribuere*). Hablar a un griego del fin del mundo (no de éste en particular, entre los pasados y los venideros) sería tan absurdo como lo fue la arenga de Pablo a los Atenenses, cuando afirmaba que el Dios desconocido no era otro dios entre tantos, ni siquiera el más poderoso (algo así como una impensable conjunción de Zeus y Moira), sino el único Dios. Al hablar así, estaba condenando también a muerte, y *para siempre*, al Cosmos.

Y si no, oigamos las palabras del propio Cristo, en el «original» griego de Juan: *He basiléia he emè ouk èstin ek tou kósmou* (Jo. 18, 36)⁸⁷. O sea: «Mi reino no es del cosmos». Unas palabras que debieron sumir en la mayor perplejidad a Poncio Pilatos, pues que para un gentil nada hay fuera del cosmos. Y no sólo Pilatos: el propio Jerónimo, al traducir siglos después el texto al latín, no tuvo más remedio que «traicionarlo» y, por decirlo así, reconvertirlo al paganismo. Dice en efecto la Vulgata: *Regnum meum non est de hoc mundo* (es mía la negrita). Ahora sí, ahora volvemos a las tranquilas aguas de siempre... a costa de «aguar» justamente el radical mensaje cristiano. Pues que si el reino de Cristo no es de *este* mundo, por fuerza habrá serlo de *otro* mundo. ¿De qué mundo? Obviamente, del mundo

⁸⁷ *Novum Testamentum Tetragloton*, Archetypum Graecum cum versionibus Vulgata Latina, Germanica Lutheri et Anglica, Authentica, Edendum curaverunt C. G. G. Theile et R. Stier (1858). Diogenes, Zurich, 1981, p. 450 (cfr. Jo. 1,9: «erchómenon eis tòn kósmos»), Vulgata: «venientem in hunc mundum» [la cursiva es mía]; Jo. 6,15: «ho erchómenos eis tòn Rósmos». Vulgata: «qui venturus est in mundum». Atiéndase por último al famoso pasaje del Prólogo, 1,10: «Kai lo kósmos autón [sc.: al lógos] oukégnō».

platónico de las *ideae aeternae*, ahora incluidas en el seno mismo de Dios como *su* universo creador y lógico (nunca mejor dicho: la Creación fue cosa del *Lógos*, del *Verbum*). Por ahí seguirá la fácil vía de Agustín, de Leibniz y del Schelling de la *Identitätsphilosophie*, sin olvidar desde luego las versiones luterana (*Mein Reich ist nicht von dieser Welt*) y del Rey Jaime (*My kingdom is not of this world*). Ya tenemos un *mundus archetypus* frente al *mundus ectypus*. No importa que la «copia» se pierda, porque siempre nos quedará el «original»⁸⁸.

Ahora el cristiano «infectado» de la filosofía de los gentiles puede interpretar a la griega la tremenda y apocalíptica condenación de Cristo: *Ho ouranòs kai he gê pareleúsontai, hoi dè lógoi mou ou mē parélthosi*: «El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán» (Mt. 24,35)⁸⁹. Un oído judío seguramente entendería esa frase así: puesto que Dios (lo único que existe de verdad) creó al inicio el cielo y la tierra (es decir, la totalidad de los seres contingentes, sin existencia propia, debida ésta tan sólo a la omnipotente voluntad divina), también puede con igual derecho destruir esa totalidad en el fondo sin sentido, ese «valle de lágrimas», para quedarse de nuevo a solas con sus palabras. Un lector cristiano en cambio, que lee en griego y por tanto no puede dejar de pensar –a pesar de todo– en griego, recuerda al instante que la Buena Nueva hace anteceder *ab aeterno* a la creación de cielo y tierra la generación del Hijo como *Lógos*. Y en efecto, en abierto desafío contra la creencia básica judía con la cual se abre el *Génesis* y por tanto el Libro Sagrado –según veremos enseguida–, el muy helenizado Juan abre su Evangelio con una palabra redundante: una palabra en efecto que se da a sí misma la Palabra: *En archêi ên ho lógos, kai ho lógos ên pròs tòn theón, kai theòs ên ho lógos*: «En el principio era el Lógos, y el Lógos era cabe el Dios, y Dios era el Lógos» (Jn. 1,1)⁹⁰.

⁸⁸ De las paradojas del cero, la nada, el cero y la historia, cuando se confrontan estas nociones con el pensamiento griego, he tratado en *El sitio de la historia*, Akal, Madrid, 1995.

⁸⁹ En la versión luterana: «Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen» (*Novum Testamentum*, ed. cit., p. 105). Cfr. también Mc. 13,31.

⁹⁰ En la vers. luterana: «Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort» (en ed. cit., p. 361).

La operación «helenizante» es ahora relativamente sencilla. Basta con percatarse de la siguiente cadena argumentativa: 1) para Aristóteles, la *esencia* (la realidad de verdad de las cosas) es *tô tî ên eînai*: «lo que ya de antemano *era* ser», 2) Dios *era* el *Lógos*—o sea, que la Esencia se engendra ya de antemano—*a priori*, diríamos— a sí misma, se *manifiesta* como Palabra—, 3) esa Palabra primordial y coeterna con la Esencia (o sea, con el Padre) es absolutamente identificada con Jesucristo: el Hijo, 4) la Esencia, refractada en la Palabra, se multiplica *eo ipso* como «palabras» (o sea, como *lógoi*), 5) los *lógoi* no son para el griego meramente palabras, sino «razones» (*rationes seminales*, dirían los estoicos; para el alemán, *Gründe*, los fundamentos gracias a los cuales hay cosas), y 6) esas «razones» lógicas (nunca mejor dicho) son las *ideas eternas*, presentes en la mente de Dios como el *universo* de todo posible decir y todo posible obrar. La filosofía ulterior hablará al respecto de *omnitudo realitatum sive perfectionum*. En suma, lo que al final encontramos es una astuta identificación del *mundus archetypus* platónico (es decir, del único *kósmos* de verdad, del cual pueden surgir luego tantos «mundos-copias» como se quiera) con las palabras de Cristo. Así, bien pueden desaparecer el cielo y la tierra, bien puede pasar *este* mundo, porque el mundo verdadero, el *kósmos* constituido por los *lógoi* del Hijo, no pasará nunca. Y más: es justo y conveniente que este falso mundo desaparezca, que sea destruida esta nadería que se las da de «ser», y que en consecuencia está entregada a la Mentira y a su Príncipe: al Demonio, *simmia Dei*. Es necesaria en fin esa devolución de la nada a la Nada para que prevalezca el mundo original, el mundo de Dios: el mundo que *es* Dios. El cristiano, así «bautizado» al revés, se convierte en griego, y espera confiado en una *redención* que, en el fondo, será una *divinización*.

5. DE LA PALABRA QUE NO SE DEJA DECIR EN PALABRAS

¿Adónde hemos ido a parar? Intentando averiguar qué podría significar esa enigmática «Nada» absoluta representada por un «número» que los Antiguos no conocieron, el «número» 0 (esa extraña entidad que no es ni negativa ni positiva, y

que según su posición puede dejar incólumes a los demás números o multiplicarlos decimalmente al infinito), nos vimos precisados a afrontar un «hecho» aún más extraño: la *creatio ex nihilo*, tal como nos ha sido transmitida en la herencia judeo-cristiana... para tener que reconocer inmediatamente que esa radicalidad había quedado capitidismunida por la «intromisión» del pensamiento griego (casi como una revancha de éste) en el Mensaje cristiano. ¿Acaso habrá que preguntarse entonces por el significado «verdadero» del cristianismo primitivo? Sólo que tal pregunta por el origen carece de sentido. El «verdadero» mensaje cristiano—si es que «de verdad» (*de veritate*) cabe hablar aquí, si es que cabe hablar aquí «de verdad» (*vere*: «verdaderamente»)— está como en suspensión. Si al menos pudiéramos recurrir a una palabra, una sola, de Aquel que fue identificado con la Palabra... Pero tal esperanza es vana: aunque, según nos ha sido transmitido, una vez escribió algo Jesús en la arena con un bastón, también se nos dice que las borró antes de que nadie pudiera leer esas palabras. De manera que lo que nos queda es el «interregno» de un mensaje que, habiendo nacido bajo la Ley no quería ya ser judío, pues que a su Letra muerta oponía la Palabra Viva del Hijo de Dios (una Palabra para siempre perdida)⁹¹, y que fue escrito ulteriormente *in partibus infidelium*, en la lengua de los gentiles y, salvo en el Evangelio de Juan, bajo la influencia directa de Pablo (obvia, en el caso de su discípulo: Lucas).

6. DE LA DIFICULTAD DE CONVERTIRSE EN JUDÍO

¿A dónde podremos volvernos? ¿Quizá, a pesar de todo, al modo de ser judío, *a parte ante*, y no a la adulterada versión ulterior? Es posible que ello sea más razonable. Pero seguramente no nos llevará muy lejos. Al menos, el judío comparte con el cristiano (y con el musulmán) la creencia en la tras-

⁹¹ Cfr. Pablo, Rom. 7,4 y 6: «Así que, hermanos míos, vosotros habéis muerto también a la Ley por el cuerpo de Cristo...; mas ahora, desligados de la Ley, estamos muertos a lo que nos sujetaba, de manera que sirvamos en espíritu nuevo, no en la letra vieja».

condencia de Dios respecto al mundo y en su poder infinito. Leemos en el *Génesis*: «Al principio creó Dios los cielos y la tierra» (1,1). Ciertamente es muy discutible la versión del hebreo *baráh* por el término «creó» (lat. *creavit*, al. *schuf*). En todo caso, bien podemos pensar que la idea estaba ya allí latente, aunque le faltara una expresión que aparecería muchos siglos después, en el Segundo Libro de los Macabeos (escrito para justificar la rebelión judía contra un reino *griego*). Como es bien sabido, allí aparecen casi simultáneamente los dos puntales sobre los que se yergue, no sólo el judaísmo, sino las otras dos religiones del Libro. El uno, la futura resurrección de los muertos: «el Rey del universo nos resucitará a los que morimos por sus leyes a una vida eterna» (II Mac 7,9). El otro, la *creatio ex nihilo*: «Ruégote, hijo –le pide la madre al muchacho que Antíoco quería convertir en apóstata para evitar el martirio–, que mires al cielo y a la tierra y veas cuanto hay en ellos y entiendas que de la nada lo hizo todo Dios y todo el humano linaje ha venido de igual modo» (7,28). Así pues, principio absoluto (creación) y fin igualmente absoluto (resurrección a la vida eterna «en el día de la misericordia» para el fiel; para el pagano y el réprobo, *dies irae*). *Alfa y Omega*: principio y fin de la doctrina judía, que hace del mundo un paréntesis, un intervalo que habrá de ser aniquilado. Que no en vano es la marca indeleble, distintiva del pueblo judío su *desarraigo* de la tierra (frente a la *autoctonía* griega). Sabemos cómo da inicio la historia del Pueblo Elegido: «Dijo Yavé a Abram: “Salte de tu tierra, de tu parentela, de la casa de tu padre, para la tierra que yo te indicaré”» (Gen. 12,1).

Sin embargo, esas mismas palabras nos sumen de nuevo en la perplejidad, pues que en ellas se quita con una mano lo que se da con la otra. Se quita ciertamente todo apego hacia la tierra, como ya puede colegirse de la predilección de Yavé por el pastor Abel, el nómada, y su repudio de los frutos de la tierra ofrendados por Caín, el labrador sedentario. Pero al punto se asigna al Pueblo Elegido una nueva Tierra, la Tierra Prometida, como futuro centro de irradiación –y de *dominio*–⁹² de

⁹² Cfr. el Salmo 110, 1-2 y 5-6: «Oráculo de Yavé a mi Señor: “Siéntate a mi diestra en tanto que pongo a tus enemigos por escabel a tus pies”. Ex-

la Estirpe Primogénita sobre todos los demás pueblos (pues ella fue la primera creada: de ahí el afán judío por el establecimiento de genealogías). Palabra de Dios: «Y bendeciré a los que te bendigan. Y maldeciré a los que te maldigan. Y serán bendecidas en ti todas las familias de la tierra» (Gen. 12,3).

7. QUE TODO CRISTIANO ES «CATÓLICO», POR MUCHO QUE SE REFORME

Ya está aquí prefigurada la posibilidad del tercer rasgo capital del cristianismo (junto con la creación de la nada y la resurrección de los muertos): un rasgo genial debido a Pablo, ese increíble «revolucionario» híbrido: un sirio de estirpe judía mas de ciudadanía romana que escribe en griego. Ese rasgo es notoriamente el carácter *ecuménico*, «católico» en el sentido griego de «universal». No solamente los judíos, que en su supuesto derecho de primogenitura se jactan de ser los únicos elegidos; no pues los «hijos de la carne» (que justamente por esa jactancia serán los últimos en convertirse), sino todos los que escuchan la Palabra serán los *elegidos* (Rom. 8,28 ss.). Superiores a ellos son «los hijos de la promesa» (Rom. 9,8). La Humanidad entera es la destinataria del mensaje de salvación: «Todos, pues, sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. Porque cuantos en Cristo habéis sido bautizados, os habéis vestido de Cristo. No hay ya judío o griego [contra la Ley mosaica, F.D.], no hay siervo o libre [contra el *pólemos* de Heráclito, F.D.], no hay varón o hembra, porque todos sois uno en Cristo Jesús» (Gal. 3,26-28). ¿No había dicho el propio Jesús que él no rogaba sólo por los apóstoles, sino «por cuantos crean en mí por la palabra de aquéllos»? Pues todo eso es necesario: «para que todos sean uno, como tú, Padre, estás en mí y yo en ti...

tenderá Yavé desde Sión tu poderoso cetro: “Domina en medio de tus enemigos”. [...] Yavé estará a tu diestra quebrantando reyes el día de su ira. Juzgará a las naciones, llenando la región de cadáveres; aplastará cabezas en vasto campo». Tradicionalmente se ha visto al futuro Mesías en ese enigmático «Señor». Así lo entendieron los mismos Apóstoles, que antes de la ascensión de Cristo todavía le andaban preguntando: «Señor, ¿es ahora cuando vas a restablecer el reino de Israel?» (Hechos 1,6).

Yo les he dado la gloria que tú me diste, a fin de que sean uno, como nosotros somos uno. Yo en ellos y tú en mí, para que sean consumados en Uno (*eis hén, in unum, in eines*)» (Jo. 17,21-23). Si unimos ahora ambos pasajes, el paulino y el johánico (no sin notar de paso la obsesiva repetición del *Unum*, de sabor tan pitagórico), es obvio el resultado: como antes insinuamos, la entera Humanidad habrá de quedar de algún modo *divinizada*—aunque no desde luego por virtud propia, sino por la gracia de Dios⁹³— cuando el mensaje haya sido escuchado en toda la Tierra: cuando sea realizada la *ecumene*. Pero cuando eso ocurra, cuando todos los hombres (o al menos, todos aquellos que hayan querido seguir una Palabra universalmente proclamada) sean reabsorbidos en el *Unum* divino, la «Nada-Cero», el fundamento-desfondado (*Ab-Grund*) que constituye este mundo dejará de tener sentido. Entonces vendrá la redención final. Entonces será el fin: «Será predicado este evangelio del reino en todo el mundo, testimonio para todas las naciones, y entonces vendrá el fin» (Mt. 24,14).

8. EN EL CONFÍN DE LA MODERNIDAD

Ahora bien, quizá cabría preguntarse, con cierta impaciencia: ¿qué tiene que ver con las especulaciones iniciales sobre la tetraktys, sobre la muerte del siglo y de todo *saeculum* como

⁹³ A la idea judía de la creación del mundo de la nada unirá genialmente Pablo la específicamente cristiana de la salvación *gratuita*, ya que los hombres (más aún que las inocentes cosas mundanas) han elegido libremente *ab origine* la separación de Dios, del *Unum*, y por tanto se han entregado a la Nada: tal el pecado original. De modo que «judíos y gentiles nos hallamos todos bajo el pecado» (Rom. 3,9). Pues que: «todos pecaron y todos están privados de la gloria de Dios, y ahora son justificados gratuitamente por su gracia, por la redención (*diá tês apolytrôseos*) de Cristo Jesús» (3,23-24). Adviértase que el verbo *apolytrôo* («pagar rescate por alguien») deriva en su raíz de *lyôo*: «liberar» (cfr. el apodo dado a Dionisos: el *Lysios*, el «libertador»), emparentado con el sufijo alemán *-los*, que brilla también en *Erlösung*. Así, tanto en el respecto «exterior» (el mundo, creado de la nada) como en el «interior» (las almas de los hombres, caídas voluntariamente en la nada), para el cristianismo todo lo existente (salvo Dios, que es el *Unum*) es de suyo literalmente Nada = Cero. No es extraño que el destino de Occidente, de seguir a Nietzsche, Jünger y Heidegger, sea el *nihilismo*.

abocado a la muerte, qué tiene que ver todo ello con ese cúmulo de doctrinas griegas acerca del Uno, de la introducción del número 0, de la creencia judía en la nihilidad fontanal del mundo y del anuncio cristiano del fin cuando la *ecumene* llegue a su fin? Y sobre todo, ¿qué tienen que ver todas estas añejas creencias con nosotros, los hombres abocados a la inminente irrupción del tercer milenio y la consiguiente muerte de este siglo xx en el que todos nosotros hemos nacido y que, no sin temor, habremos de abandonar presuntamente en poco tiempo? ¿Qué tiene que ver este confín de la modernidad—que muchos entienden ya como «postmodernidad»— con esas creencias religiosas y hasta místicas? Respuesta: tiene absolutamente *todo* que ver. En mi opinión, tal respuesta sólo puede sorprender a quien ingenuamente cree que, al menos desde la Ilustración, los pueblos occidentales se han ido liberando de todo contacto con la religión, vista ya como un redundante residuo supersticioso (redundante, puesto que *superstites* es aquel resto que se empeña en seguir existiendo después de haber pasado su hora), de modo que ahora estaríamos en plena sociedad de consumo, entregada al materialismo hedonista, al ateísmo, al nihilismo, y a un montón de cosas más.

8.1. Nihilismo y Revolución: dos extremos de lo Mismo

Quienes así piensan deberían meditar en unas palabras de Heidegger, escritas originalmente en 1938, sobre la *Entgötter-ung* como quinta y última manifestación de la Era Moderna (*Neuzeit*): «Esta expresión [a saber, la desdivinización, F.D.] no mienta un mero haber dejado a un lado a los dioses: el ateísmo tosco. Desdivinización quiere decir un suceso bifronte: de un lado, que la imagen del mundo se cristianiza en la medida en que el fundamento del mundo viene puesto como lo infinito, incondicionado y absoluto; del otro, que el cristianismo ha transformado su carácter de cristiandad en una cosmovisión (la cristiana), poniéndose así a la medida de la modernidad. La desdivinización es el estado de carencia de decisión sobre el Dios y sobre los Dioses. Y en su establecimiento ha tenido el cristianismo la máxima responsa-

bilidad»⁹⁴. La última frase suena como una condena. Pero es más que eso: es un *hecho*. No estamos tratando ahora con la pertenencia explícita de grupos humanos a una determinada confesión religiosa, con sus prácticas rituales y sus creencias. Todo ello puede abandonarse sin más a la consideración «científica» del sociólogo y al cuidado dogmático y pastoral del sacerdote. Lo importante es observar cómo, en el fondo, esa triple herencia griega, judía y cristiana sigue influyendo poderosamente en los temores y expectativas de los hombres de este pomposamente llamado «Primer Mundo», «Sociedad Postindustrial, Posthistórica», etc., se percaten o no de ello. Pues si es cierto, como apunta Heidegger, que el cristiano ve por un lado como verdadero fundamento del mundo lo Absoluto, el *Unum* de raigambre griega, ya que la presunta «materialidad» mundana se ha revelado como Nada = Cero, como puro *Abgrund* o «abismo», entonces la existencia humana en este mundo ha de ser vista como *indigente* (pues que la *dürftige Zeit* hölderliniana, este «tiempo indigente» se extiende necesariamente a todo tiempo y lugar). Pero si por otro lado no es menos cierto, primero, que el *Verbum* se hizo carne y habitó entre nosotros y, además, que tras la muerte de Cristo se da (*es gibt*) entre nosotros el Espíritu, como una «atmósfera» de solidaridad ecuménica hasta la consumación de los siglos⁹⁵, entonces los seguidores de la Palabra, asistidos por el Espíritu, se sienten «elevados» por encima de su fla-

⁹⁴ «Dieser Ausdruck meint nicht die blosse Beseitigung der Götter, den groben Atheismus. Entgötterung ist der doppelseitige Vorgang, dass einmal das Weltbild sich verchristlicht, insofern der Weltgrund als das Unendliche, das Unbedingte, das Absolute angesetzt wird, und dass zum anderen das Christentum seine Christlichkeit zu einer Weltanschauung (der christlichen Weltanschauung) umdeutet und so sich neuzeitgemäss macht. Die Entgötterung ist der Zustand der Entscheidungslosigkeit über den Gott und die Götter. An seiner Heraufführung hat das Christentum den grössten Anteil, *Die Zeit des Weltbildes*, en: *Holzwege*, G.A. 5, Frankfurt/M., 1977, p. 76.

⁹⁵ En la escatología cristiana se entremezclan, de manera difícilmente distinguible, la Segunda Venida, con la que se cerrará para siempre el *seculum*, y la llegada del Paráclito, del Espíritu que, como señala Pentecostés, acompaña todas las vicisitudes de los hombres en el mundo y la historia. Para lo primero, cfr. Jo. 14,3: «Cuando yo me haya ido y os haya preparado el lugar, de nuevo volveré y os tomaré conmigo, para que don-

queza y en la obligación de realizar el Reino de Dios en este mundo y, por ende, de cumplir un proceso de *divinización* del hombre que se extienda a la entera Humanidad. El primer respecto conducirá al *nihilismo*. El segundo, a la *revolución*.

Lo importante es darse cuenta de que ambas vías proceden de un mismo «hecho» prodigioso, acontecido *per impossibile* en el año 0 de la Historia: la Encarnación (al respecto, de nada vale que los historiadores señalen con razón que, tras las reformas del siglo vi y ulteriormente del calendario gregoriano, Cristo habría nacido en el año 7 ¡después de Cristo!). Pues si Dios se ha hecho Hombre y muere en la Cruz de muerte infamante, desasistido en la hora nona por el Padre, que «responde» con el silencio a la desesperada pregunta de su Hijo: *Eli, Eli, lema sabachtani!* (Mt. 27,46), entonces cunde la sospecha de si el «Hijo de David», ese hombre «que viene en nombre del Señor» (Mt.21,9) no haya acarreado con su muerte la desaparición del propio Dios. Pues como señala el coral luterano, no solamente *Gott ist tot*, sino que *Gott bleibt tot*⁹⁶. Y al mismo tiempo y en el mismo respecto, si Dios se ha hecho hombre en cuanto *este* individuo perecedero, Jesús de Nazaret («Éste es Jesús el profeta, de Nazaret de Galilea», exclama la multitud cuando Él entra triunfante en Jerusalén: Jn. 21,11), queda abierta la vía para pensar —o quizá soñar— que solamente la Humanidad en su conjunto, que sólo todos los hombres juntos, los muertos, los presentes y los venideros, podrán realizar de verdad el milagro de la Encarnación de Dios en el mundo, y aun

de yo estoy estéis también vosotros». Para lo segundo, cfr. Jo. 15,7 y 13: «Pero os digo la verdad: os conviene que yo me vaya. Porque, si no me fuere, el Abogado no vendrá a vosotros; pero si me fuere, os le enviaré. [...] pero cuando viniere Aquél, el Espíritu de verdad, os guiará hacia la verdad completa, porque no hablará de sí mismo, sino que hablará lo que oyeré y os comunicará las cosas venideras».

⁹⁶ Respectivamente (en versión vulgar): «Dios ha muerto» y «Dios permanece (o sigue estando) muerto». Dado que en este caso nuestro auxiliar «ha» corresponde al alemán *ist*, cabría leer la primera frase como «Dios es[tá] muerto», prestando así a ella un carácter de «suspensión», o incluso de eternidad (algo que se pierde irremediabilmente en castellano, donde parece que se trata de un suceso histórico; como si dijéramos: «Dios ha muerto» significa que antes estaba vivo y que «ahora» se ha muerto, vaya por Dios). Sobre el tema, véase mi *El mundo por de dentro*, Serbal, Barcelona, 1995, pp. 26-28.

como mundo: un *kósmos* de verdad, ecuménico, de carne y de sangre, no la exangüe región lógica de las ideas arquetípicas.

8.1.1. Los alemanes, en busca de una Revolución sagrada

Y es altamente significativo que ambas vías, la revolucionaria y la nihilista, se abran a la vez, al final del siglo XVIII, y justamente en la *nación dividida*, en ese mosaico de la *Kleinstaaterei*⁹⁷ que pugna por convertirse en Estado. Que ello tenga lugar en esa época, y tras la experiencia del Terror subsiguiente a la Revolución Francesa (fácilmente asimilable a la «gran tribulación»: cfr. Mt. 24,29) es bien comprensible: sólo a partir de la Ilustración comienza Occidente a comprender la Historia como un proceso con sentido, irreversible y orientado⁹⁸. Sólo entonces comienza a escandirse el *saeculum* en «siglos» bien definidos contados «hacia atrás», por la muy poderosa razón de que el viento de fronda revolucionario deja entrever que, tras la batalla final, definitiva (sea la lucha de la flamante *Republique* contra las fuerzas absolutistas del *Ancien Régime* o la del proletariado contra el podrido régimen burgués), se establecerá una *paz perpetua* (cfr. el opúsculo de Kant, de 1795) como pródromo *quiliástico* al fin de los tiempos⁹⁹. Es ésta la esperanza que inflama las páginas inolvidables de *Die Christenheit oder Europa*, de Novalis, escrita en 1799, con su anuncio de una próxima (aunque indeterminada, como cuadra a toda profecía apocalíptica) *revolución sagrada*

⁹⁷ Denominación tan expresiva como intraducible; algo así como: «situación política (con matiz peyorativo) conformada por estadículos».

⁹⁸ Como es obvio, movimientos mesiánicos han existido continuamente, incluso antes del advenimiento de Cristo (podría fecharse plausiblemente como fecha inicial el 165 a.C., en que se redacta el libro de Daniel para confortar al pueblo judío en su lucha contra Antíoco Epifanes). Y profecías sobre el fin del mundo se han dado en abundancia desde entonces: desde Gioacchino da Fiore y Nostradamus hasta las especulaciones de Napier y del mismísimo Newton, enfrascado en sus comentarios al libro de Daniel. Pero lo absolutamente nuevo de la Ilustración estriba en que sólo en ella comienzan a pensar los hombres en la *preparación activa* del Evento, en cuanto colaboradores y hasta parteros de la Segunda Venida aquí, en la tierra. Baste citar al respecto *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, de Lessing.

en la que ya no será un hombre determinado el Mesías, como todavía se sostiene al final del llamado *Ältestes Systemprogramm des Deutschen Idealismus*¹⁰⁰, sino: «una Individualidad universal, una nueva Humanidad, el más dulce abrazo de una joven y sorprendida Iglesia con un Dios amante, y [de resultas de ello] la íntima concepción¹⁰¹ de un nuevo Mesías, [presente] a la vez en sus mil miembros»¹⁰². ¡La Humanidad, reconciliada en la *Verjüngungsfest* (cantada también por Schleiermacher en sus *Reden* y por Hölderlin en *Friedensfeier*) como un *nuevo* Mesías plural y sin embargo unitario! No pues una Segunda Venida de Cristo, sino la *Apotheose der Zukunft*, la definitiva divinización de la Humanidad y la humanización completa, exhaustiva, de Dios, tras la «aniquilación de lo de ahora» (*Annihilation des Jetztigen*), como escribe Novalis a Fr. Schlegel el 20 de enero de 1799¹⁰³. Un empeño soberbio que pronto se desvelará como humano, demasiado humano.

⁹⁹ Se ha hablado mucho de los supuestos «terrores del año mil», y hasta nuestro Ortega y Gasset escribió su tesis doctoral sobre este tema. Pero hay bastantes razones para pensar que tales terrores fueron todo menos puntuales (sencillamente, la cronología no estaba bien establecida, y la mayor parte de los pueblos europeos ignoraban la fecha en que vivían) y desde luego menos extendidos (además, y no es baladí, no es lo mismo contar el *annus horribilis* como «1000» —una cifra mágica que los europeos de entonces no conocían— que como la letra latina «M»). Véase al respecto la obra, ya clásica, de Nicholas Campion, *The Great Year* (Londres 1994), y el ensayo de R. A. Landes, *The Apocalyptic Year 1000: Millennial Fever and the Origins of the Modern West*, en la ya citada obra colectiva *The Year 2000* (13-29). Aunque desde luego el tema sigue sujeto a controversia entre los historiadores, parece que los románticos —y muy especialmente Jules Michelet— fueron en buena medida responsables de la «invención» de tan famosos terrores.

¹⁰⁰ «Ein höherer Geist vom Himmel gesandt, muss diese neue Religion unter uns stiften, sie wird das letzte, größte Werk der Menschheit seyn», *Kritische Edition*, en: Chr. Jamme und H. Schneider (Hg.), *Mythologie der Vernunft*, Frankfurt/M., 1984, 14.

¹⁰¹ En el sentido biológico, no conceptual, como cuando se habla de la «concepción» de la Virgen María.

¹⁰² Novalis, *Werke, Tagebücher und Briefe Fr. von Hardenbergs*, ed. J.-J. Mühl / R. Samuel, Munich/Viena, 1978; 2, 745: «eine universelle Individualität, eine neue Menschheit, die süsseste Umarmung einer jungen überraschten Kirche und eines liebenden Gottes, und das innige Empfängnis eines neuen Messias in ihren tausend Gliedern zugleich» (subr. mío).

¹⁰³ *Op. cit.* I, 684.

8.1.2. Los alemanes, también, en la sima del nihilismo

Casi al mismo tiempo que el magnífico fragmento novalisiano redacta Jean Paul (en 1795/96) su *Ramillete de flores, de frutos y de espinas; o casamiento, muerte y nupcias de F. St. Siebenkäs, abogado de pobres, cuyo primer «Florilegio» contiene el terrible Discurso de Cristo muerto desde la bóveda del mundo: que no existe Dios*¹⁰⁴. Alba del nihilismo. Justamente ese *Weltgebäude*, cuyo fundamento o razón (*Grund*) creían encontrar los hombres de la Edad Moderna en un Dios extramundano, según leímos poco antes en *La época de la imagen del mundo*, de Heidegger, se revela ahora como suspendido de la Nada. En una casi blasfema analogía con el Ángel del *Apocalipsis*: «que descendía del cielo, trayendo la llave del abismo y una gran cadena en su mano» (20,1), sueña Jean Paul: «En ese instante, descendiendo de las alturas, se posó en el altar, transida de dolor imperecedero, una noble y excelsa figura, y todos los muertos gritaron: «¡Cristo! ¿Es que no existe Dios alguno?» Y él respondió: «No existe ningún Dios»¹⁰⁵. Ahora, la cadena está rota y el abismo es el mundo, eso que el mundo era ya de siempre: Nada. Pero ahora no hay siquiera un Dios que prometa la salida de esa nihilidad, que repare el duro trance de la muerte. Ahora los «hijos muertos» (*gestorbenen Kinder*) se arremolinan en torno a Cristo y le preguntan: «¡Jesús! ¿Es que no tenemos padre?» – Y él respondió, mientras se le caían las lágrimas: «Todos nosotros somos huérfanos; vosotros y yo vivimos sin padre»¹⁰⁶. Es cierto que el piadoso

¹⁰⁴ *Blumen – Frucht – und Dornenstücke; oder Ebestand, Tod und Hochzeit des Armenadvokaten F.St. Siebenkäs. Erstes Blumenstück: Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, dass kein Gott sei.* Véase la edición de C. Pietzcker (en base a la 2.^a ed., de 1818): *Siebenkäs*, Stuttgart, 1988, pp. 295-301.

¹⁰⁵ «Jetzt sank eine hohe edle Gestalt mit einem unvergänglichen Schmerz aus der Höhe auf den Altar hernieder, und alle Tote riefen: «Christus! ist kein Gott?» Er antwortete: «Es ist keiner», *op. cit.*, p. 298.

¹⁰⁶ «Jesus! haben wir keinen Vater?» – Und er antwortete mit strömenden Tränen: «Wir sind alle Waisen, ich und ihr, wir sind ohne Vater», *ibid.*, p. 299. La última expresión es ambigua, en su desnuda sencillez. Puede significar (en el sentido literal, terrible): «somos lo existimos» sin padre, o más coloquial y suavemente: «no tenemos padre», o sea: *ahora* nos hemos quedado sin padre (entendiendo por ello que «antes» sí lo teníamos, y luego se nos ha muerto). Por eso he optado por una versión intermedia: «vivimos sin padre».

–o medroso– Jean Paul intenta diluir la fuerza de esta *Rede* al presentarla como una pesadilla disipada por el tranquilizador tañido de las campanas de la iglesia, que anuncian el alba (recuérdese el poema de Trakl). Pero el sentimiento de orfandad es genuino, y tendrá su reflejo en otra *Rede*: la del «frenético» que arenga en vano a la multitud en el § 125 de *La gaya ciencia* nietzscheana, hasta llegar a un espléndidamente sombrío salmo en loor de «Nadie», de *Niemand*¹⁰⁷.

8.2. Apoteosis de la Humanidad e inanidad del individuo

En todo caso, lo relevante es hacer notar que el nihilismo surge, angustioso, por la *misma* razón que el apocalíptico ímpetu revolucionario de Novalis, de Hölderlin o de Friedrich Schlegel¹⁰⁸. Y esa razón es que si el Individuo por excelencia, Jesús, ha muerto, bien puede entonces salvarse la Humanidad en su conjunto (como soñara en efecto Kant, con su progreso del género humano hacia lo mejor). Pero el individuo está, desde ahora, *de más*. El revolucionario confía en la salvación de ese «ser genérico» (*Gattungswesen*, según la denominación de Feuerbach) que sería el Hombre... en general. El nihilista sabe que, precisamente por eso, el hombre individual, de carne y hueso, está perdido: tal es la Mala Nueva que se difunde a lo largo del siglo XIX y que, próximo el fin de éste, aparece con fuerza irresistible en las páginas diabólicas de *Au rebours* (1884), de J.-K. Huysmans, esa obra de la que Barbey d'Aurevilly escribiera: «Después de haber escrito semejante libro, al autor sólo le queda la posibilidad de escoger entre pegarse un tiro o ir a postarse a los pies de la cruz»¹⁰⁹. Sabido es que Huysmans, con mayor convicción desesperada que Jean Paul, escogió la segunda opción. Pero el *Kakangelion*, si cabe hablar así, se ha ido extendiendo sin tregua a lo largo de nuestro siglo XX, has-

¹⁰⁷ Cfr. *Psalm*, de Paul Celan, en *Die Niemandrose*.

¹⁰⁸ Los grandiosos poemas *Die Christenheit oder Europa* (de Novalis) y *Friedensfeier* (de Hölderlin) están escritos en 1799. Las *Gespräche über die Poesie*, de Fr. Schlegel, en 1800: ¡siempre al morir el siglo!

¹⁰⁹ Citado por el propio Huysmans al final del prefacio a la 2.^a ed. de *Au rebours* (1903).

ta culminar en el fanatismo de las incontables sectas violentas que pululan en nuestro propio *fin de siècle*. Pues para el nihilista, abrazar la Cruz implica desesperar del mundo y desear su destrucción definitiva para que él, este hombre concreto, pueda *ser* al fin lo que él *quiere* ser: individuo, como Jesús lo fue. Por eso está desesperadamente ansioso de morir como el Cristo para resucitar con él. En todo caso, el *seculum* está perdido, sin remedio. Postrado en la miseria de su Nada.

9. SUCEDÁNEOS DEL APOCALIPSIS

¿Qué puede querer decir todo esto? Para obtener alguna luz, por débil que sea, que ilumine nuestro propio carácter finisecular (propio, como estamos viendo, del hombre occidental desde hace al menos dos siglos, y que ahora se desvela en toda su plenitud), será conveniente realizar una «segunda navegación» en torno a la doble *Entgötterungs* de la Modernidad: la revolución y el nihilismo, comenzando por aclarar qué pueda significar esa miseria concomitante a esos dos *sucedáneos* del *Apocalipsis* de Juan: la miseria del tiempo nuevo (Modernidad: *Neuzeit*).

El término alemán para «miseria»: *Elend*, es la sustantivación de un adjetivo que significaba en origen (y todavía hoy, en una de sus acepciones): «en lo extraño, en el destierro»; y sólo por extensión: «desdichado, cuitado». Proviene del: «antiguo alto alemán *eli-lenti*, y en sajón antiguo *eli-lendi*: «en tierra extraña» (*in fremden Land*), desterrado»¹¹⁰. Miserable es pues el exiliado (aún se recuerda en la *Salve* católica ese extremo: *exules in haec lacrimarum valle*), el que ha sido expulsado a una tierra que no es la suya. Y a la memoria acuden los versos con que se abre la tercera versión de la *Mnemosyne* hölderliniana: «Un signo somos, que a nada apunta. / Sin dolor existimos, y casi hemos / En tierra extraña el lenguaje perdido»¹¹¹. Si dejamos

¹¹⁰ G. DROSDOWSKI, P. GREBE *et al.*, *DUDEN Etymologie*, Mannheim/Viena/Zurich, 1963, p. 134.

¹¹¹ «Ein Zeichen sind wir, deutungslos / Schmerzlos sind wir und haben fast / Die Sprache in der Fremde verloren», *Sämtliche Werke und Briefe*, Hg. von J. Schmidt, Frankfurt/M., 1992; I, 1033.

aparte toda exégesis filológica e interpretamos esos versos en nuestro contexto, cabe decir que dos rasgos negativos, o mejor: nihilistas, nos caracterizan a nosotros, los hombres modernos (vale decir: los herederos de la tradición cristiana). En ambos brilla en efecto el sufijo *-los*, con el que apuntamos antes a esa Nada absoluta que corroe la médula de lo ente: carecemos de interpretación (*Deutung*), de punto de referencia –a pesar de ser un signo–; y carecemos de dolor. Es posible pues yacer en un estado miserable y, sin embargo, indoloro. Pues todo dolor apunta a una falta, a una carencia. El dolor se refiere negativamente a la salvación (*Heil*) que precisamos. Repárese en que *Heil* está emparentada con el gr. *hólos* y el ingl. *whole*: lo íntegro, entero. Y la miseria consiste justamente en haber olvidado esa carencia: en creernos «algo», cuando en el fondo somos «Nada», ya que nuestro ser es enteramente prestado. Recuértese: sólo seremos salvos cuando estemos restituidos *in Unum*. Por eso no apuntamos (*deuten*) a nada. Por eso estamos desterrados, *ausgewiesen*. Sólo el adverbio *fast* insinúa tímidamente una posibilidad de salvación: «casi» hemos perdido el lenguaje en la tierra extraña, o sea *in hoc mundo*. «Lenguaje» dice *Verbum*, *Lógos*: la integridad de los *lógoi* que constituye el *kósmos* arquetípico, el reino de las verdades eternas de Agustín y Leibniz. La palabra, el *lógos* del poeta nos advierte de que no todo está perdido, de que aún es posible la redención (*Erlösung*), aún podemos ser liberados de ese sufijo *-los* que impide referencia y dolor, siempre que reflexionemos (según se alude en el prefijo *Er-* de *Er-lösung*: «redención») sobre la carencia misma como nuestro *propio* constituyente. Tenidos entre el *Abgrund* mundano y el *Grund* divino, sólo la reflexión sobre el lenguaje, según Hölderlin: «el más peligroso de los bienes», puede salvarnos.

9.1. De la dificultad de ser cristiano de veras

Pero, ¿de verdad puede salvarnos la palabra del *poëta-theologus*, o al menos la reflexión filosófica sobre esa palabra que apunta a la pérdida de la Palabra divina? ¿Bastará con «hacerse» de nuevo cristiano de veras, para escapar a tanta miseria?

¿Acaso quiere decirnos Hölderlin –o mejor, la interpretación que *pro domo* estamos haciendo de sus palabras– que debemos dejar de hacernos ilusiones (tan propias de la *autoctonía* griega) sobre este nuestro mundo y poner los ojos en el «otro», en el Mundo verdadero, ya sea éste el Cielo paulino al que los fieles entonces vivos serán arrebatados justo antes de la gran tribulación (cfr. I Tes. 4,17) o bien «un cielo nuevo y una tierra nueva», como reza el *Apocalipsis* (21,1)? Ciertamente, esta segunda opción parece más plausible. Pues el miserable expulsado a «otra tierra» deberá por fuerza proceder de una «tierra» que le es propia, y que al final será *restaurada*.

Sólo que ambas opciones chocan con uno de los lados del mensaje judío, el del *Génesis* y el Segundo Libro de los *Macabeos*, según el cual fuera de Dios no hay nada verdadero, nada que *merezca la pena*. Y choca también con uno de los lados del mensaje cristiano, a saber: que todos los creyentes seremos restituidos *in Unum*, en esa divina unidad *neutra* que niega, no sólo la Nada, sino toda pluralidad y diferencia, y por ende todo *kósmos* (pues que todo orden implica distinción y diversidad). Pero aún hay más: esos dos respectos están a su vez en contradicción con el otro lado de la tradición judeo-cristiana, a saber: la Promesa de la Venida de un Mesías liberador, tanto da si se trata, para el judío, de algo aún no acontecido, o si es una Segunda Venida, según por ejemplo la Epístola paulina no en vano dirigida a los *Hebreos* (9,28). Pues el Mesías judío habrá de venir para que se cumpla al fin la promesa dada por Dios a Abram: que todas las naciones reconozcan a Israel como su Pastor supremo, lo cual puede implicar a lo sumo la *transformación* radical de las relaciones de poder en el mundo, mas no la destrucción absoluta de éste. Y si, en cambio, la Segunda Venida de Jesucristo como Juez entraña la destrucción del mundo, ello no puede conllevar ni la *restitutio in Unum* ni la «vuelta» (tan griega en el fondo, tan del *Fedro* platónico) al reino de las verdades eternas porque, al contrario de lo que supone el platonismo, *jamás estuvimos allí*. Según la tradición judeo-cristiana, creados fuimos en el Paraíso (¡no en la región lógica de las verdades eternas!) a partir de «tierra» (o sea, radicalmente hablando: de nada) y de un gratuito soplo divino. Y ninguna de las dos cosas, ni el Ser ni

la Nada, ni el 1 ni el 0 nos pertenece *en esencia*. Si pecamos *ab initio* fue por el deseo de creernos, al menos por un momento, que éramos hombres, que teníamos capacidad de decisión propia: que teníamos en suma libertad para elegir, en vez de seguir órdenes. Y eso: querer ser libres, que se hiciera *nuestra* voluntad y no la suya, la de Dios, es justamente lo que nos condenó para siempre, lo que nos entregó al mal. Kant, ese lúcido pesimista, vio certeramente este punto: «La historia de la *Naturaleza* comienza pues con el bien, pues ella es *obra de Dios*; la historia de la *Libertad* por el mal, pues ella es *obra del hombre*»¹¹². De modo que ni las obras (según el católico) ni la fe (según el protestante) pueden salvarnos, sino sólo el divino acto *gratuito* (tan gratuito como el de la creación) que premia *por su omnímoda voluntad* esas obras o esa fe. En el mejor de los casos, la *redención* ha venido, y volverá a venir, *de fuera*, sin que los hombres la merezcamos en absoluto ni podamos hacer nada tampoco por acelerar el Adviento.

9.1.1. La raigambre judeo-cristiana del revolucionario

Pues bien, cuando la modernidad mira a su herencia cristiana desde el respecto más volcado al judaísmo, a saber: que los justos poseerán la tierra y, por ende, algunos hombres serán los *elegidos* (nunca tomados individualmente, sino como grey de la *civitas Dei*), los movimientos mesiánicos¹¹³ se convierten *ipso facto* en el anhelo de *revolución*, es decir de transformación radical del mundo. La revolución presenta todos los rasgos mesiánicos menos uno: a) es subitánea, y para el hombre común, absolutamente imprevista, es decir: «hace época» –al respecto, es sólo cuestión de perspectiva el decir que *crea* un «tiempo» flamante, nuevo, que por ser tenido

¹¹² *Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte* (1786), en: *Werke*, Berlín 1968; VIII, 115: «Die Geschichte der *Natur* fängt also vom Guten an, denn sie ist das *Werk Gottes*; die Geschichte der *Freiheit* vom Bösen, denn sie ist *Menschenwerk*».

¹¹³ Surgidos siempre ante calamidades naturales o ante fenómenos de opresión social y política, o sea: siempre que se desconfía de la tierra como morada propia del hombre.

como definitivo puede ser confundido con la eternidad, o que destruye un tiempo pasado, corrupto—: en todo caso rompe la cronología habitual, en lugar de ubicarse en su serie indefinida; b) está capitaneada por una vanguardia que se cree en posesión de la Verdad; c) restaura un orden primordial que el revolucionario cree injusta y violentamente establecido; d) divide al mundo en dos partes irreconciliables: la que se siente a gusto en él (los malvados) y los miserables que ansían la redención (los justos, tal como se llamó en principio el movimiento comunista: *Liga de los Justos*); d) es *ecuménica*: sólo podrá considerarse vencedora cuando el mundo entero acepte el mensaje salvador, de grado o por fuerza; e) y aglutina, en fin, a todos los hombres *in Unum*, en una sola Idea. Así, la Revolución Francesa comienza proclamando la *Nación una e indivisible*, pasa enseguida a promulgar una tendencialmente universal Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano, y se ve al fin como *Capital*, como «cabeza» de una Humanidad redimida, unificada; así también pasa ideológicamente la Revolución de Octubre de constituir el «socialismo en un solo país» a vislumbrar por su expansión ecuménica el advenimiento del comunismo; la invención actual de una supuesta Revolución Americana en 1776 apunta igualmente a esa necesidad de expansión planetaria del mercado libre y de la democracia parlamentaria; léase si no *The End of History*, del inefable Francis Fukuyama, o más lúdicamente: dése un paseo por el *Mall* de Washington.

El único rasgo esencial que separa a la Revolución del Mesianismo apocalíptico es que ella se quiere inspirada *desde dentro*, por la sola voluntad de los hombres, vale decir: de los hombres que toman conciencia de su estado miserable y que se rebelan contra él, formando así una extraña «clase universal» tan contradictoria como la de un Pueblo (particular) Elegido por Dios (y por ende, universal). Tan contradictoria, también, como la de un lenguaje (por caso, el judío, el árabe o el latín) que creyera ser *el* Lenguaje, la expresión pura del *Lógos*. Esa clase sería, a la altura de nuestros tiempos (o sea, de 1848), el Proletariado: «Mögen die herrschenden Klassen vor einer Kommunistischen Revolution zittern. Die Proletarier haben nichts in ihr zu verlieren als ihre Ketten. Sie haben eine

Welt zu gewinnen. PROLETARIER ALLER LÄNDER VEREINIGT EUCH!»¹¹⁴. Pero esa querencia *inmanente*, según la cual los hombres (al menos, los oprimidos) harían la Historia (o terminan con ella, según se mire) queda inmediatamente en entredicho por un lado en virtud del carácter imperativo de la última y famosa frase de Marx y Engels, y por otro por carácter *forzoso* y necesario con el que se contempla tanto la pasada revolución burguesa como la proletaria, venidera: «Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht, und die Menschen sind endlich *gezwungen*, ihre Lebensstellung, ihre gegenseitigen Beziehungen mit nüchternen Augen anzusehen»¹¹⁵. De manera que si son las Leyes del materialismo histórico las que fuerzan a los hombres a la revolución, la única diferencia importante con el redentorista mesiánico estriba en que éste pone su esperanza en un acto *gratuito*, de un lado misericordioso y del otro vengador, y el revolucionario lo deposita en un conocimiento «racional» y por así decir *a priori* de la *necesidad* de la Historia. El «científico social» sustituye así al «profeta», y el inmanente Progreso de la Historia hace que se derribe el sueño de un Dios trascendente. Pero, a mi ver, el programa revolucionario es para el individuo que quiere ser *él mismo*, o sea responsable de sus actos, menos satisfactorio aún que el redentorismo mesiánico. Éste afirma al menos que una vez, *in illo tempore*, un hombre (o una Pareja) fue libre, y que por esa su acción liberadora fue desterrado del Paraíso. En la creencia revolucionaria se *revela* en cambio que ningún hombre ha sido jamás libre. Todos somos en realidad juguetes del destino: no está en nuestra mano ni adherirnos al Bien ni cometer el Mal. Si lo hacemos, éste será en suma un acto *gratuito*, como lo era el divino. Sólo que sin la menor consecuencia, pues que nada dejará de suceder según lo previsto *in illo tempore*. Lo inquietante, y aun perverso, es que sólo unos pocos elegidos parecen saber esto (y en el fondo, solamente Uno: el *leader*). Y sus actos fuerzan y obligan a los demás a someterse *velis*

¹¹⁴ K. MARX und Fr. ENGELS, *Manifest der Kommunistischen Partei*, Reclam-Ausgabe, Stuttgart, 1969, p. 60.

¹¹⁵ *Op. cit.*, 27 (subr. mío).

nolis a esa obligación. ¡Una forzosidad a su vez forzada! ¡Una necesidad que es necesario imponer a la fuerza! Extraña re-dención de la miseria es ésta.

9.1.2. La raigambre cristiano-protestante del nihilismo

Mas cuando la modernidad postcristiana mira a su herencia político-religiosa desde el respecto más volcado a la desesperanzada doctrina paulina y protestante, a saber: que el hombre *non potest non peccare*, que la salvación es literalmente imposible e impensable desde el lado humano, y que, en definitiva: *Nur noch ein Gott kann uns retten*, según la famosa declaración de Heidegger a DER SPIEGEL en 1969, entonces la única salida es la noche del *nihilismo*. Y todos los esfuerzos realizados por Nietzsche para escapar al carácter apocalíptico de su época (y de la nuestra) se revelarán inútiles. Pues también *die ewige Wiederkehr des Gleichen*, también el «eterno retorno de lo igual» implica la «muerte» del hombre. Que sólo el *Übermensch* puede soportar la idea del retorno. Un superhombre identificado a la postre, ya en las montañas de la locura, con el propio Nietzsche, con la entera Humanidad¹¹⁶ [...] y con el propio Dios, dispuesto a morir por todos nosotros¹¹⁷. De la alternativa que Barbey d'Aureville vislumbrara para Huysmans: el tiro o la postración ante la Cruz, Nietzsche ha escogido tan heroica como frenéticamente seguir ambas opciones a la vez: en la locura se identifican inescindiblemente la muerte del hombre Nietzsche y su transfi-

¹¹⁶ Fr. NIETZSCHE, carta a J. Burckhardt de 6.1.1889: «Was unangenehm ist an meiner Bescheidenheit zusetzt, ist, dass im Grunde jeder Name in der Geschichte ich bin» (KSB VIII, 578).

¹¹⁷ Carta a «Ariadne» (Cósima Wagner), de 3.1.1889: «Es ist ein Vorurtheil, dass ich ein Mensch bin. Aber ich habe schon oft unter den Menschen gelebt und kenne Alles, was Menschen erleben können, vom Niedrigsten bis zum Höchsten. [...] Die Himmel freuen sich, class ich da bin... Ich habe auch am Kreuze gehangen» (KSB VIII, 572f). Cfr. también la ya cit. carta a Burckhardt: «Lieber Herr Professor, zuletzt wäre ich sehr viel lieber Basler Professor als Gott; aber ich habe es nicht gewagt, meinen Privat-Egoismus so weit zu treiben, um seinetwegen die Schaffung der Welt zu unterlassen. Sie sehen, man muss Opfer bringen, wie und wo man lebt» (KSB VIII, 577f).

guración como Dios doliente. No «Dionisos contra el Crucificado» (*Dionysos gegen den Gekreuzigten*), sino Nietzsche, transfigurado en «el Crucificado como Dionisos» (*der Gekreuzigte als Dionysos*).

10. LIQUIDACIÓN DE EXISTENCIAS A LA MUERTE DEL SIGLO

¿Y nuestra propia época, la de los hombres «tardíos» de un cansado Occidente, qué ha elegido? Bien podría decirse que, hoy, un fantasma recorre Europa y el resto del mundo «civilizado» (o sea, tendencial e ideológicamente, todo el mundo): el ordenador. La promesa del Cristo parece haberse realizado, pero en una inversión sarcástica. Cuando el Evangelio sea predicado a todas las naciones de la tierra vendrá el fin, había garantizado el Profeta de Galilea. Ahora, la *ecumene* parece a punto de llegar a su consumación. Pero no a través del directo mensaje cristiano, sino de sus sucedáneos o *Ersätze* supuestamente laicos: al agotamiento por expansión planetaria de la revolución, convertida ahora en la pujante «revolución» *informática* (donde el creador de la *Second American Revolution* —la del PC—, Theodore Holm Nelson, clama desde el nuevo *Manifiesto: computing power to the people!*)¹¹⁸, corresponde exactamente la nihilista *condition postmoderne*, oscilante entre la búsqueda casi mística de lo sublime inexpressable por Lyotard, tras la muerte de todos los *Grands récits*, y la fría desesperación del *gurú* de nuestro particular *fin de siècle*: Jean Baudrillard, con su muy significativa obra *L'illusion de la fin*, de 1992. El año 2000, se dice allí, no tendrá jamás lugar, porque ya lo hemos dejado atrás, obsesionados como estamos por esa mirada *retrograda*, conservacionista, que todo lo archiva y todo lo graba en *tiempo real*, y que ha exterminado desde la raíz toda expectativa de futuro. Ni siquiera podemos decir ya, con Derrida, *Apocalypse not now*, o con Susan Sontag, sarcásticamente: *Apocalypse, it's now or never*, sino *Apocalypse not now, nor never*. ¿Ya vivimos plenamente en la «miseria» de la «penuria de falta de penuria» (*Not*

¹¹⁸ *Computer Lib/Dream Machines*, Redmond, Wash, 1987².

der Notlosigkeit), advertida por Heidegger en los *Beiträge zur Philosophie* (escritos en la misma época, no se olvide, que *Die Zeit des Weltbildes*)? ¿O acaso nos preparamos para una «redención» (*Erlösung*) suicida, como la de la secta de Jim Jones en la Guyana o del *Solar Temple* en Suiza y en Quebec? O por último, ¿se intentará acabar de una vez por todas con la miseria mediante actos hiperterroristas y apocalípticos como el perpetrado por la secta *Aum Shrinkyo* en Japón, en 1995? Tal parece que la alternativa fuera: o bien no es posible asistir a la muerte del siglo, porque éste ha muerto *ya* sin nosotros saberlo, ocupados como estamos en mirar hacia atrás *sine ira* mas también *sine studio*, según profetiza Baudrillard, o bien tendremos (¿quiénes?) que hacer lo imposible para que el fin del siglo conlleve el fin de la Humanidad, impidiendo definitivamente el nacimiento del nuevo milenio mediante un holocausto total, ya sea *ecológico* (el devastador huracán Mitch, en Centroamérica, ¿es un simple accidente de la naturaleza, o una consecuencia más del «efecto invernadero?»), *químico* (como se preanunció en la acción violenta, y tremendamente simbólica, de la secta japonesa citada: la asfixia por gas sarín en el metro de Tokyo), *biogénico* (no se olvide la profecía «científica»: la estructura del genoma humano será desvelada en su totalidad en el año 2002), o en fin *termonuclear*, ahora que la descomposición de la antigua URSS y el «brote» viral de los fundamentalismos pueden trocar la consigna de Ted Nelson en un siniestro *atomic bomb power to the people!*

La verdad es que no hay demasiadas razones para ser optimista respecto al destino de esta desconcertada Humanidad, oscilante entre el deseo de redención inminente e inmediata y la experiencia directa de la miseria (ya sea cruelmente real, o se entienda como la «miseria» moral y espiritual debida al olvido de nuestra carencia, de nuestra «nada» constitutiva). De un lado «redención» (*Erlösung*). Del otro, la miseria de la «carencia de penuria» (*Notlosigkeit*). En ambos casos brilla, lívida, el venenoso sufijo que mata toda raíz: *-los*. Y sería ridículo intentar impartir nuevas recetas de «salvación». Seguramente tenemos ya demasiadas. Quizá habría que aprender en cambio a decir: ¡no me sujetes!, ¡déjame *suelto!* (*Lass mich los!*),

tanto con respecto a la *Erlösung* como a la *Notlosigkeit*. Pues, como hemos visto, ambas tienen el mismo origen. A través de la Biblia, con sus bien determinados principio (el *Génesis*) y final (el *Apocalipsis*), en exacto *pendant* invertido de ese Dios que dice ser: «la Alfa y la Omega... el que es y el que era y el que viene» (*Ap.* 1,8); a través del nihilismo, que entre el sarcasmo y la desesperación afirma paradójicamente con el Ángel del *Apocalipsis* «que ya no hay más tiempo» (*Ap.* 10,6), pero que después del fin no habrá ya ningún comienzo; a través de los movimientos revolucionarios, que afirman que tras el nuevo comienzo, tras la nueva Aurora, ya no habrá fin; a través de todo ello, una sola lección se impone, obsesiva: es preciso *salir del tiempo*, es preciso situar a éste dentro de fronteras rígidas, como petrificadas (al igual que lo estaba el umbral de Trakl), para saltar luego más allá o más acá de ellas. Todo tiene su principio, todo tendrá su final. Y sin embargo...

11. EL CARÁCTER INDEFINIDO DE LA EXISTENCIA

Sin embargo, no es ésta nuestra experiencia cotidiana: la más sencilla, la más cercana, pero también la más difícil de *pensar*. Lo que nuestra experiencia nos dice, y no queremos oír, es que cada uno de nosotros, individualmente tomados, somos *indefinidos*, sin principio ni fin. Yo, este hombre concreto que ahora escribe estas cosas, yo *no he nacido*, ni tampoco *moriré nunca*. Dicen, y así lo creo por haber tenido la experiencia del nacimiento de otros hombres, *me* dicen que yo he nacido. Pero es siempre demasiado tarde para asistir al propio nacimiento, por definición, ya que la conciencia del *yo* (y por ende, de la memoria) se alcanza por vez primera en el lenguaje, un lenguaje también él *indefinido*, sin fronteras fijas: como un *continuum* heredado y que yo transformo constantemente; no como el *Lógos* fijo, del que irradiaran directamente los *lógoi*, las *rationes seminales*, e indirectamente las cosas de este mundo. Nunca podré saber si he nacido, ya que mi memoria se deshilacha en recuerdos cuando intento profundizar en mi infancia (no en vano llamada así en latín:

infantia, el lugar en el que se carece de habla). Pero también, al mismo tiempo, siempre es demasiado pronto para morir. Jamás tendré, por definición, la experiencia, la insensata *vivencia* (*Erlebnis*) de mi propia muerte. Sé que mueren los otros, porque he asistido estupefacto a ese cese abrupto en la carne ajena, tras el cual ni yo, ni el moribundo, *en cuanto tal*, puede tener experiencia *humana* de ningún género. ¿Cómo experimentar un *corte*, una separación? En el mejor de los casos (es decir, si creemos en la inmortalidad personal) se está o de un lado, o del otro: pero jamás puede uno encontrarse en el *umbral* mismo, porque la muerte no es cosa de este *mi* mundo, como tampoco lo era el instante del nacimiento. Ni mortales ni inmortales, pues, sino indefinidos, como en suspensión, al igual que lo está el confusamente salvífico mensaje cristiano. Tal es nuestra vida. ¿Podremos aprender a vivir alguna vez en el puro *devenir* sin intentar imprimir a éste el carácter del *ser*, como incluso un Nietzsche llegara a pedir?

Quizá sea ello imposible. Necesitamos escandir los tiempos, ver cómo todo tiene un principio y un final... a *nuestra vista* y en *nuestra presencia*: como si ésta se hurtara, ajena, a esos fragmentos de espacio-tiempo. Necesitamos operar dentro de un *sistema métrico* extraño, ajeno y aun hostil al río de la vida, para apuntalar a ésta, para otorgar un sentido a los eventos. Pero bien podríamos darnos cuenta al cabo de que esa operación es una *ficción* al servicio de esta nuestra vida indefinida, finita pero ilimitada *desde dentro*, y no un cruel *Moloch* al que nuestros sueños y temores han conferido una realidad más fuerte aún que la de nuestra propia vida. Deberíamos recordar los versos de Juvenal: *Summum crede nefas animam praeferre pudori / Et propter vitam vivendi perdere causas* («Piensa que lo más nefasto es preferir el alma [la existencia] al pudor / Y por la vida perder las razones de vivir»). Mas no para seguirlos, quitando todo valor de suyo a la vida, como hace el muy luterano Kant¹¹⁹, ni tampoco para invertir nietzscheanamente su sentido, de modo que por mor de las *razones* que dan sentido a la vida (unas «razones», en defini-

¹¹⁹ Kant cita esos versos en la *Metaphysik der Moralen* de la *Kritik der praktischen Vernunft*, Ak. V, 159.

tiva, ficticias) se pierda la vida misma, sino para establecer un difícil equilibrio entre esa ficción *necesaria* (por caso, la cuenta del tiempo, escandido a partir de la introducción en él, como barreras –*Schranken*–, de los supuestos límites –*Grenzen*– fijos dentro de los cuales él discurre: del 0 al 1) y la experiencia *real* del flujo indefinido de nuestra existencia. Vivir, pues, computados por lo extraño y ajeno a la vida, pero *no regidos* por la obsesión imposible de querer captar *al instante, al punto*, algo tan imprescindible como *absurdo*: algo que no es ni tiempo ni espacio (siempre fluidos, siempre «fuera de sí»), pero que permite vivir orientados en el tiempo y en el espacio. Vivir sin ansia de redención ni sentimiento de miseria, pues que la esperanza y desesperación deben emplearse en *paliar* en lo posible el sufrimiento y el dolor de los demás; deben emplearse en estar presentes, *condolidos*, en el momento impensable e imposible, y sin embargo cierto, de una muerte. No hay muerte *propia*. Sólo hay muerte ajena. Demasiadas muertes, todas ellas sin sentido, muchas de ellas causadas además en nombre de supuestas *causae vivendi* al parecer más «altas» que la vida. Somos nosotros, no los muertos, quienes *vivimos* sus muertes. Quien eso sabe, bastante tiene por hacer, en vez de soñar con suicidios colectivos o con *la ejecución sumaria, manu militari vel divina*, de una humanidad «miserable» de la que él ha decidido que no quiere ya formar parte.

Esto es lo que se me ocurre decir, mientras espero el inminente fin del siglo, que tampoco morirá porque *no* es real. Nunca existió, ni tuvo otro sentido que el de medir un lapso determinado de la existencia. Entender esto no es, al fin, tan difícil. Acostumbrarse a lo que ya somos es sólo *cuestión de tiempo*.

VII

LAS SECTAS DEL OCASO

1. LA BAJEZA DE LA ALTURA DE LOS TIEMPOS

Y sin embargo, ¿quién podrá jactarse, hoy, de haberse liberado de verdad de la cadena de la historia? Como en un extraño proceso jánico, lo mismo que nos presta seguridad (recojo la herencia de mis padres, se la entrego modificada a mis hijos, sirvo a mi país, etc.) suscita horror y náuseas. ¿Acaso es sólo «cuestión de tiempo» el acostumbrarse a lo que ya somos? Depende de lo que signifique ese nuestro «ser» o «esencia». Pues la narración de la historia —a pesar de todos sus intentos por adornarla como Historia— únicamente se parece a la filosofía en una cosa: en que está lejos de ser edificante. Mirando hacia atrás con ira, como pedía hace tiempo John Osborne, uno de los *angry men* ingleses de los años cincuenta, no vemos por todas partes sino muerte, injusticia y desolación. ¿Quién se atrevería a decir hoy eso tan manido de «parece mentira que ocurran estas cosas, al final del siglo xx»? Da incluso vergüenza hablar de la «altura de los tiempos» cuando estos tiempos nuestros, tras las matanzas de las dos Guerras Mundiales, han traído —por hablar sólo del llamado «mundo civilizado»— la Guerra del Vietnam, el Gulag, la inabarcable confrontación entre árabes y judíos, las dictaduras de Argentina y Chile (con un patético y decrépito Pinochet encerrado en una clínica londinense, y con el que los «poderes fácticos» no sabían muy bien qué hacer), la Guerra del Golfo,

el inacabable conflicto de los Balcanes (con su vergonzoso apéndice de Kosovo), y un montón de cosas más. No queda más remedio que asentir al viejo dictamen de Hegel cuando hablaba del «matadero» de la historia y afirmaba que lo único que nos enseña la historia es que ésta no enseña nada y que estamos condenados a repetir los viejos errores. Y a la vez, ¿cómo podemos no disentir de Hegel cuando, a pesar de todo, creía que la razón rige el mundo y que la flecha de la historia apuntaba a una expansión global no sólo de la libertad, sino de la conciencia individual de esa misma libertad?

Nuestro estado de ánimo se acerca más bien al del desolado Benjamin cuando contempla, entre la fascinación y el terror, el cuadro *Angelus Novus* de Paul Klee: «Se ve en él —dice— a un ángel al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene los ojos desencajados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su cara está vuelta hacia el pasado. En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que acumula sin cesar ruina sobre ruina y se las arroja a sus pies. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero una tormenta desciende del Paraíso y se arremolina en sus alas y es tan fuerte que el ángel no puede plegarlas. Esta tempestad lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas sube ante él hacia el cielo. Tal tempestad es lo que llamamos progreso»¹²⁰.

2. LOS EJES DE LA CARRETA DE LA HISTORIA

Y sin embargo, es posible que tan impresionante cuadro les parezca a algunos, hoy, demasiado optimista. En efecto, los ejes sobre los cuales gira son los antitéticos de la *historia* y del *mesianismo*. Y ambos parecen desesperadamente anticuados, hoy.

¹²⁰ W. BENJAMIN, *Tesis sobre la Filosofía de la Historia*, IX, (en: *Angelus Novus*, Edhasa, Barcelona, 1971, p. 81.

2.1. Nietzsche y Benjamin, empeñados en engrasar los ejes

Pocos de nosotros se identificarían con ese «nosotros» benjaminiano, según el cual el tramo que va del pasado al presente se muestra como una «cadena de acontecimientos». Las críticas despiadadas al antropocentrismo (o en su vertiente feminista: al androcentrismo y falocentrismo), al eurocentrismo (o globalmente: al occidentalismo) o al logocentrismo han despedazado nuestra idea de la Historia como «proceso con sentido». Retorna, contra Hegel, la voz del «loco» nietzscheano que, fuera de sí, exclama: «¿Qué vamos a hacer ahora, cuando hemos desenganchado esta tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos? ¿Lejos de todos los soles? ¿No estamos cayendo al avanzar? ¿Vamos hacia atrás, hacia un lado, hacia adelante, hacia todos lados? ¿Hay todavía un arriba y un abajo? ¿No erramos como por una nada infinita? ¿No sentimos el aliento del espacio vacío? ¿No hace más frío ahora? ¿No viene siempre, una y otra vez, noche y más noche?»¹²¹. Como es sabido, el «sol» del que hemos desenganchado a nuestra tierra, desde ahora un «astro errante», era el dios moral, el dios de la razón y del progreso, que antes otorgaba seguridad y confianza —por falaces que éstas fueran— a los hombres. Él era en suma el garante de la cadena de acontecimientos llamada historia. Sólo que Nietzsche, al igual que Benjamin, parece ahora también demasiado optimista. Pues si Benjamin, contra toda expectativa «razonable», abrigaba la esperanza de un cierre abrupto, instantáneo de la historia en un «tiempo-ahora», en un inimaginable *Jetztzeit* en el que el Mesías despertara a los muertos y recompusiera lo despedazado, Nietzsche confiaba en que ese nihilismo reactivo, ese desierto que se extiende por la faz de la tierra tras la muerte del viejo dios haría tomar conciencia a los hombres de que ellos eran quienes habían asesinado a ese Ente Supremo y de que, libres al fin del peso del pasado y de la carga de normas supuestamente eternas, instaurarían la verdadera historia, una historia creadora en la que

¹²¹ Friedrich NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, § 125 (*Kritische Studienausgabe*, ed. por G. Colli y M. Montinari, dtv/de Gruyter, Berlín/Nueva York, 1988; III, p. 481).

brillaría pujante la voluntad de poder, la voluntad de ser más. La muerte del dios implicaría entonces el adviento del ultrahombre. No asesinato, pues, sino justa ejecución del tirano: «Nunca hubo hecho más grande: y todo aquel que nazca después de nosotros pertenece, en virtud de ese hecho, a una historia más alta que toda la historia anterior» (*ibid.*).

Bien se ve que, a pesar de todas las diferencias, Benjamin y Nietzsche coinciden en el fondo. *Cuanto peor, mejor*, se dicen confiados. ¡Esto no puede seguir así! Y no lo puede, porque ambos confían en el Todo, en un *cosmos* que, cual Ave Fénix, resucitará de sus cenizas, bien sea para dejar tras de sí, como un ajado vestido, este nuestro miserable mundo (como es el caso del mesianismo trascendente de Benjamin), bien sea para inaugurar un tiempo lleno, perfecto, en el que el hombre dirá «amén» a todo el pasado, repetido una y otra vez, y por ello sin principio... ni fin. Pues atentamente observada, la paradoja del eterno retorno nietzscheano implica, no la cumplimiento de la historia, sino su desaparición en un perfecto *presente*. Nos habremos liberado del pasado aceptando que todo cuanto ocurrió hasta ahora estaba *bien* así, y que todo cuanto hagamos desde ahora también lo estará, *con sólo que así lo queramos*. Sólo queda una Voluntad puntual, fija, que confiere al devenir sin sentido el carácter estable del Ser. Y como cabe apreciar también, el mesianismo de Benjamin es, con toda su irracionalidad, más plausible que el hiperhistoricismo de Nietzsche, en cuanto que aquél postula un cierre, tan imprevisible como definitivo, y se niega con razón a dar mayores noticias de éste. Sólo cabe mantener la esperanza de que alguna vez, como un hecho inaudito, como un verdadero *contra-tiempo* se hará justicia a los innumerables «muertos sin sepultura» de esa atrocidad a la que llamamos historia. Nietzsche, en cambio, pretende liberarse del peso del «Así fue» soportando paradójicamente no sólo la querencia de que así fuera, sino de que así es, y así será por siempre. Su «redención» consiste en librarnos de toda esperanza de redención. En su inolvidable *El evangelio según Jesucristo*, José Saramago, recordando los crímenes cometidos en el nombre de Dios, afirma: «Hace falta ser Dios para poder soportar tanta sangre». Y nosotros, a la vista de ese formidable *Jasager* que habría de ser el ultra-

hombre, no podemos por menos que remedar: «Hace falta ser Nietzsche para poder soportar tanta sangre».

Como se ve, ambas salidas a la crisis nos dejan quizá más perplejos aún que antes, cuando confiábamos en el progreso y en que «todo se arreglará» alguna vez, con tal de que sigamos fieles a los derechos humanos y a los valores «ilustrados» de este fermentado «mundo libre». Claro que quizá, aleccionados por Benjamin y por Nietzsche, puede que empecemos a vislumbrar que el error fundamental estribaba en que el uno creía justamente en un *fundamento* que *in illo tempore*, antes de la historia, hacía que todo fuese armonioso, bien trabado y conjuntado gracias a ese fundamento (recuérdese que en Benjamin la tormenta descendía «del Paraíso»). O al contrario, el otro, Nietzsche, veía venir ese fundamento al final de esta historia humana, demasiado humana; un fundamento *futuro*: la voluntad de poder, en manos del ultrahombre. «Crisis» significa disolución, rotura. Así que no puede haber crisis más que cuando se cree en un Todo perfectamente conjuntado que después, vaya Vd. a saber por qué, se ha roto y despedazado, pero que sigue brillando como *utopía*. Bien está. Culpable de nuestro infortunio sería entonces la fe en el Todo, y en el Fundamento. Pero, ¿acaso es posible vivir una vida realmente humana —al menos como la entendemos «nosotros», en Occidente— sin la creencia en un Todo bien fundado? Es obvio que donde no hay Identidad tampoco puede haber Diferencia. Pero, de nuevo: ¿es posible vivir y pensar sin la añoranza de la Identidad perdida —o avizorada en el horizonte— y el lamento por la Diferencia, por la separación y dislocamiento ahora sufridos?

2.2. El catecismo marxista: siempre adelante hasta volver al principio

El marxismo intentó tirar por la calle de enmedio. Es verdad —dice su catecismo— que al principio, en la soñada «horda primitiva», todo estaba en todo. Sólo que, en ese estadio primordial, el hombre no tenía conciencia de sí. No sabía que él, el individuo, era *libre*. Libre, no para desgajarse del Todo —ello sería imposible—, sino para reflejar y articular ese Todo a su

imagen y semejanza mediante el trabajo, o sea: mediante el desarrollo de sus fuerzas productivas. Lamentablemente, ese desarrollo implicaba necesariamente (como confirmaban las «leyes» férreas del muy científico materialismo histórico) una dislocación entre seres libres (muy pocos) y esclavos (la mayoría). Mas con la misma necesidad el choque entre las condiciones materiales de la producción y la evolución de las fuerzas productivas marcaba el diapasón de la historia, tan progresiva y discontinua como un *motor de explosión*. De modo que el marxismo pretendía conjuntar ingeniosamente el mesianismo utópico (la historia procede a saltos, sí: pero habrá necesariamente un salto final al reino perenne de la libertad: el comunismo) con la confianza decimonónica en el progreso (¡gracias a la técnica y a la evolución social, que desemboca *velis nolis* en el socialismo, cada vez estaríamos más cerca de la meta!). Optimista al fin, Marx creía al igual que Nietzsche (pero por muy distintas razones) que estábamos llegando a un estadio «del que ninguna época de la anterior sociedad humana tuvo jamás la menor idea»¹²². Pues del choque revolucionario entre las condiciones materiales y las fuerzas productivas habría de salir, tras los consabidos dolores del parto, una «forma más alta de sociedad, cuyo principio básico es el desarrollo pleno y libre de cada individuo»¹²³. Así pasaríamos —cuanto peor, mejor— del «sufrimiento universal» y de la «pérdida completa del Hombre»¹²⁴, a la «disolución del orden mundial (*Weltordnung*) habido hasta ahora», para arribar a la ansiada meta: la «plena restauración (*Wiedergewinnung*) del Hombre»¹²⁵.

Sería demasiado fácil —y dolorosamente sarcástico— recordar ahora eso de Reagan y Bush sobre el *New World Order*. La misma esperanza apocalíptica brilla en efecto en el revolucionario y en el neoliberal. El uno afirma que tras la «lucha final» (¡principio avalancha!) todo individuo será al fin libre, puesto que él es en esencia, desde su intransferible personalidad, el monádi-

¹²² Karl MARX, *Rede auf der Jahresfeier des 'People's Paper' am 14. April 1856 in London*, (Karl Marx-Friedrich Engels, *Werke*, Berlín, 1956s., 12, 3).

¹²³ Karl MARX, *Das Kapital*, 1, *Werke*; 23, 618.

¹²⁴ Karl MARX, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. (Die Frühschriften*, ed. S. Landshut, Stuttgart, 1953, pp. 222 s.).

¹²⁵ *Op. cit.*, p. 223.

co reflejo del Todo. El otro afirma que, con el progreso, poco a poco irá sucediendo eso, como «prueba» el hecho de que algunos (los «buenos» americanos) ya lo han logrado. Al primero, a Marx, habría que decirle que su escatológica promesa era inviable, no por el hecho desnudo de la caída del Muro de Berlín y de la URSS (hace ahora casi diez años), sino porque pretendía —fuera de toda lógica, y menos de la hegeliana— que el Universal (el Todo: la redención social) y el Singular (el Individuo: cada uno de nosotros) se unirían al fin a través de la mediación de una entidad Particular: la Técnica, basada contradictoriamente en los principios de la competitividad y el desequilibrio (los cuales deshacen toda vida individual y desgarran el tejido social), y además sobre la base de una Naturaleza supuestamente predispuesta a dejarse dominar por el trabajo humano. Como si dijéramos: de la Necesidad natural a la Libertad (espiritual, ¿qué otro nombre podríamos darle?), a través de la Técnica, tanto maquinista como social (Lenin definía el comunismo como: «la electricidad más los soviets»).

2.3. América, América

Por lo que hace a los cantores de (Norte)América, a Bush y a *tutti quanti*, habría que devolverles su cinismo con el escéptico dicho de Don Juan Tenorio: «¡cuán largo me lo fiáis!». Y además, cabría recordarles algo obvio: que la supuesta «calidad de vida» del *american way of life* se basa en una feroz competencia y en la lucha de todos contra todos, lo cual aumenta indefectiblemente el *gap*, el hiato entre *los beati possidenti* y los *homeless* (aquí no hace falta mucha lógica: basta con mirar —desde un coche veloz, desde luego— los *ghettos* de Washington o las sombras esquivas que merodean de noche por los alrededores de la Casa Blanca). Y es que el neoliberalismo norteamericano bebe de las mismas fuentes que el mesianismo de Benjamin o el vitalismo de Nietzsche. Todos beben de las fuentes del Paraíso, antes perdido, y ahora a punto de ser recobrado. Recordemos los ditirambos de Nietzsche y Marx respecto a su propia época. *Mundus senescit*, sí. Pero en el horizonte apunta, fresco y pimpante, el nuevo mundo. Así hablaba igualmente Tom Pay-

ne, el campeón de los derechos humanos, al alba de la Revolución Americana: «Está en nuestro poder comenzar el mundo de nuevo, y por completo. Una situación semejante a la presente no había acontecido desde los tiempos de Noé hasta ahora. El nacimiento (*birthday*) de un nuevo mundo está a nuestro alcance (*is at hand*)».¹²⁶ Payne confiaba, muy masónicamente, en un perfecto ajuste de la evolución social y de la recurrencia de los ciclos cósmicos. Al invierno de los pueblos (el Antiguo Régimen) había de corresponder la primavera de la flamante República. Sólo que este *neopaganismo* (la renovación del cosmos a través del Gran Año, y su reflejo en América) permite desplazar *ad calendas* la promesa de la justicia y la igualdad social, en una espiral ascendente que permite «explicar» las recaídas como *rooseveltiano* impulso para la renovación. Véase si no el muy poético discurso con el que Bill Clinton iniciara su mandato, en un frío enero de 1993: «Mis compañeros ciudadanos (*fellow citizens*): hoy celebramos el misterio de la renovación de América. Esta ceremonia se celebra en la profundidad del invierno. Pero, en virtud de las palabras que nosotros pronunciamos y el rostro que mostramos al mundo, forzamos la llegada de la primavera. Una primavera renacida en la más vieja democracia del mundo, y que pone de manifiesto (*brings forth*: literalmente, «que da a luz») la visión y el coraje de reinventar América... Nuestra democracia ha de ser no sólo la envidia del mundo sino el motor de nuestra renovación».¹²⁷ Debe de ser que América ha «recaído» ahora, cerca del final del mandato presidencial, en otro invierno, a la vista de las «palabras» que el presidente pronuncia compungido, *urbi et orbe*, y del «rostro» que esa tan vieja democracia presenta al mundo.

3. CÓMO DEJARSE DE HISTORIA

En definitiva, parece que sufrimos en carne propia la derrota del pensamiento laico (ya sea mesiánico-materialista, vitalis-

¹²⁶ Cit. en Nicholas CAMPION, *The Great Year*, Penguin, Londres, 1994, p. 464.

¹²⁷ Discurso recogido en *The Guardian* de 21.1.1993, p. 8; cit. en Campion, p. 619.

ta-voluntarista, progresista-dialéctico o neoliberal-popperiano) por justificar la historia. ¿Habría que intentar legitimarla de otro modo, o más bien será preciso desembarazarse en fin de ese artilugio llamado «Historia Universal»? Atendamos primero a lo último: cómo librarse de una vez por todas de la historia, sea por hartazgo o por el advenimiento de un cataclismo que ponga apocalíptico fin a tanta barbarie. En un caso nos habríamos salido *ya* de la historia *por la tangente*, o sea, por una fuerza centrífuga que nos habría desenganchado del Sol-Fundamento (aunque desde luego, y contra Nietzsche, tan estupenda trayectoria de honda no habría sido hazaña nuestra); en el otro, estaríamos *a punto* de abandonar esa órbita en virtud de la preponderancia de la fuerza centrípeta, la cual nos va a llevar de nuevo –no sin colisión– al corazón eterno de nuestro Sol. Digamos ya sus nombres: la interpretación *patafísica* del sociólogo postmetafísico Jean Baudrillard, y las *sectas del ocaso*. Dos caminos antitéticos de este repetido ocaso de Occidente (casi una redundancia, ésta, porque la diferencia entre ambos términos es tan sutil como la que hay entre el participio de presente y el de pasado de un mismo verbo: *occido*, «caer, decaer»; pero quizá esa sutileza nos muestre más adelante una estrecha vía para, si no legitimar, al menos «convivir» en y con la historia). Los dos caminos mentados coinciden sin embargo en algo: ambos *divergen* de una supuesta órbita concéntrica, a saber: la aparentemente lograda en la Modernidad, y más exactamente en el pensamiento ilustrado, defensor de un perfecto equilibrio, digamos, entre el orden *lógico* de la razón y la trayectoria *natural* del tiempo, y cuyo más poderoso mentor habría sido Hegel, al intentar hacer congruentes en cada caso y a cada paso el subsuelo de la lógica y el orden de la realidad efectiva, formado a su vez por la concatenación –cada vez más estrecha– del suelo de la naturaleza y del altivo edificio del espíritu.

3.1. La patafísica de Baudrillard, el moralista

Si se pudiera resumir en tres palabras la astuta (y en el fondo, tranquilizante) interpretación posthistórica de Jean Baudrillard habría que decir quizá castizamente que: «nos hemos pasado». Nos hemos pasado sin darnos cuenta de la historia,

y ahora nos toca «pasar» conscientemente de ella¹²⁸. Para hacer plausible tan extraño «desvanecimiento» de la historia, Baudrillard adelanta tres hipótesis convergentes, utilizando a tal fin metafóricamente el lenguaje de la astrofísica. La primera hipótesis reza: hemos abandonado el campo gravitatorio de la realidad que sucede en el tiempo (vale decir, de la historia) por haber alcanzado una velocidad de *escape* que nos hace ahora flotar libremente, sin ataduras y sin ir a ningún sitio (recuérdense las retóricas preguntas del «loco» nietzscheano). Estamos ahora liberados de toda atracción, de toda reflexión cíclica (como aquella en la que cree el presidente Clinton), y por ende de toda duración, ya que ésta se mide a partir de un punto cero (ya sea éste el incierto año de la creación, del nacimiento de Cristo, o de la Revolución, sea americana, francesa o rusa) que señalaría el momento en que, desprendidos del Sol, comenzamos a girar en torno suyo. Obviamente, estamos también liberados de toda condensación o cristalización significativa de los acontecimientos (vale decir, cada vez que estamos en un perihelio epocal que nos haga sentir la cercanía y calor del Sol). ¿Y cómo se ha producido tan exorbitante suceso? Muy sencillo: por *saturación* de los sucesos considerados «históricos». La historia tiene sentido si y sólo si unos cuantos eventos se salen de lo común y se cargan de significación (eventos, pues, «calientes», transformados en *acontecimientos* que reordenan el pasado y nos hacen entrever un futuro «distinto»). La historia, venía a decir Hegel, es un *recitado*. Literalmente, un *re-citatum* o una «citación» reiterada: cuando dos o más eventos presentan la misma «lógica», estamos en disposición de decir que ellos son significativos, y que todos los demás deben ser explicados por ellos, en un continuo vaivén de lanzadera. Las revoluciones americana y francesa «repitieron» el ademán del probo republicano de Roma y fueron a su vez refrendadas por la Revolución de Julio de 1830, la reforma prusiana de principios del XIX quiso repetir el «estado estético» de la *pólis* griega, Napoleón es un «nuevo» Alejandro, Goethe «otro» Aristóteles (no se olvide que

¹²⁸ Para lo que sigue, véase: *L'illusion de la fin. Galilée*, París, 1992, y especialmente su primer capítulo: «Pataphysique de l'an 2000».

para Hegel es el Estagirita un «empirista especulativo»), etc. Vidas paralelas, en suma, dentro de la espiral de la historia.

Pero en un mundo donde las cosas tienen valor de noticias que tienden a ser transmitidas en «tiempo real» todo es significativo y, por ende, nada lo es. En esta *atomización* de eventos sobre la red comunicacional la circulación deja de ser tal (o sea, deja de moverse en círculo) y se convierte en diseminación. Los constantes «cortocircuitos» hacen que se pierda toda valoración, todo circuito. El lenguaje se propaga a la velocidad de la luz, los significados entran en ignición acelerada, y los hechos quedan centrifugados. Imposible una «reflexión» sobre los hechos para ajustarlos a una pauta (como ocurría en cambio con las *Vidas paralelas* de Plutarco). La supuesta reflexión es ya a su vez un comentario intencionado que acompaña al «hecho» y acaba por diluir las fronteras entre ambos. En el *hiperespacio de la simulación* no hay ya lugar para la historia. En el fondo, lo que viene a decirnos Baudrillard con tanta metáfora es lo mismo que ponía en solfa E. Santos Discépolo con su *Cambalache*: «El mundo fue y será una porquería, ya lo sé, / en el 506 y en el 2000 también.» Pues en efecto, la cronología es ya absolutamente arbitraria, y los años no se miden por la cercanía al Evento Salvador o, al contrario, por su proximidad a la Segunda Venida. Pero es ahora cuando hemos tomado conciencia de esa ilusión del fin: «Pero que el siglo veinte / es un despliegue de maldad insolente, / ya no hay quien lo niegue». Pues: «Vivimos revolcaos en un merengue, / y en un mismo lodo, todos manoseaos». Y es que, sí se ha convertido en verdad infalible la *boutade* de Andy Warhol, según la cual había que reivindicar para ser famoso el salir al menos unos segundos por la televisión, entonces: «Todo es igual, nada es mejor. / Lo mismo un burro que un gran profesor». Esta pérdida de toda perspectiva, esta obscenidad de la exhibición *superficial* (como corresponde a la superficie de la pantalla, tanto de la televisión como del ordenador) presenta desde luego una «ventaja» (si así queremos llamarlo), a saber: la pérdida evidente de toda profundidad y por ende de todo fundamento. Todos somos «libres» (esto es, no estamos sujetos a nada) y a la vez todos somos «intercambiables» en este «cambalache» en que se ha convertido el mundo.

De todas formas, las cosas no son tan sencillas como las pinta Baudrillard, cuyo discurso habría de entenderse seguramente más bien como una *exhortación moral*, como una sátira distorsionada que peca tanto por exceso como por defecto. Por exceso, porque muchos quisieran (¿quisiéramos?) tener acceso a los medios de comunicación masiva, sin conseguirlo, y por tanto aún no se ha dado tan «democrática» igualdad de oportunidades. Son necesarios contactos con los nuevos poderes fácticos de la información, tener don de gentes o buena hechura, o al menos sobresalir en algo, por extravagante y nimio que parezca: lo que sea, para que el espectador pueda escapar por un momento del tedio cotidiano. Y por otra parte, los medios son decididamente *redundantes*. Si aplicáramos el criterio hegeliano para tildar a un hecho de «histórico», sólo serían tales los *spots* publicitarios y las películas y series televisivas. Y por defecto, porque la acusación de diseminación y de atomización sólo puede hacerse desde unos criterios fijos de valoración, aunque sea para lamentar lo que hemos perdido. No hay más que seguir escuchando el tango para darse cuenta de ello: «¡Qué falta de respeto, qué atropello a la razón!», se duele en efecto Discépolo.

Lo mismo vale para la segunda hipótesis de Baudrillard, basada en la cosmología de la relatividad general. Según aquélla, no es que hayamos escapado de la historia, sino que nunca accederemos a ella, por deceleración y –valga el vulgarismo– por *ralentización* del tiempo. Sabemos por Einstein que cuando el tiempo está en la superficie de un cuerpo muy denso se mueve con mayor lentitud al incrementarse la longitud de onda emitida por el cuerpo, hasta que, pasando el umbral, el tiempo se detiene y la longitud de onda se hace infinita. Ahora bien, nuestro «cuerpo astral» está formado por eso que Nixon llamó con afortunada metáfora la «mayoría silenciosa»: literalmente, la *masa*, y la «masa crítica» de una materia social inerte por saturación y multiplicación de intercambios y mensajes (algo que sabe muy bien quien quiere buscar información en Internet). Se produce así, justamente por haber llevado al límite las «revoluciones» (en todos los sentidos del término), un efecto de *inercia* que lleva a la indiferencia de un inmenso potencial silente, compuesto de voces y sonidos que han dejado ya de tener sentido alguno, al no poder ser referidos a un acontecimiento significativo. Cabe

decir que la «pantalla-mundo» *absorbe* toda noticia y neutraliza la historia por *implosión*. Ya no nos conmueven los sucesos políticos, y todo queda entregado a una irresponsabilidad colectiva. Aquí, la atomización se ha convertido al límite en un tedioso *continuum*, a un «interfaz» que engulle tanto al espectador como al suceso transmitido. Todo es ahora *corriente* (en la primera hipótesis, corriente alterna; en la segunda, continua).

El desvanecimiento de la historia por fusión (ya no confusión) entre «realidad» y «simulacro» (primera hipótesis), o por hiperdensidad e implosión (segunda hipótesis) queda en fin refrendado por la tercera hipótesis: la del *éxtasis* de la comunicación. En este caso, la analogía baudrillardiana es musical: cada vez resulta más difícil apreciar la música «en vivo», en un concierto, digamos, porque la perfección a que han llegado los aparatos *high-tech*, con sus mezclas, su gradación de volumen, sus altos y bajos, etc., impiden acercarse con el oído «desnudo», diríamos, a una fuente de sonido. La reproducción mediática de *alta fidelidad* se erige ahora más bien en el criterio de medida, creando en su sofisticación un efecto de *feed-back* que usurpa la supuesta «realidad natural». Lo mismo sucedería con la *petite musique* de la historia, incomprensible ya por haber quedado filtrada en los aparatos mediáticos. Las noticias llegan así a aniquilar la historia, de la misma manera que el llamado «tiempo real» aniquila el tiempo. La noche del relativismo nihilista se extiende sobre nosotros: una noche paradójicamente brillante, llena de colores y ruidos, frente a los cuales la vida retrocede, avergonzada. Y no hay retorno, piensa Baudrillard, porque hemos pasado ya el punto crítico. Nunca podremos volver a escuchar música «en vivo» (o sea: «eso» que existía antes de la baquelita, el vinilo o el CD). De la misma manera, nunca volveremos a sentir la historia «en vivo» (o sea: «eso» que existía antes de la red mediática).

Claro está que todo esto es una exageración con efectos moralizantes. Y Baudrillard lo sabe: nunca ha existido una música «natural»; y no sólo por los instrumentos, sino también por las condiciones del medio (baste pensar en las exquisitas condiciones acústicas de los teatros griegos o de las «bomboneras» barrocas). Tampoco ha existido nunca una vivencia «natural», inmediata de la historia, porque ésta ha estado siempre mediada

por la *narración*, por la escritura de la historia. La historia ha sido siempre –y será, si es que ha de seguir existiendo– un modelo de *simulación*. Y no sólo porque –al igual que la música– ha de ser siempre *interpretada*, sino por el tiempo en que se despliega. En lo que llamamos paradigmáticamente «historia» (o sea: en la historia *moderna*), el tiempo ha sido (contra las simplificaciones historicistas al uso) algo muy raro: por un lado *lineal* (pues no hay historia –tampoco en el sentido de narración– que no vaya de un punto a otro, o sea que no tenga un principio y, al menos tentativamente, un final); mas por otro lado el tiempo histórico ha de ser a la vez *recursivo*, en cuanto que los sucesos alcanzan significación al ser comparados con la carga de un principio, de un *arché* que ha de verse cumplido en un final: suspendido y retardado, es verdad, pero en todo caso avisado. Pues como decía Ortega: «La historia es una canción que sólo se canta entera». Sin un principio «retenido» y un final «anticipado» no habría concatenación de sucesos. Y por ende, no habría historia. Y es justamente del peligro de la pérdida de los puntos liminares, inicial y final, de lo que quiere avisar el moralista Baudrillard. El curso histórico del tiempo depende pues a la vez del *discurso* (el despliegue a partir del punto cero) y del *recurso* (un repliegue que avanza hacia su cumplimentación).

Y aquí tocamos en lo vivo la *nostalgia* de la que se nutre el pensamiento de Baudrillard. Él echa de menos el tiempo *ritual* de las sociedades primitivas: un tiempo cumplido, pleno, en el que el fin de cada cosa está ya en su principio, y en donde la narración (el mito) y la ceremonia (el rito) cierran circularmente los dos extremos, viéndolo todo –viendo al Todo– como Uno. Por el contrario, el tiempo de la historia sería un tiempo diferido, aplazado, siempre a la espera de que se cumplimente la energía potencial del inicio. A la espera de un Juicio Final, de una definitiva salvación, o condena. De un cierre siempre demorado, pendiente.

4. EL MUNDO EN CONSERVA

Al temor inconfesado de que irrumpa, imprevisto, el fin de la historia se debería la estrategia «postmoderna» de la obsesiva

acumulación y conservación de nuestro pasado: todo ha de quedar grabado, archivado y memorizado. Todo: tanto las imágenes de nosotros mismos y nuestro entorno (baste pensar en la proliferación de cámaras fotográficas, magnetófonos y vídeos, en cuya retícula implacable se apresa, articula y deforma eso que antes llamábamos «lo sensible») como las culturas pretéritas y exóticas, guardadas en museos y en archivos. Y quizá no sea del todo casual –añado por mi cuenta– que el signo supremo de esta *hibernación* de los tiempos –urdida para que no se acabe el tiempo– sea el CD-ROM. «Rom» en alemán, y en su pronunciación inglesa, es Roma: la Ciudad Eterna, en la que todas las ruinas, todos los detritus del pasado parecen estar depositados: el cementerio de la historia. Pero ROM, literalmente, son las iniciales de *Recording Only Memories*. Una memoria artificial en la que ya no caben sorpresas, porque ya no hay futuro (no queremos que lo haya). El Disco Compacto que registra solamente memorias es el monumento funerario de Occidente. También cuando llegue el año 2000, ese año habrá ya pasado. ¿Se ha observado que «habrá pasado» es un *futuro perfecto*? Pero un futuro perfecto es algo acabado *de suyo*, algo que está ya detrás de nosotros, aunque nos obstinemos en no saberlo. Hacemos como que no moriremos porque, en el fondo, es como si estuviéramos ya muertos, sepultados bajo el peso del «Así fue» que aterrorizaba a Nietzsche. Es cuestión de tiempo.

Así es como se comporta la mayoría, la inmensa mayoría silenciosa, piensa Baudrillard: una muchedumbre –silente a fuerza de palabrería– que, como su país común: el Occidente, camina hacia el ocaso de espaldas, sin (querer) llegar nunca a él, usando al efecto la estrategia de la acumulación de ruinas; justamente eso que espantaba al *Angelus Novus* de Klee y Benjamin: para quien camina al revés, el futuro está siempre detrás. Así vamos nosotros, ángeles maltrechos, fascinados como estamos por el montón creciente de desperdicios del pasado. Para la estrategia de los «conservadores», o sea de los integrantes de la postmodernidad, todo acontecimiento queda *ad limitem* grabado y archivado y, por ende, negado en su carácter de *novum*. En algún momento, hacia el final de los años sesenta, los hombres de Occidente pasaron el «punto crítico», el cabo de la historia, y ya no encuentran –o no quieren encontrar– la ma-

nera de regresar a ella. Y al decir de Baudrillard, «progresistas» ya no quedan aquí, a menos que se engañen a sí mismos exigiendo que se lleve a cumplimiento, por caso, el marxismo –pero que sea el «verdadero»–, el socialismo –pero que sea el «democrático»–, la Constitución Americana de 1776 o la Española de 1978 (la cual, según se dice, tiene muchas potencialidades todavía por explorar, como si en vez de Carta Magna fuera la carta de Juan de la Cosa). O insisten (insistimos, aunque por otras razones) en que se cumplan en todas partes los Derechos Humanos de 1948. Exigen en suma que todo lo nuevo se juzgue en función de lo ya pasado. De manera que también éste es un «progreso» que continuamente *regresa*. Una negación de la historia a fuerza de saturación de la historia.

5. DE CÓMO ACABAR POR LAS BRAVAS CON LA HISTORIA

Pero hay otros hombres (bueno, muchos «defensores de la Reserva de Occidente» pondrían en duda ese estatuto) que, quizá porque se sienten «elegidos», esto es: guardianes del Origen y por ende dignos de la salvación futura, abrigan la esperanza ardiente de que al fin llegue el fin. Ellos forman las innumerables y variopintas sectas que pretenden acabar con Occidente para que definitivamente tenga lugar el Ocaso. También ellos son, sin saberlo, residuos. Son los restos de las viejas sociedades rituales, gente rara –y peligrosa– que se niega a vivir en esta extraña «historia» que promete un fin (su fin, y el fin de todo tiempo), que dice tenerlo a la vista, pero que hace todo lo posible para que éste no llegue jamás.

5.1. El final del Libro

Son gente, en fin, que cree en la Promesa. Todos ellos están pegados a la letra del Libro, de ese inquietante Libro sagrado que se abre en un presente –para nosotros, pasado: el tiempo del escriba Moisés– solamente para negarlo, pues que al punto se remite a un pasado, a un Inicio primordial: «En el principio creó Dios los cielos y la tierra». Un libro que termina con un Futuro

escrito en el pasado y escrito *desde* el pasado, para acabar de una vez por todas con el presente. Atiéndase a la cascada de pretéritos: «Revelación de Jesucristo, que Dios le *dio* para mostrar a sus siervos lo que tiene que suceder pronto: *mandó* a su ángel que lo señalase a su siervo Juan, quien *atestiguó* la palabra de Dios y el testimonio de Jesucristo, al cual él *vió*. Feliz el que lea y los que oigan las palabras de la profecía y guarden lo que *está escrito* en ella: pues el tiempo está cerca» (Ap. 1, 1-3). Principio y fin; en Dios, todo ha pasado ya: «Yo soy la Alfa y la Omega, dice el Señor Dios; el que es y el que era y el que viene, el Todopoderoso» (Ap. 1, 8). ¡Y todo eso escrito originalmente en griego, o sea en una lengua para nosotros *muerta*! He aquí un pasado humano que habla del Futuro en nombre de un Pasado divino, esencial: para siempre pasado. El *Apocalipsis* niega la historia *a radice*, antes de que ésta naciera. Pues lo que ha de suceder está ya escrito. O más exactamente, y para nuestra mayor perplejidad: lo que está escrito no es el tiempo futuro, sino el *futuro* del tiempo, a saber: su final. «Y el ángel que yo había visto de pie sobre el mar y la tierra levantó la mano derecha al cielo y juró por Aquel que vive por los siglos de los siglos..., *que ya no hay más tiempo*» (Ap. 10, 5-6). No en vano se trata del «misterio de Dios».

5.2. El que espera desespera

Sólo que tan estupendo y misterioso Juramento no se ha cumplido... todavía. Y sin esa cumplimentación –o al menos sin la creencia en ella– no hay religión. O para ser más precisos: sin ella no hay religión del Libro. Para el judío, la venida del Mesías tendría el mismo efecto que para el cristiano la Segunda Venida; y el musulmán sigue aguardando la segunda Hégira: la proclamación del Islam por toda la tierra... para que deje de haber tiempo. Pues el «tiempo» no sería sino el intervalo –lo más breve posible– que impide la reconciliación de la Alfa y la Omega. Y por ello ha de ser destruido, junto con todo aquello que dificulte esa perfecta *apocatástasis*. En los tres casos se da la paradoja de que para alcanzar la eternidad se necesita tiempo, y se necesita del tiempo, a saber: el que se tar-

da en propagar la *ecumene*, sea para que todos los hombres se conviertan a la Verdad, sea para que el Pueblo Elegido –depositorio exclusivo de la Verdad– alcance a dominar a los demás pueblos. Pensando malévolamente, cabría sospechar que también cristianos y musulmanes han abrigado la idea de un Pueblo dominante –Europa, con sus diversos candidatos, (Norte)América, Arabia– sobre los demás pueblos: si convertidos, más fáciles de manejar; sólo que los judíos habrían sido más francos: y así les ha ido. Por lo demás, en la religión cristiana coexisten dos pasajes clásicos que confirman lo anterior, y que no tienen por qué ser antitéticos (que el Evangelio se predique por todas las tierras, y que así lleguen a ser todos los hombres hermanos en Cristo no implica necesariamente que los predicadores –constituídos en un cuerpo social, sea como Iglesia o como Estado– hayan de estar al mismo nivel que la grey a la que predicán). Respecto a la evangelización ecuménica, en Mateo 24: el *locus classicus* por excelencia de la escatología cristiana, se dice expresamente: «Será predicado este evangelio del reino en el mundo entero (*hólei tēi oikouménē*), para dar testimonio a todos los pueblos; y luego vendrá el fin (*télos*)» (Mt. 24, 14). Y por lo que respecta al Pueblo Elegido, nada más claro que la Primera Epístola de San Pedro, dirigida «a los elegidos extranjeros de la diáspora» (1,1), y en la que el autor aplica literalmente al pueblo cristiano –una verdadera *translatio imperii*– lo mismo que Yavé había dicho de Israel: «Pero vosotros sois linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido para pregonar el poder del que os llamó de las tinieblas a su luz admirable. Vosotros, que un tiempo no erais pueblo, ahora sois pueblo de Dios» (2,9-10; cfr. Ex. 19,6). Las palabras finales dejan ver una diferencia decisiva para explicar el fenómeno de la pasividad por parte del electo y aun de la posesión: algo propio de los movimientos milenaristas que vamos a examinar enseguida. Mientras que Israel tiene *derecho* a ser el Pueblo Elegido por ser el primero que existió sobre la haz de la tierra, o sea: por ser el primogénito (cfr. Ex. 4,22-23 y 19,5), los cristianos –pertenecientes según la sangre a etnias diversas– han sido «elegidos según la prescencia de Dios Padre en la santificación del Espíritu para la obediencia y la aspersion de la sangre de Jesucristo» (1 Pedro 1,2). Constituyen pues un

pueblo según el espíritu, no según la carne, lo cual no dejará de acarrear problemas (a pesar de que San Agustín intentara atajarlos mediante la división en dos Ciudades: la de Dios y la de los hombres, que podrían coexistir dentro de un mismo Estado; en su caso, en el Imperio Romano).

5.3. Cuando todo el mundo quiere ser Dios

Sea como fuere, el caso es que, de las tres religiones, sólo la cristiana ha tenido la prodigiosa idea de hacer que Dios se abajara a hombre, y además –a través de la genial extrapolación paulina– a hombre *cualquiera*, sin que su ascendencia judía fuera obstáculo alguno para que todos los individuos de los distintos pueblos pudieran identificarse con él (los griegos y los romanos pensaron que en casos excepcionales, por sus méritos o su ascendencia divina, un mortal podía verse elevado a la categoría de dios; tal la *apoteosis*, por ejemplo de Dioniso o Hércules; pero nunca creyeron que pudiera darse lo contrario, y menos que ese Dios-Hombre muriera de muerte infamante, en la Cruz). Ahí, en esa capacidad *ecuménica* de identificación reside la condición de posibilidad de la historia. Y por eso fueron los pueblos europeos los que la «inventaron», tal como la conocemos hoy y tal como creíamos en ella hasta hoy: la historia *moderna*. Pues si la Segunda Persona de la Trinidad ha sido, es y seguirá siendo *también* un Hombre –y un hombre al que ninguna marca humana distingue *esencialmente* de los demás–, es decir si la Trascendencia se ha hecho inmanente, carne de nuestra carne, enseguida acecha la tentación (diabólica, claro está, para el ortodoxo) de que los hombres habrán de corresponder por su parte a tan inaudito prodigio elevándose todos unidos como Humanidad, hasta convertirse (¿o reconvertirse, ya que Cristo era Hombre antes de que existieran el mundo y los hombres?) en la Divinidad. Y si la redención de Cristo había sido cumplida de arriba a abajo, por un Dios hecho Hombre, pero sólo como individuo, ahora sería necesario cumplir una segunda redención de abajo a arriba, por el Hombre hecho Dios, y como colectividad (tal el «Mesías de mil miembros», con el que soñará alucinado

Novalis, y el Hombre-Dios de Dostoievsky). Esta nueva promesa, de la que se han nutrido en secreto las revoluciones modernas –no ha habido hasta ahora política sin teología más o menos encubierta–, ha fallado estrepitosamente. Recuérdese que por ese fracaso empezamos. Y las sectas del ocaso son hijas también, lo quieran o no, de esa derrota de la Modernidad.

5.4. La insípida contraofensiva americana o la pena de haber ganado

De todas formas, ese fracaso estaba ya ínsito en la dificultad de conciliar las dos exigencias contrapuestas a las que nos hemos venido refiriendo: la una, de raíz típicamente judía, insiste en el Pueblo Elegido como aquel que tiene derecho –bajo la capitanía del Mesías– a dominar a los demás pueblos de la tierra; la otra, propiamente cristiana, apunta a la evangelización ecuménica. Bien puede ser que, mientras no se logre la conversión total (siendo la última, justo antes del fin, la de los judíos), la Ciudad de Dios, o sea el Pueblo Cristiano según el Espíritu, tenga «derecho» al dominio (o protectorado) sobre los demás pueblos (cosa que aprendieron muy bien las potencias colonialistas europeas). Pero, una vez convertidos todos los hombres al cristianismo (*mutatis mutandis*, al Humanismo occidental), ¿qué necesidad habría de la catástrofe y de la lucha final? Cabe advertir así la raíz de la confrontación entre las dos fuerzas religioso-políticas activas en este final de siglo. La inerte e indolente postmodernidad, según Baudrillard (o según la línea neoliberal: el «fin de la historia» preconizado por Francis Fukuyama), habría abandonado ya la historia y, con ella, la necesidad de toda escatología. Como si dijéramos: «hemos triunfado» (entendiendo por «nosotros» a los hombres del capitalismo democrático del libre mercado, los derechos humanos, etc.) y no ha pasado nada. Sólo «nos» quedaría sofocar los intentos apocalípticos de quienes no se conforman con el *statu quo* y exigen una lucha final (con el apoyo, eso sí, de los ejércitos celestiales).

6. EL LEVANTE LEVANTISCO: DE DERROTA EN DERROTA HASTA LA VICTORIA FINAL

Como es natural, los movimientos mesiánicos de toda la vida nunca se han creído el cuento (por la cuenta que les trae). Y al revés, porque los «violentos» no se creen el cuento, los biempensantes se inquietan. Sin ir más lejos, todavía hay gente que, como si fueran «Fukuyamas» aprendiendo del pasado, achacan el terrorismo vasco a que tan bravío pueblo no fue romanizado (estableciendo así una tácita pero clara analogía entre el *Imperium* y el *Empire*). ¿No se ve acaso que Álava es menos levantisca que Guipúzcoa? ¿Por qué? Porque a la primera llegaron los romanos. Si le damos la vuelta al razonamiento, se sigue que habrá terrorismo mientras unos pocos cerriles se nieguen a ser integrados en el *New Order*. Y, visto ahora desde el otro lado: ¿cómo van a luchar esos pocos contra el Imperio? Obviamente, sintiéndose providencialmente *elegidos* por un *Imperio supremo* (Dios o «mi Tierra», según los casos), y ello tanto más cuanto con mayor violencia sufren la represión, en una espiral de violencia que sólo puede acabar o con la destrucción del grupo o con su acomodamiento resignado al orden establecido, diciéndose que, ahora, sólo Dios puede salvarnos, por remedar las famosas palabras de Heidegger. Lo irónico es que ese mesianismo resignado del gran filósofo, que «coqueteara» (por decirlo suavemente) con otro peligroso mesianismo de «sangre y suelo», tiene sus raíces en el sufrido pueblo que el Orden teutón intentara borrar de la faz de la tierra.

6.1. El mesianismo judío

En efecto, puede fecharse la forma más primitiva de mesianismo y otorgar así a facciones del pueblo judío los «derechos de autor» del mesianismo (como es natural: fueron ellos los primeros en hablar del Mesías). En el año 165 a.C., cuando la revuelta macabea contra Antíoco Epífanés, se escribe el Libro de Daniel, cuyo libro séptimo puede ser considerado como el primer *manifiesto* mesiánico: allí se predice cómo Israel acabará venciendo al Imperio griego y luego gobernará para siempre el

mundo. Bajo la dominación romana, los diversos levantamientos encontrarán también apoyo y dirección en el *Apocalipsis* de Baruch (e indirectamente, desde luego, en el johánico: una obra desde luego más judía que cristiana), hasta la diáspora final, en 131 d.C., tras la destrucción del Templo y la aniquilación de la nacionalidad política judía. Con la diáspora cambiará también la misión del Mesías: la esperanza de llevar a Israel a la victoria y de poner al mundo bajo la dominación judía pasará a un segundo plano ante la necesidad de reunir primero a las comunidades dispersas y de restaurar la Nación, abriendo así una nueva y definitiva Edad de Oro en la que se consumaría el plan de Dios respecto al mundo. Es fácil conjeturar, con todo, que la creencia mesiánica se agudizará en el disperso pueblo judío cuando la opresión se haga insostenible. Y esa creencia se concretará en dos frentes: el combativo (cada vez más débil) y el de la urgencia por emigrar a Palestina o sus alrededores para reconstruir allí la nación. Baste recordar la expulsión de los judíos de España y Portugal o la matanza de 300.000 judíos en Polonia en el siglo XVII, con la consiguiente exaltación de un Mesías: Shabbetai Zvi. Como se ve, la creación del Estado judío en 1947 y la lucha por la supremacía en Palestina contra los árabes viene de lejos, y todavía continúa... en el interior mismo de Israel. Pues frente a la pacífica sumisión a la Ley, dejando a un lado las fantasías mesiánicas (el muy civilizado Emmanuel Levinas insistirá en nuestros días en que hay que amar más la Torá que a Dios), se levantará el Gush-Emunim («Bloque de los Creyentes»), fundado en octubre de 1973 (tras la segunda guerra árabo-israelí), que bajo la capitanía del Rabino Mosé Levinger predicará la *Teshuva* (literalmente: el «arrepentimiento») como un retorno al judaísmo prístino, y contra el Estado de Israel, su laicización y su modernización, exigiendo en cambio la sustitución del concepto jurídico de Estado por el bíblico de *Eretz Yisrael* (Tierra de Israel) y propugnando en consecuencia los asentamientos en las tierras «ocupadas» por los palestinos. Con la caída en 1977 del gobierno laborista israelí y la entrada en el gobierno de grupos ortodoxos como los Haredim («Temerosos de Dios»), que exigen la plena separación entre judíos y *Goyim* (los «gentiles»), la tensión crecerá, hasta llegar al asesinato de Menahem Begin y la entrada en el gobierno de Benjaim Netanjahu.

6.2. Combatir por la voluntad de Alá

Tampoco en el Islam han faltado movimientos reivindicativos curiosamente paralelos a los judíos, aunque no desde luego en nombre del Mesías. Ciertamente muy posteriores, nacen tras la frustración provocada por el intento de promover un socialismo (entre aguado y dictatorial) en países como Argelia –con los choques en los años setenta entre el PAGS (*Partie de l'avant-garde socialiste*) y grupos arabófonos, que culminarán en las matanzas actuales– o Egipto, tras el fracaso de Nasser por establecer una industria pesada que diera origen a una clase trabajadora pujante, como transición al socialismo. Sucesos como la ocupación violenta de la Gran Mezquita de La Meca en 1979, la coetánea llegada al poder del Imán Jomeini en Irán o las revueltas afganas contra la invasión soviética, con el consiguiente triunfo de los talibanes, muestran muy bien la transición de sectas terroristas a poderes fácticos estatales. Las primeras se organizaron en torno a dos ejes: las universidades y los suburbios de las grandes ciudades, como Teherán-Sur, las «villas-miserias» de Estambul (*Gecekondu*; literalmente: «edificadas de noche»), la «Ciudad de los Muertos» en El Cairo o los *Slums* en Argel. Todos esos arrabales han creado administraciones separadas de las instituciones estatales y dirigidas desde las mezquitas, formando de este modo redes autónomas de protección: un excelente caldo de cultivo para las apasionadas proclamas de los activistas islámicos, surgidos a su vez de la masificación y pauperización de las universidades, con cabezas como el ingeniero agrónomo Schukri Mustafá, que predicará una segunda *Hégira*, en recuerdo apocalíptico de la primera: la salida de Mahoma y sus fieles de La Meca, entregada a la *Jabiliyya* –un término que significa a la vez «ignorancia» y «barbarie»– para refugiarse en Medina, de donde regresaría triunfalmente ocho años después, proclamando la *Schari'a*: la Ley Divina, así como la necesidad de emprender la *Jihad* (la Guerra Santa) contra todas las sociedades temporales, sumidas en la *Jabiliyya*. De esos polvos provienen los lodos actuales de la creación de Al Fatah, de las *Tabligh* (comunidades de solidaridad para proteger a la juventud musulmana de las tentaciones del Occidente ateo), del levantamiento de

la Intifada (surgido en 1987 en las universidades, y desde 1990 extendido como un clamor popular), o en fin del FIS (*Front Islamique du Salut*) en Argelia, que a pesar de haber ganado las elecciones en 1990 contra el FLN oficial ha sido notoriamente reprimido, con las terribles consecuencias actuales.

7. EL MESIANISMO CRISTIANO: CONTRA LA CONTEMPORIZACIÓN ECUMÉNICA

Pero obviamente a nosotros nos interesan ante todo las sectas nacidas del cristianismo, surgidas como hemos visto por la difícil conciliación entre la exigencia ecuménica (lo cual conlleva pactos, y aun colaboración, con los poderes de este mundo, que debiera estar entregado sin embargo a Satán) y la esperanza apocalíptica, con su doble rasero: salvación para los fieles y condena para los incrédulos. Esperanza y temor: los dos hilos conductores terrenales por los que pasa la fe cristiana. El *punctum doliens* de la doctrina se encuentra desde luego en el *manifesto apocalíptico* de Mateo 24. Allí dice literalmente Cristo a sus discípulos: «En verdad os digo que no pasará esta generación antes de que todo esto suceda» (24,34). La nota *ad locum* de los editores españoles, E. Nácar y A. Colunga, pretende «arreglar» el controvertido pasaje diciendo que Cristo se refiere a su propia muerte, y que el vaticinio se cumplió «el año 70, cuando Jerusalén fue arruinada por los romanos»¹²⁹. El término original: *hē geneā haūte*, fue vertido en la Vulgata como *generatio haec*, y traducido prudentemente por Lutero como *dies Geschlecht*¹³⁰, palabra multívoca que puede significar «sexo», «linaje», «generación», y hasta «género humano» en su conjunto, con lo que podía posponerse el apocalipsis *ad calendas* (una típica maniobra moderna, aunque el propio Lutero viera en la guerra contra los Turcos un anuncio de la lucha final, de *Harmagedón*). La cosa se complica aún más porque, dos versículos después, afirma Jesús: «De aquel día y de aquella hora nadie sabe,

¹²⁹ *Sagrada Biblia*, Vers. dir. por E. Nácar Fuster y A. Colunga, BAC, Madrid, 1968, p. 1073, n. 34.

¹³⁰ Véase *Novum Testamentum Tetragloton*, ed. de C.G.G., Theile y R. Stier, Diogenes, Zurich, 1981, pp. 104-105.

ni los ángeles del cielo ni el Hijo, sino el Padre» (Mt. 24, 36). De la interpretación *pro domo* de los dos pasajes saldrían las dos líneas divergentes de la religión cristiana: la que tomó *ad pedem litterae* el anuncio de la Venida antes de que pasara la «generación» presente alimentará hasta nuestros días los sueños apocalípticos; la otra línea, que podríamos denominar *sacerdotal*, se preocupó mucho más de establecer lazos con el poder, a fin de constituirse en Iglesia Católica —o sea: universal— y Romana (tras el Edicto de Constantino), cumpliendo así con la exigencia *ecuménica*. Para empezar, se exigió la sumisión a Roma, de acuerdo a la paulina Epístola a los Romanos: «Todos habéis de estar sometidos a las autoridades superiores, que no hay autoridad sino por Dios, y las que hay, por Dios han sido ordenadas —ilegitimación del poder divino de los príncipes!, F.D.—, de suerte que quien resiste a la autoridad, resiste a la disposición de Dios, y los que la resisten se atraen sobre sí la condenación» (Rom. 13,1-2)¹³¹. Y para seguir, la Iglesia establecería —no sin trabajo— la famosa «Alianza del Trono y el Altar», primero con el Sacro Imperio Romano-Germánico (hasta que Napoleón lo echara abajo, en 1806), y luego con la Restauración y los diversos Concordatos actuales.

7.1. Operaciones de postergación *sine die*

Naturalmente, para consolidar el pacto con los príncipes —si cristianos, decididamente terrenales— y aun para constituirse la

¹³¹ La *translatio imperii* se completará en la misma Epístola al desligar Pablo a los cristianos (incluyendo obviamente a los judíos) de la sujeción a la Ley mosaica: «Así que, hermanos míos, vosotros habéis muerto también a la Ley por el cuerpo de Cristo...; mas ahora, desligados de la Ley, estamos muertos a lo que nos sujetaba, de manera que sirvamos en espíritu nuevo, no en la letra vieja» (7,4 y 6). Esto, desde luego, parece estar en contradicción con las palabras del mismo Jesús: «No penséis que he venido a abrogar la Ley o los Profetas; no he venido a abrogarla, sino a consumarla» (Mt. 5, 17). De nuevo, la traducción del último término en el original (*plerôsai*; lit.: «llenar», «llevar a plenitud») es controvertida. La Vulgata dice correctamente *adimplere*; también Lutero y la Biblia del Rey Jaime son fieles a la letra (*erfüllen* y *fulfil*, resp.). Cfr. *Novum Testamentum*, cit., pp. 14-15. De manera que habría que verter: «cumplirla» o «llevarla a cumplimiento». Sin embargo, la traducción española eli-

propia Iglesia como Estado (los Estados de la Iglesia existieron hasta 1870, hace poco más de cien años; y aun hoy es el Vaticano un Estado), era necesario desplazar prudentemente *sine die* (de acuerdo con Mt. 24,36) la Segunda Venida, sin abrogarla desde luego. La genial operación corrió a cargo de San Agustín y San Justino Mártir, y a través del tiempo se desplegaría en cinco frentes: 1.– que solamente Dios puede saber exactamente el día (cfr. *De civitate Dei* XVIII, 53; XXII, 30)¹³²; 2.– que la omnipotencia divina puede conciliar lo contradictorio, a saber: que la consumación esté absolutamente predeterminada y a la vez abierta al cambio, ya que Dios es libre de cambiar sus in-

ge un término ambiguo: «consumar» puede significar «acabar», «terminar», como cuando la Vulgata dice que Cristo dice en la cruz: *Consummatum est* (*Tetelés-tai*; Jn. 19,30; ¡sólo en el Evangelio de Juan!), que los editores españoles traducen –correctamente, esta vez–: «Todo está acabado» (ed. cit., p. 1181). Así que la tentación de leer en español: «no he venido a abrogarla, sino a acabar con ella» se hace tan irresistible como contradictoria. Por otro lado, la sumisión a los poderes terrenales que pide Pablo del cristiano está paradójicamente anticipada en la famosa cuestión del tributo al César: «Pues dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios. Y al oírle [fariseos y herodianos, F.D.] se quedaron maravillados, y dejándole se fueron» (Mt. 22,21-22). Nosotros también nos maravillamos, porque en el mismo Evangelio (Mt. 24,16-20), y al hablar del fin del mundo *dentro* de la presente generación, aparecerá el escabroso tema de las *dispensaciones*, del que se nutrirán generaciones enteras de apocalípticos: se exhorta allí a los elegidos a que huyan a los montes, no tomen nada de su casa, ni vuelvan a buscar su manto si están en el campo; lo cual fue entendido como una «dispensación» de todo trabajo y por ende de toda sumisión a los poderes terrenales (algo también apoyado por la célebre metáfora de los lirios del campo y las aves del cielo). Entre los siglos I y IV muchos cristianos (apoyados por gente tan conspicua como Papias, San Ireneo o Lactancio) se creerían en efecto liberados de todo trabajo, dejando los campos sin cultivar, y pidiendo en cambio que los demás –como servidores suyos– proveyeran con su trabajo a esa vida –desde el punto de vista laico– ociosa: una paradoja parecida a la de las órdenes mendicantes medievales. De hecho, los paganos acusarían a los cristianos de haber sido la causa, con su mollicie y dejadez, de la caída del Imperio a manos de los bárbaros. Imposible no citar al respecto la venenosa –y a pesar de todo, divertida– crítica de Celso: «Judíos y cristianos se parecen a una bandada de murciélagos, a hormigas que salen de sus agujeros, a ranas que se reúnen alrededor de una charca, a una asamblea de gusanos en un cenagal, y juntos disputarán entre ellos quiénes son los más grandes pecadores, y unos a otros se dirán: “nosotros somos aquellos a quienes Dios revela y predice todo: descuidando el universo y el curso de los astros, indiferente a la vasta tierra, sólo por nosotros gobierna, únicamente con nosotros se comunica a través de sus enviados...”. Hay un

tenciones (cfr. Justino Mártir, *Apología* I, XXVIII, 2; II, VII, 1); 3.– que hay una gran libertad exegética con respecto no sólo al día, sino a la época, ya que cabe escoger como criterio: *a*) la repetición en el tiempo de los seis días de la creación, haciendo durar a cada uno mil años: es la Gran Semana, de San Ireneo, según el cual cada día son 1000 años a los ojos de Dios (con lo cual, según la cuenta del Obispo Ussher: que la Creación habría tenido lugar en el año 4004 a.C., el quiliastro tendría que acontecer en el año 2000: ¡dentro de muy poco!); *b*) los cuatro imperios del Libro de Daniel; *c*) las diez épocas; *d*) el año 1000 (¡con sus famosos «terrores!») y *e*) hasta el enigmático «un tiempo, tiempos, y la mitad del tiempo» del *Apocalipsis*; 4.– que no es posible fijar el punto cero desde el cual comenzar a contar: puede ser la encarnación, la crucifixión y hasta la reconstrucción del Templo tras el exilio (con lo cual habría que contar a partir de la restauración del Estado de Israel); y 5.– que al fin y al cabo, la Venida de Cristo se *ha producido* ya, y que por tanto la redención es *interior*, sin que necesitemos preocuparnos por la Segunda Venida: ésta fue la gran maniobra de San Agustín, que él supo además ligar con el modelo de la «Gran Semana»; el tiempo del mundo se dividiría en siete épocas: *a*) de Adán al Diluvio (10 generaciones), *b*) del Diluvio (*primera destrucción del mundo*) a Abraham (otras tantas), *c*) de Abraham a David (¡consecución del Primer Reino!: 14 generaciones), *d*) de David al Exilio (también 14 generaciones), *e*) del Exilio a Cristo (igual), *f*) de la primera Aparición (que conlleva la primera Resurrección, la del espíritu) a la conflagración final (*segunda y definitiva destrucción del mundo*) y la Segunda Veni-

Dios, afirman los gusanos de la tierra, pero nosotros venimos inmediatamente después de Él; hemos sido creados por Dios enteramente a su imagen. Todas las cosas nos están subordinadas: la tierra y el agua, el aire y las estrellas; todo ha sido hecho para nosotros, todo está organizado para servirnos» (cit. por Orígenes, *Contra Celsum*, IV, 23). San Agustín tuvo que salir al paso de tales críticas con su famoso alegato (que creció desde luego hasta convertirse en la primera Teología de la Historia) *De civitate Dei*.

¹³² Con apoyo textual en Hechos 1,7: «Los reunidos le preguntaban: Señor, ¿es ahora cuando vas a restablecer el reino de Israel? [e.d. los apóstoles toman a Jesús por un Mesías judío, libertador; F.D.I. El les dijo: No os toca a vosotros conocer los tiempos ni los momentos que el Padre ha fijado en virtud de su poder soberano».

da de Cristo (aquí, prudentemente, se abstiene San Agustín de fijar el número de generaciones), y por fin g) el *Sabbath* eterno, con el consiguiente Gobierno de Cristo y la segunda resurrección: esta vez, la del cuerpo.

7.2. Deseo de ser raptado

A pesar de que esa doctrina sería la adoptada oficialmente por la Iglesia, chocaba desde luego con el famoso pasaje de Mateo 24,34, y también con una aseveración –para nosotros, casi de ciencia ficción– de San Pablo, el cual sostiene literalmente que, tras la trompeta de Dios y la resurrección de los muertos, él sería *arrebatado* en vida a los cielos –como antes lo fuera Elías– junto con los demás fieles vivos (obviamente, no iban a morir primero para ser resucitados enseguida), sino que serían *dispensados* de la gran *tribulación*¹³³. Aunque la degollación de San Pablo impidió el cumplimiento de la profecía, el término clave ha hecho fortuna en la literatura apocalíptica, convirtiéndose casi en un tecnicismo (en inglés, claro): es la famosa *rapture*, o «rpto». En efecto, entendiendo el «nosotros» del texto como una generalización («nosotros», los cristianos que estemos vivos en ese momento, y no San Pablo y sus coetáneos), los apocalípticos sostienen que tal rpto contribuirá poderosamente al cataclismo final: basta imaginarse lo que sucedería cuando los fieles cristianos conductores de aviones, trenes o coches desaparecieran súbitamente de la tierra para ascender a los cielos. (Dicho sea de paso, la *rapture* se ha hecho enormemente popular en los Estados Unidos en su versión laica, a través de los relatos de «abducciones» de personas, absorbidas por platillos volantes –según la visionaria Veronica Lueken, directamente venidos del infierno–¹³⁴ o,

¹³³ 1 Tes. 4,15-18: «Esto es decimos como palabra del Señor: que nosotros, los vivos, los que quedamos para la venida del Señor, no nos anticiparemos a los que se durmieron; pues el mismo Señor, a una orden, a la voz del arcángel, al sonido de la trompeta de Dios, descenderá del cielo, y los muertos en Cristo resucitarán primero; después nosotros, los vivos, los que quedamos, junto con ellos, seremos arrebatados (*harpagesómeza, rapiemur*) a las nubes, al encuentro del Señor en los aires, y así estaremos siempre con el Señor».

ya de una manera civilizada y «científica», gracias a la serie *Star Trek*, con su: *Beam me up, Scotty!*). Sea como fuere, ambos pasajes, el de Mateo y el de Pablo, fueron leídos en conjunción con otro del *Apocalipsis* (20,6), en donde se habla de una extraña cohorte de santos decapitados (¡como San Pablo!), que participarían en la primera resurrección –antes pues del Juicio Final–, y que no sufrirían la «segunda muerte» (la del alma): «sino que serán sacerdotes de Dios y del Cristo, y reinarán con él los mil años». De la coyunda de los tres textos surgiría la idea del *quiliasmo*: el Reino de los Mil Años, que después Joaquín de Fiore plasmaría en términos casi políticos, y que entre otras cosas pasaría después a engrosar la siniestra mitología del *Reich* alemán hitleriano, dispuesto también a durar mil años antes de la batalla final, antes de Harmagedón.

7.3. Los milenaristas, o al descarrilamiento por aceleración

Frente al prudente contemporizador Agustín –no en vano nombrado Padre de la Iglesia– podemos pues llamar *milenaristas* (siendo obviamente *millenium* la traducción latina de *chiliasmós*) a las sectas basadas en la dispensación (lo que implica repudio –pasivo o activo– del orden sociopolítico existente), el rpto (lo cual implica sentirse «elegido» frente a los otros, los réprobos), y naturalmente el quiliasmo: el reino aquí, en la tierra, de mil años, antes de la batalla definitiva. Por el contrario, habría que reservar la *escatología* (o saber de las últimas cosas) para San Agustín y demás defensores del orden eclesiástico y por ende colaboradores de lo político y sus *splendida vitia*. Rasgos comunes a los milenaristas serían la creencia en la salvación *colectiva*, en cuanto grupo, y no meramente individual –una salvación además aquí, en la tierra, a la que volverían triunfantes desde el cielo, con Cristo a la cabeza; la creencia en una catástrofe *inminente*, y absolu-

¹³⁴ Para las aventuras de esta visionaria –un ama de casa, beata de la iglesia de Nuestra Señora de las Rosas en Bayside (Queens, Nueva York)– véase el instructivo art. de M.W. Cuneo, *The Vengeful Virgin* (en Th. Robbins y S. J. Palmer, eds., *Millenium, Messiahs, and Mayhem*, Routledge, Nueva York y Londres, 1997, p. 187s.).

tamente imprevista (aunque muchos grupos se esforzarán después por profetizar el año fatal), la cual sería además *total* (frente a la renovación apocatástica, siempre vista con recelo como un resto de paganismo: el gran ciclo cósmico en el que creen Tom Payne y Bill Clinton); y en fin, la creencia en una destrucción cumplida por agentes sobrenaturales.

Desde luego, siempre ha habido levantamientos de tipo milenarista en Occidente, coincidentes por lo demás con situaciones de hambruna o plaga que hacían sospechar la cercanía del fin (al menos, de su propio fin): conflictos que además mostraban a las claras la incapacidad de las autoridades responsables para regular las relaciones entre la sociedad y los poderes cósmicos (o dicho más crudamente: se ansía que el cielo caiga literalmente sobre la cabeza cuando la tierra no funciona). Así, podemos recordar al efecto los levantamientos de campesinos ingleses en la gran peste de 1381, la de los *taboritas*, al principio de la rebelión husita en Bohemia, entre 1419 y 1421, la rebelión de Thomas Müntzer (*Guía de los Elegidos*), en la guerra campesina de 1525 (dramatizada admirablemente por Sartre en *Le diable et le bon Dieu*); o en fin los *anabaptistas* radicales de Münster, levantados contra los estadículos de Westfalia, en manos de eclesiásticos que tenían en sus manos el poder político y el religioso (una jaula de hierro colgada de la catedral de Münster «conmemora» todavía las hazañas de los anabaptistas). *Mutatis mutandis*, esas sectas se levantaron —en vano— contra el doble poder establecido por las mismas razones de necesidad y miseria que lo hacen hoy los activistas islámicos de Al Fatah.

8. LAS GENUINAS SECTAS DEL OCASO

Por el contrario, las actuales *sectas del ocaso* presentan por lo común rasgos absolutamente incomparables con los movimientos citados, fermentos de las revoluciones laicas ulteriores. La primera y más sobresaliente característica de esta nueva oleada es que sus miembros provienen de *clases altas* o relativamente acomodadas, y que sus fundadores tienen titulación universitaria, fundamentalmente técnica (suelen ser ingenieros en electrónica o informática), pero sin formación humanística. La razón de este «ascenso» en la jerarquía social

seguramente se explica en función de la segunda característica: todos estos grupos muestran un ferviente y combativo *anticomunismo* (pues el marxismo podría ser considerado, si se quiere, como la prolongación laica de la idea de la conversión universal, ecuménica); son pues personas que no necesitan, en primer lugar, preocuparse por el sustento diario y que, en segundo lugar, trasladan su elitismo de clase al del grupo de elegidos dignos de salvación (piénsese en actores como John Travolta o Tom Cruise, miembros de la secta Moon). En tercer lugar, todos ellos ejercitan lo que podríamos llamar *paranoia exegetica*: entienden que la Biblia ha sido manipulada, no sólo en provecho de unos pocos, sino directamente contra ellos, y que sólo ellos son depositarios de la verdad contenida en los libros sagrados. El cuarto rasgo común es la entrega absoluta (en cuerpo, alma y fortuna) a una personalidad *taumatúrgica*, a un gurú carismático que los guía por el buen sendero (lo cual implica en correspondencia una desconfianza no menos absoluta hacia las instituciones, sean estatales o religiosas). También podemos citar como característica el impulso a constituirse en sectas cada vez más cerradas mediante una dialéctica que desemboca en una espiral de violencia. Cuanto más hacen lo posible por desgajarse de la sociedad en que, contra su voluntad, se ven inmersos esos grupos, tanto más se ven reprimidos por las autoridades, lo cual les confirma que están en el buen camino, clausurándose todavía más. Pero esto hace que se dispare contra ellos la represión política, que a su vez permite un estrechamiento aún más fuerte de los lazos.

La espiral continúa hasta que, o bien los grupos fanáticos resultan totalmente destruidos (como en la Secta Davidiana, con la reciente matanza de Waco, en 1995), o bien se avienen a razones y buscan paulatinamente un aflojamiento de sus pretensiones sectarias, hasta acomodarse en la sociedad y convertirse así en iglesia más o menos reconocida. El caso más notorio al respecto es el de los mormones y el de los adventistas, cuyos miembros son tenidos ya por personas «honorables», aunque algo estafalarias; y es digno de mención que esa acomodación vaya acompañada por un incremento de prosélitos entre las clases bajas (las cuales buscan en la secta más un apoyo solidario

negado por la sociedad o por las instituciones políticas que el Reino de los Mil Años o la participación en Harmagedón). Por último, es significativo que el lugar de origen de casi todas estas sectas sea Norteamérica, y que procedan por lo común de ramificaciones de confesiones protestantes. Es obvio que el férreo catolicismo «monárquico»¹³⁵ no permite sectas en su seno: o bien las prohíbe fulminantemente, o bien acaba por llamarlas al orden al acogerlas como órdenes, una vez dulcificadas y sometidas a la autoridad papal (baste pensar en los franciscanos o en los carmelitas descalzos). Hay con todo algunas aparentes excepciones, como veremos enseguida. Por el contrario, la falta de estructura jerárquica del protestantismo y la incitación a la lectura de la Biblia facilita la proliferación de grupos, cada uno de los cuales se cree depositario exclusivo de la verdad (de modo que, como suele ocurrir también entre los grupúsculos resultantes del naufragio del marxismo, las demás sectas acaban siendo más odiadas que la sociedad o iglesia dominante en su territorio).

8.1. Ni modernos ni postmodernos, sino todo lo contrario

Pero hay además un esencial rasgo diferencial, casi diríamos un criterio de demarcación entre las sectas actuales y los antiguos movimientos milenaristas: a pesar de que muchas de ellas tuvieron origen en el siglo XIX, la fantástica proliferación actual y su radicalización se debe a una reacción formidable contra la *modernidad*, de modo que también ellas debieran considerarse con justicia como *postmodernas*; y en efecto, como hemos apuntado, son ellas las que con el postmodernismo de corte franco-alemán –para ellas, *nihilismo* puro, claro está– se reparten el campo actual de las creencias, digamos, «anormales». Es más: quizá habría que llamarlas *hiperpostmodernas*, ya que, surgidas a finales de los años setenta (como ocurre también en Israel y el Islam), tienen por enemigo común al pensamiento y la vida modernas, y por rival directo al

¹³⁵ Sólo el Papa puede poseer una personalidad carismática, en cuanto unguido por el Espíritu Santo; y más después de la infalibilidad, decretada en el Concilio Vaticano I.

postmodernismo, de cuya inercia y derrotismo pretenden huir. De modo que modernidad, postmodernismo y milenarismo constituirían una serie cronológica de actitudes vitales (más que de reflexión teórica), con evidentes escaramuzas, entrecruzamientos y vaivenes. La razón es obvia: las sectas del oca-so entienden –de manera bastante plausible, por lo demás– que la vida moderna, con su tolerancia y pluralidad (una pluralidad que, paradójicamente, permite la existencia de esas mismas sectas que la combaten) ha producido un *desarme* moral, dando al traste con todas las leyes divinas y humanas, como se aprecia en la permisividad del aborto (verdadera bestia negra de las sectas, aunque también de la iglesia católica), de la diferencia de razas (ahí están los movimientos americanos de la Christian Identity, cuyos miembros aseguran ser los verdaderos israelitas y por tanto el pueblo primogénito y dilecto de Dios, mientras que los judíos serían literalmente abortos de la coyunda del Diablo-Serpiente con Eva), de la pornografía, de la homosexualidad: en suma, de todo aquello que aterroriza al buen burgués, sobre todo si es WASP (*White Anglo-Saxon Protestant*). Y creen además que el postmodernismo es el resultado natural de ese desarme, con todas esas «locuras» de que no existen el fundamento, el origen, la realidad, ni desde luego Dios. En suma: que no existe la Verdad. Todo ello, mezclado con el temor a verse rebasados en su propio país por la explosión de población entre emigrantes de raza no «caucásica», como los negros, chicanos o hispanos en general (entre los alemanes proliferan en cambio sectas neopaganas de sabor netamente hitleriano, dirigidas obviamente contra los turcos)¹³⁶, con el terror al SIDA (originado, ya se «sabe», por la coyunda de negros africanos con monos) y el terror a las crisis energéticas, en manos del *Petrol-Islam*. Atrás queda el miedo a la guerra nuclear, que contra lo que podría creerse apenas ha influido en el nacimiento de sectas o en la radicalización de las ya existentes (es claro que el peligro real de un conflicto bélico entre las dos grandes potencias no dejaba sitio a elucubraciones fantásticas sobre la intervención de

¹³⁶ Véase Franziska HUNDSIEDER, *Wotans Jünger. Neubeidnische Gruppen zwischen Esoterik und Rechtsradikalismus*, Heyne, Munich, 1998.

potencias sobrenaturales). Por decirlo de manera expresiva y cruda: muchas de las sectas actuales, y la radicalización apocalíptica de las antiguas, son hijas también, aunque *renegadas*, de los movimientos de París, Frankfurt y Berkeley de mayo de 1968, que echaron a pique tanto la permisividad «socialista» o al menos liberal del *Welfare-State* como la capacidad de captación de masas por parte del comunismo.

8.2. También algunos católicos tienen su quiliasma

Algunos ejemplos: además del fortalecimiento del Opus Dei, favorecido por Juan Pablo II para atajar el peligroso crecimiento de la teología de la liberación en Latinoamérica, en particular, y la radicalización en esas tierras de la Compañía de Jesús, nos encontramos en el campo católico con la fulminante expansión de un movimiento de base que, si nacido en los años cincuenta bajo los auspicios de Don Luigi Giussani (perteneciente al obispado de Milán) como *Gioventù studentesca*, sólo al final de los años setenta (coincidiendo con el advenimiento del Papa Wojtyła) ha tomado inusitada fuerza –no sólo en Italia, sino en España y otros países europeos– bajo el nombre de *Comunione e Liberazione*. Su estructura laxa, casi ganglionar, y su apoyo tácito por parte de los cardenales Lustiger y Ratzinger (el Gran Inquisidor actual), diferencian al movimiento de las sectas al uso. Sin embargo, su carácter semisecreto (como ocurre con el Opus Dei, demasiado «seglar» para el gusto de los *Ciellini*, como son jocosamente llamados)¹³⁷, su ardiente anticomunismo, su separación tajante entre la sociedad cristiana (de nuevo, la *Civitas Dei*) y la sociedad secular (como ocurre paralelamente con las sectas citadas de Israel y el Islam), su lucha declarada contra la modernidad ilustrada y contra su hijo degenerado: el Concilio Vaticano II y su *aggiornamento*; en suma: su repudio del orden establecido y su afán por recristianizar la modernidad para hacerla digna del *escha-*

¹³⁷ A pesar de la alusión jocosa (los «Cielitos»), el mote tiene su fundamento *in re*: está formado por la pronunciación en italiano de las letras iniciales: «C» (que suena *chi*) y «L» (la letra *el*), más la terminación *-ini* (como *parigini*: «parisinos»). O sea: *Chi-El-ini*.

tón, en lugar de pretender modernizar al cristianismo –como lo hiciera Juan XXIII o ahora el Cardenal Montini, Obispo de Milán– los hacen desde luego acreedores a formar parte principal de las sectas del ocaso; de las sectas *postmodernas*, a su pesar. A *Comunione e Liberazione* se acercan además otros movimientos como la *Compagnia delle Opere* (fundada en 1986), que intentan revitalizar el cristianismo «desde arriba», o el *Movimento popolare* (1979), que intenta lo mismo desde abajo, comiéndole el terreno a un Partido Comunista en retirada y en transformación «rosácea». Añádanse a la lista los *Memores Domini* (laicos que consagran su vida a Dios y se obligan a castidad perpetua y a dar testimonio de su fe en el mundo) y los movimientos carismáticos de los *pentecostales*, que afirman verse asistidos directamente por el Espíritu Santo, con trances y todo, y tendremos un buen panorama de lo que podríamos llamar «sectas» católicas. Con todo, tres rasgos las distinguen de las sectas americanas (digamos, las sectas por antonomasia): 1.– a pesar de toda su rebeldía, son toleradas por el Papado, cuya primacía y autoridad no discuten; 2.– su milenarismo es tibio: el suficiente para recordar al mundo que el reino del cristiano no es de este mundo; y 3.– son poco dadas a la violencia (a menos que entendamos por tal manifestaciones vocingleras contra el aborto, la eutanasia, etc.).

8.3. El sabor americano del fundamentalismo

Mucho más radical es el *fundamentalismo* americano. En puridad, sólo a las sectas nacidas en Estados Unidos al calor de la permisividad liberal y protestante les correspondería ese título, dado irreflexivamente en cambio a los movimientos sectarios judíos e islámicos. El origen del término (y del concepto) tiene un sabor genuinamente americano: entre 1910 y 1915 apareció en Chicago una obra monumental llamada *The Fundamentals*, que contenía numerosos artículos de teólogos protestantes rechazando todo compromiso con la modernidad y con el liberalismo protestante (como hemos visto, los *Ciellini* harían lo propio muchos años después contra el catolicismo «abierto»). Se calcula que de la obra (reimpresión reciente-

te)¹³⁸ se han repartido gratuitamente más de tres millones de ejemplares. Su amplia difusión y sus características abonan desde luego la idea de que las actuales sectas tienen allí *uno* de sus orígenes. Los fundamentalistas defendían en efecto la verdad *literal* de la Biblia, la divinidad de Jesucristo y la salvación del alma en virtud de la vida, muerte y resurrección corporal de Cristo, propugnaban un apostolado activo y proselitista –con el método de «puerta a puerta», tan conocido hoy gracias a los Testigos de Jehová–, y además presentaban un profundo pesimismo cultural y político, fomentando en consecuencia un cerrado *elitismo* (que prometía la salvación sólo para los elegidos, frente al carácter ecuménico del cristianismo oficial). La Gran Depresión de 1929 sería para ellos un signo de la decadencia divina, de la consiguiente cólera divina y, por ende, de la cercanía del *dies irae*.

Sin embargo, los fundamentalistas no han sido los únicos ancestros de las sectas (aunque sí han dado a éstas un fundamento teórico: quizá el único que de verdad tienen). Para que surgieran con toda fuerza hubo que esperar a los años sesenta, con la globalización –al menos en América– de la televisión, lo que permitió la aparición de figuras tan pintorescas como Billy Graham, Oral Roberts (que introducía en sus *shows* curaciones milagrosas, exorcismos y hacía que los participantes tuvieran por un momento el don de lenguas: para eso se trataba de un movimiento *pentecostal*, sólo que del lado evangélico), Jim Backer (que fundara la *Heritage USA*, una suerte de Disneylandia cristiana: *That's Entertainment!*), o el más peligroso y efectivo Jerry Falwell, con su *Moral Majority*, que encabezaba la cruzada contra la destrucción de la familia, el humanismo ateo, el aborto, la homosexualidad, la pornografía y todos los demás males modernos. Ni qué decir tiene que todas estas figuras –creadoras de una curiosa secta «virtual», alimentada de donaciones y de *spots* publicitarios– están a la extrema derecha del exiguo arco político norteamericano.

¹³⁸ Véase *The fundamentals. A Testimony to Truth*, Garland, Nueva York, 1988, 12 vols.

8.4. La vieja Nueva Era

Con todo, las verdaderas sectas milenaristas hicieron violenta irrupción en el campo americano (extendiéndose después a Europa) sólo cuando el fundamentalismo y el proselitismo mediático se combinaron extraña pero vigorosamente con ese movimiento difuso llamado *New Age*, transido de orientalismo (budismo zen, ritos tántricos –de los que tanto sabe Fernando Sánchez Dragó–, mundo celta y germánico), de drogas (recuérdese la otrora famosa LSD) y de astrología judiciaria. Pues en efecto, la Nueva Edad habría comenzado cuando el Sol se levanta en la «casa» de Acuario, en el equinoccio de primavera (quizá alguien recuerde la canción *Acquarius*, del musical *Hair!*, en el que se mezclaban todas estas cosas con el sexo –hoy, pudibundo– y con la protesta por la Guerra de Vietnam). El cóctel resultante constituía un asalto en toda regla al universo mecánico newtoniano, y prometía un verdadero «salto metafísico» de la conciencia. Ancestros de esta actitud vital (apenas puede hablarse aquí de «movimiento») son William Blake (revitalizado por Jim Morrison y sus Doors) y la *Theosophical Society* de Helena Blavatsky, con sus *best-sellers*: *Isis unveiled* (1877), y sobre todo *The Secret Doctrine* (1888), en donde se amalgamaban mal que bien doctrinas gnósticas, hinduistas y budistas con un cristianismo *light* y personificado en un blando y afeminado Jesús (ya se sabe: *Jesus saves!*; y luego se le hará nacer en Cachemira, en aras de un sincretismo que no tiene que envidiar de la *prisca theologia* neoplatónica de Marsilio Ficino sino su escasa enjundia teórica). Las doctrinas de Blavatsky acabarían combinando muy bien con el fanatismo milenarista, al importar de la India (¡y de un supuesto Darwin!) la idea de que la evolución racial culminaba en la raza aria, por un lado, y la pesimista creencia de que hoy nos encontramos al final de la *Kaliyuga*, la edad de hierro degenerada (como en Hesíodo) que habría de ser destruida en una formidable catástrofe, tras la cual llegaría por fin el ansiado renacimiento espiritual.

Toda esta mezcla de fundamentalismo protestante, de pesimismo cultural antimoderno, de racismo y de orientalismo, de milenarismo en fin, junto con una poderosa industria

mediática, dará lugar a lo que podemos considerar el *manifiesto* postmoderno de los años setenta, la matriz de las sectas actuales: la obra de Hal Lindsey, *The Late Great Planet Earth*¹³⁹, que aumentaba la eficacia de tan extraño sincretismo con una ristra de sucesivas catástrofes, hasta culminar en el Harmagedón. De la obra se han vendido más de diez millones de ejemplares, lo que da cuenta de su influencia.

8.5. Sectas de rabiosa actualidad

Ahora cabe ofrecer, en fin, algunos ejemplos de sectas actuales. Relativamente pacíficas, salvo por lo que hace quizá a la captación de sus miembros, pueden ser consideradas ya casi como iglesias, y están oficialmente reconocidas por los diversos estados: así son los Adventistas de los Santos del Séptimo Día, la Cienciología, o Moon (con el estrambótico Reverendo Sun Myung y su esposa a la cabeza, formando así el *andrógino* primordial, y dando de paso un toque «femenino» a estos movimientos). Sectas violentamente apocalípticas fueron en cambio (todas han sido aniquiladas, aunque surgen constantemente otras nuevas) la muy peligrosa *Covenant, Sword and Arm of the Lord*, que se estableció en un rancho de Missouri del Sur al que puso el esotérico nombre de Zarephath-Horeb, y que fue violentamente disuelta en 1985; la Orden de los *Bruder Schweigen* o *Hermanos del Silencio*—llamada simplemente *The Order*, y que desató una fuerte oleada de violencia en 1983—; o los *Branch Davidians*, una rama escindida (indirectamente, a su vez) de los Adventistas de los Santos del Séptimo Día, capitaneada por David Koresh (en el siglo, Vernon Howell), un fanático de poderoso carisma que en 1993 se encerró—perrechado de armas de todas clases— con los suyos en un rancho de Waco (Texas) al que denominó primero: Monte Carmelo; y luego, en vísperas de su particular Harmagedón: *Ranch Apocalypse*. Allí tendría que enfrentarse el Cordero (Koresh) con Babilonia (el Estado norteamericano). Por desgracia, la deseada ayuda angélica no llegó, y el cerco policial sobre el rancho acabaría con una matanza, cu-

¹³⁹ Publicada en Zondervan, Grand Rapids, en 1970.

yas razones todavía hoy están confusas (parece que la policía entró a tiros en el rancho cuando el Cordero había depuesto ya las armas). Más extraña aún es la violencia ejercida hacia dentro, como en el caso de la Orden del Templo Solar, que en 1995 cometió simultáneamente un suicidio colectivo (o más bien, una ejecución, ya que se drogó primero a casi todos los miembros y luego se disparó sobre ellos) en Suiza y en Quebec. Esta renovada—y un tanto ridícula— Orden del Temple, con sus miembros vistiendo túnicas moradas, sus antros esotéricos cubiertos de espejos, temía haber encontrado entre sus adeptos una pareja traidora que habría engendrado al Anticristo (los cadáveres del matrimonio y del bebé fueron encontrados cosidos a tiros, sin haber sido, desde luego, drogados antes) y creía cercano el fin del mundo, por lo que (en un ritual parecido al realizado por el *Peoples Temple* de Jim Jones en Jonestown, Guyana, en 1989) decidieron—o acataron la orden de— poner fin a su vida terrena, a fin de que sus cuerpos astrales fueran recogidos por un OVNI que los trasladaría a Sirio (aquí, como se ve, el cielo cristiano se ha hecho mucho más cercano y «cósmico», por así decir).

Como colofón, es conveniente examinar el caso seguramente más sangriento y a la vez más completo de *secta*, puesto que a todos los rasgos mencionados une el sincretismo (su religión apocalíptica une el budismo, el hinduismo y una ardiente admiración por la persona de Jesús). Se trata del grupo Aum Shinrikyo (*Aum* es el mantra sánscrito correspondiente a *Om*, el sagrado fonema que recoge en sí la creación, preservación y destrucción del universo; y *Shinrikyo* significa en japonés «Verdad Suprema»: de modo que el título sería algo así como «Preservación (en la creación y en la destrucción) de la Verdad Suprema»). La secta operaba en Japón, con ramificaciones en Ucrania, Bielorrusia y Kazakistán (y seguramente también en América) y sigue estando dirigida—desde la cárcel— por el gurú Shoko Asahara (en el siglo, Jizuo Matsumoto, un frustrado estudiante de medicina con conocimientos de medicina homeopática y acupuntura que terminó su formación ascética—yoga— en la India: todo un modelo de gurú; además Asahara es ciego, como nuestro beatífico papa Clemente de El Palmar de Troya). La tesis de que las sectas actuales poco tienen que ver con los movimientos prerrevolucionarios de desharrapados milenaristas que-

da corroborada por el floreciente negocio de esta singular secta: Aum Shinrikyo poseía un imperio que comprendía 30 propiedades en Japón, cadenas de restaurantes y compañías de productos químicos, informática, electrónica y alta tecnología (con sus páginas Web, naturalmente). Todo ello con un valor difícilmente calculable (las cifras oscilan entre \$20 y \$1.000 millones). Por lo demás, al ser considerada oficialmente como una secta religiosa permitida, Aum Shinrikyo no pagaba impuestos. También es difícil determinar el número de adeptos: posiblemente fueran unos 5.000 (de ellos, 50 monjes «ordenados» y viviendo en comunidad). En 1995, la secta perpetró un fantástico ataque al corazón mismo del Japón, introduciendo gas *sarin* (o azafrán) por los respiraderos del metro de Tokyo. Aparentemente, Asahara pretendía «acelerar» el advenimiento del apocalipsis, haciendo sembrar un caos en el que pudiera gestarse la conflagración universal. Doce personas murieron y miles sufrieron intoxicación en diversos grados. Aunque parezca increíble, las vacilaciones y ambigüedades de la ley japonesa sobre asociaciones religiosas han permitido que la secta vuelva a florecer, según un informe recentísimo¹⁴⁰. De los más de cuatrocientos adeptos detenidos entonces, según fuentes policiales han vuelto al culto 155; mientras otros 156 están convictos (entre ellos el líder), y aún quedan otros 30 miembros pendientes de juicio. El imperio económico parece haberse rehecho hoy, y la secta dirige por diversos canales 28 compañías extendidas en 18 ramas industriales. El gurú Asahara no ha dado la menor muestra de arrepentimiento ni de haber abandonado «su peligrosa doctrina que justifica el asesinato para lograr sus fines», según fuentes de la Agencia de Investigación de Seguridad Pública del Ministerio de Justicia japonés. Así que cabe esperar que cualquier día se produzca otro ataque, quizá más efectivo, dando así siniestramente la razón a Hegel: un suceso alcanza categoría histórica cuando se repite al menos dos veces y está guiado por la misma lógica.

¿Cuál es la lógica de estas sectas, al parecer decididas a anticipar por todos los medios el fin del mundo? Seguramente tienen a la base una lógica terrorífica... y fascinante: el odio al

¹⁴⁰ «Some in Japan Fear Authors of Subway Attack Are Regaining Ground», *The New York Times* (Sección Internacional), 11 de octubre de 1998, p. 10.

tiempo, a la descomposición y a la corrupción genera como reacción una admiración fanática por la eternidad y la *pureza*; el miedo a la propia muerte, y la visión del sufrimiento y la muerte de los demás, engendra igualmente –como en el Buda– el deseo de apartarse del mundo. Es como una fantástica negación de la propia *carnalidad* (la mayoría de las sectas predicán la castidad, o bien una sexualidad «sagrada», adecuada a los ritmos tántricos que ponen al hombre en conexión con la armonía del universo). El sectario está convencido, como Marx y Engels en el *Manifiesto Comunista*, de que «todo lo sólido se desvanece en el aire». Y está bien así: está bien que exista el mal, y que se expanda por toda la tierra, piensa el milenarista. *Porque son necesarios culpables para que haya salvación*. De modo que él ve en ese pecado que es su carne y su sangre, sus instintos y sus pasiones, una *felix culpa*, porque ahora, si reniega de sí, tiene ocasión de *ser redimido* por Alguien superior a él. Sólo si él muere primero al mundo habrá salvación para él. Y sólo si los demás se niegan a esa «primera muerte» tendrá sentido la condena eterna de los réprobos, los cuales, después de todo, no se sienten tan mal en el mundo. De ahí el retiro a haciendas aisladas, a casa de oración o a «monasterios», como hemos visto en el caso de Aum Shinrikyo, a fin de esperar el ansiado final de esta era podrida, que habrá de ser seguida por un mundo maravillosamente limpio de toda falta: «Y vi un cielo nuevo y una tierra nueva», reza el *Apocalipsis* (21,1). Por fin, en esa «Nueva Jerusalén» se restablecerá el Paraíso: «la residencia de Dios con los hombres» (21,3). Y lo más importante: «ya no habrá muerte, ni llanto, ni queja, ni pena; porque desapareció lo de antes» (21,4). De modo que «el que está sentado en el trono» dijo: «Mirad, todo lo hago nuevo» (21,5). Pero para alcanzar ese estadio de dicha inefable, para poder vivir por siempre en esa ciudad «de oro puro, semejante al diamante» (21,18), hay que pasar primero por la experiencia de Harmagedón, y echar a Satanás y a los suyos (es decir, a todos aquellos que no son la «Novia»: el Pueblo Elegido) al «lago de fuego» (20,15). La contraposición no puede ser, justamente, más cristalina: el diamante, transparente e inmutable en su rígida geometría, frente al fuego omnidesruccionador, que acaba devorándose a sí mismo. Sólo

que si a San Juan le hubieran sido dictadas, no solamente tan estupendas (y peligrosas) visiones del fin del mundo, sino también algunos rudimentos de física (como los tenía, al parecer en vano, David Koresh), habría debido saber que el diamante no es sino carbón comprimido, purificado por el fuego. Y por ende, que no es vida verdadera aquella que no es capaz de portar en sí el secreto de su propia muerte, por todas partes anunciada.

9. INTENTO DE DAR RAZONES DE LA SINRAZÓN MILENARISTA

Al contrario de los grupos terroristas, cuya lógica se nutre de un ansia inversa: del deseo de ligarse a la tierra-madre, como si el grupo fuera un vegetal clavado en ella –como si fuera un ser literalmente *autóctono*, nacido de la tierra–, las sectas milenaristas (especialmente en su vertiente apocalíptica) viven del miedo a la muerte: un miedo que toma posesión del adepto, incapaz de hacer frente a su propia libertad (por eso necesita de un gurú, de un guía espiritual) y a su propia mortalidad. Se engendra así un odio a la vida (siempre teñida de dolor, de sufrimiento y de muerte) que conduce a la negación de la vida ajena, y aun de la propia, convencido como está el adepto de que esa vida impura no es la verdadera, de que existe otra detrás, al otro lado del tiempo y de la historia. Pero, al contrario del budista o del místico, su creencia necesita de un grupo que confirme esa verdad, de la misma manera que precisa forjar un enemigo para explicarse por qué no acontece de una vez la Promesa. El sectario apocalíptico *anticipa* el fin del mundo en la entrega total al grupo (todos ellos cambian de nombre: como los carmelitas o los franciscanos, por lo demás), para sentirse al fin *elegido*, salvado de la condenación eterna. Es la ley del *punto final*: el final del mundo, el final definitivo de la historia.

¿Por qué, en fin, este deseo histérico de acabar con el tiempo? Porque en el fondo, cada uno de nosotros está convencido –como ha mostrado certeramente Baudrillard– del carácter *artificial* del tiempo y la historia. Ambos son «invenciones», apariencias hasta cierto punto útiles para la vida. Contamos el

tiempo por revoluciones astronómicas (lo que no deja de ser una convención; otros pueblos lo contaban por lunas; podría contarse incluso por nuestras pulsaciones, lo que no dejaría de ser poético). Y lo hacemos a partir de un hecho significativo que, por definición, *no se ha dado en el tiempo* (el año «0» no existe en el cómputo histórico occidental: se pasa del –1 al 1). Contamos la historia religando sucesos con ese hecho que nunca ocurrió, o relacionándolo con un límite que tampoco sucederá jamás (por definición; el Ángel tiene razón al decir que «ya no habrá tiempo»; el fin del mundo no pertenece al mundo, sino que lo juzga; el fin del tiempo no pertenece al tiempo, sino a la eternidad). Si olvidamos ese origen (en la vida cotidiana, ¿quién cae en la cuenta de que 1789 significa: tantos años después del nacimiento de Cristo?) y ese límite final, la historia se esfuma y todo se hace chato, irrelevante: matamos el tiempo –el nuestro, propio y exclusivo– en el tiempo en general (no tiene sentido hablar, según la supuesta idea moderna del progreso, de perfectibilidad ilimitada: los propios términos entregan una *contradictio in adjecto*, pues lo carente de límite no puede ser perfecto, o sea: acabado, descansando en sí mismo). Pero si intentamos, por contra, aferrar ese límite –como ansía el milenarista– entonces matamos el tiempo en general y, con él, nuestro tiempo íntimo, personal. Porque «ya no habrá más tiempo» significa que tampoco lo habrá para mí (claro que si «yo» he dejado ya de serlo, para entregarme totalmente a un guía o a un Dios, ¿qué *me* importa eso?).

Los dos extremos, pues: el de la negación centrífuga de la historia denunciado por Baudrillard, y el del violento final –por fuerza centrípeta– de la historia, anhelado por el milenarista, son igualmente absurdos. En el primer caso se vive casi como sin saberlo, como si uno estuviera ya muerto (de ahí el tedio generalizado de los habitantes de las llamadas «sociedades avanzadas»). En el segundo, y en sus casos extremos, se mata y se es muerto porque se tiene miedo a la propia muerte, al propio dolor, al propio sufrimiento. Se olvida el viejo y profundo adagio de Hegel: «El dolor es el privilegio de los seres vivos». ¿Qué hacer, pues? No hay aquí receta para la salvación (excepto quizá la de no andar buscando a todo trance la salvación *post mortem*, y por ende andar obsesionado por la muerte). Hay que

hacer lo que, en el fondo, todos los que no nos sentimos aludidos por la inercia de la «masa crítica» denostada por Baudrillard ni pertenecientes a una secta (si acaso, a un club de fútbol) hacemos cotidianamente: *vivir*, esto es: trabajar, amar, dolernos de nuestros propios males y de los ajenos, acompañar el sentimiento de quien pierde a un ser amado, sentirnos *indefiniadamente* vivos por ahora, ya que nadie asistió a su propio nacimiento ni «vivirá» su propia muerte; bueno será que nos encomendemos más o menos confiadamente a los demás y a las instituciones sociopolíticas. Quizá no haya nada que arreglar definitivamente –y sí en cambio muchos parches que seguir poniendo–, ni haga falta tampoco un Dios que venga a salvarnos. Quizá baste con impedir que nadie nos quiera «arreglar la vida». Quizá baste con vivir y narrar historias, con minúscula, las historias en las que nos vamos haciendo, y que nos van haciendo a fuerza de desvivirnos en ellas. Pero vivirlas como si cada instante pudiera ser el último, irrepetible. Y a la vez, como si en cada instante se condensara, caleidoscópicamente, como en el *Aleph* de Borges, todo el pasado y el futuro del mundo. Puede que al final, si no la Filosofía, al menos *mi* filosofía no esté muy lejos del sentido común, y que en lo único que se ejercite sea en intentar evitar a todo trance que desaparezca esa *comunidad de sentido* que transforma en hombres a unos raros seres que se saben mortales aunque nunca hayan muerto. Y menos que sea destruida esta ancha y respirable comunidad en nombre de no sé qué fundamento, aunque sea el *Om* de la *Verdad Suprema* teñida de azafrán. Al fin y al cabo: «¿Qué sé yo?». No es sólo una confesión escéptica. Es una cita. De mi amigo Michel de Montaigne. Tengo una cita con él. Su pregunta apela a la mía, y yo le correspondo. Estoy apalabrado con él. Eso, estar citado con y en la palabra de un muerto, eso constituye *mi* historia. Quien lo probó, lo sabe.

VIII

¿FALTAN NOMBRES SAGRADOS
EN LA POSTMODERNIDAD?

Esta pregunta no es retórica. Apunta más bien a una perplejidad. Es posible que el contundente apotegma: *Es fehlen heilige Nahmen*, por el cual quedan permanentemente ligados Heidegger y Hölderlin diera vigorosa expresión a una experiencia de «desacralización» que, para bien o para mal, ya no es la nuestra. Nombres sagrados hay ahora por doquier, comenzando por el del Santo Padre de la Iglesia Católica, el Papa misionero: Juan Pablo II, felizmente regresado ahora de Tierra Santa. Nombre sagrado es –o era, para sus «purificados» fieles– el de Joseph Kibwetere, el líder del Movimiento por la Restauración de los Diez Mandamientos de Dios, esa secta cuyos miembros recientemente se inmolaron (o fueron inmolados) colectivamente en Kanungu, un remoto lugar de Uganda. Pues en efecto, si «lo sagrado» es –según la conocida definición de Rudolf Otto– *mysterium fascinans et tremens*, ¿qué habrá más fascinante y a la vez terrorífico que la muerte apocalíptica por el fuego, encerrados sin escapatoria posible esos «restauradores» en un destartalado templo para dar cumplimiento a lo vivo a la desesperada y a la vez esperanzada queja de Santa Teresa: «y tan alta vida espero, / que muero porque no muero»? O bien, ¿qué decir de telepredicadores evangélicos de Estados Unidos como Jim Baker y su programa televisivo: *Pray the Lord*, o Jerry Falwell con su *Listen, America!*? ¿Acaso no se han jactado ellos –y confirmado sus numerosos fieles televi-

denes— de producir experiencias propias de la fuerza portentosa de lo sagrado, como el renacimiento espiritual (*born-again christians*), la comunicación de lenguas (*speaking in tongues*) o la curación milagrosa (*faith healing*)? Y eso, por no salirnos del ancho y variopinto mundo de las confesiones cristianas y dejando por ello a un lado grupos tan poderosos como el *Haredim* judío o la *Jama'at al Tabligh* musulmana.

Y sin embargo, siempre cabría argüir que todos esos grupos, *fundamentalistas* con mayor o menor grado de tolerancia (pues que creen que *su* verdad es *la Verdad*), representan justamente una reacción violenta contra la postmodernidad, la cual no debiera seguramente entenderse como una *época* (de acuerdo a lo sostenido por los propios postmodernos) sino como una *condición*, o sea como una manera de ser y pensar que no todos desde luego comparten. Y si la experiencia de lo sagrado tiene que ver con la religión (aunque no tengan por qué ser necesariamente identificadas ambas cosas), ¿puede haber algo más alejado de la religión —o al menos, de las Religiones del Libro, basadas todas ellas en el metarrelato más ambicioso y omnicompreensivo jamás escrito— que la postmodernidad, cuya nota distintiva —Lyotard *dixit*— consistiría justamente en la desconfianza ante todo metarrelato, es decir ante toda narración autorreflexiva y autorreferencial, capaz de justificar y legitimar el pensamiento y la conducta de quienes se sienten destinatarios de su mensaje? Toda confesión y secta que se precie ha de garantizar en todo caso que su *kérigma* o mensaje de salvación *aparece* ciertamente en el tiempo, pero no surge de él ni se debe a él, sino que es eterno: el mensaje sobrevuela los tiempos y los juzga, puesto que sólo él dice verdad. Y más aún: el mensaje religioso —incluso el de las llamadas «religiones sin dios»— tiene como objetivo fundamental escapar del tiempo, regresando así al seno eterno y primigenio. Si esto es así, parece entonces evidente que existirán hoy, claro está, nombres sagrados *contra* la postmodernidad, pero nunca *en* y menos *de* la postmodernidad. Pues si tras esa denominación *omnibus* se esconde al menos un rasgo común, parece no haber duda de que éste es el de la *contemporaneidad*, es decir, el de la confusión y estancamiento de todos los tiempos en este extraño «tiempo» plural y polimorfo en el que

conviven pueblos heterogéneos y culturas ya desaparecidas, cuyas costumbres, tradiciones y características podrían mezclarse ahora alegremente en un abigarrado «baile de disfraces». *Anything goes*, todo vale en este vertiginoso entrecruzamiento de máscaras. Todo, salvo la pretensión por parte de una máscara determinada de no ser tal, sino la piedra dura, inmutable que sostiene a toda la realidad: *eripitur persona, manet res*. Pero, como dijera una vez Nietzsche, los viejos dioses murieron de risa inextinguible al oír jactarse a uno de ellos que él, y sólo él, era el Camino, la Verdad y la Vida.

Para probar aparentemente y *a sensu contrario* esta incompatibilidad entre religión y postmodernismo, basta echarle una ojeada al panfleto evangelista de Jim Leffel y Dennis McCallum: *Postmodernism and You: Religion*¹⁴¹. Los autores se dejan primero deslizar cómodamente por la imprecisa corriente de la *spirituality*: una vaga relación con el «más allá» que, dicen Leffel y McCallum, según los sociólogos —¡faltaría más!— es compartida por el 95 por 100 de «la gente» (se entiende: de los norteamericanos). Pero en seguida puntualizan: la mera espiritualidad tiene que ver con la «experiencia mística», no con la verdad. Véase cómo definen ellos tal experiencia: *We can seek and savor any experience we please, as long as we remain inclusive and tolerant* («Podemos buscar y saborear cualquier experiencia que nos plazca, siempre que sigamos siendo comprensivos y tolerantes»). Aquí no se ve ciertamente ninguna nota que diferencie una experiencia cualquiera de otra «mística» (salvo el hecho de que satisfaga más a ese Narciso saboreador en que se ha tornado el individuo integrado en *the people*). Pero en fin, lo relevante para nuestra confrontación es que los autores señalan al punto los dos «pecados capitales de la cultura religiosa postmoderna» (entiéndase: los dos pecados capitales para un postmoderno y a la vez, y en sentido contrario, los dos baluartes religiosos que —no sin ambigüedad— defenderán nuestros evangelistas). Esos pecados serían: 1.— la *intolerancia*, esto es: el cuestionamiento «de la validez de cualquier aspecto de una religión ajena». Toda confesión es válida, con tal de que le «plazca» a cada uno y no se meta con la

¹⁴¹ En: *The Crossroads Project*. <http://www.crossrds.org/dotrel.htm>

satisfacción que otro pueda alcanzar por una vía distinta. Solamente hay una excepción, arguyen críticamente nuestros predicadores, a saber: que desde una confesión se pretenda estar en posesión de la verdad y por consiguiente se tache a las demás de «falsas». Quien así obre –diría un postmoderno, según el panfleto– sería un *fundamentalista*, y su creencia sería «*totalistic*» or «*logocentric*»; 2.– la *objetividad*, a saber: la aplicación de la razón a la religión. Bien se ve que este «pecado» se deriva del primero: sólo la razón puede dictaminar si algo es verdadero o falso. Pero este «muñeco» en el que los autores han convertido al «postmoderno» daría un paso más, a saber: el *fundamentalista* –el enemigo a batir– sería también «referencialista», pues creería que sus doctrinas se refieren a una «realidad objetiva», mientras que –según la creencia relativista del postmoderno– la llamada «realidad» no es sino una «construcción social». Sólo nos falta (y se veía venir) que los autores conecten la postmodernidad con el *Eastern Mysticism* y con la *New Age* para que surja refulgente, como reacción ante tanta banalidad, la verdadera doctrina: el protestantismo evangélico. Para llevar el ataque al extremo, se toma en fin como muestra de suma perversión una sentencia de la doctrina de *Al-Anon Family Group* (los «Alcohólicos Anónimos» estadounidenses), que reza así: «la denominación “Dios” no se refiere a un ser particular, a una fuerza o a un concepto, sino sólo a “Dios”, según cada uno de nosotros entienda ese término». La conclusión a la que los evangelistas llegan después de todo este «montaje» de banalidades no deja de sorprender. Según ellos, los «adoradores postmodernos son como los lectores postmodernos; se tienen por la *fuerza* de la verdad, no por los *descubridores* de la verdad». Ahora bien, si el individuo narcisista presentado aquí como paradigma de lo postmoderno no tiene otro criterio que «lo que le place», ¿de dónde sale la acusación de que tan egoísta personaje se crea «fuente de la verdad»? ¿Acaso puede haber una verdad privada, y más: individual? La razón del cargo es empero obvia: el evangelista se defiende de este modo del cargo de «fundamentalismo» (para no ser confundido con «extremistas como los chiíes, que extienden la guerra santa por Occidente»), y de paso acusa al contrario de «irracional», de «caprichoso» y, en suma, de «demoníaco», ya que pretende su-

plantar nada menos que a Dios como fuente de toda verdad. Y el panfleto termina recomendando un libro que, muy significativamente, se titula: *The Death of Truth*.

En fin, si me he entretenido en resumir y comentar este superficial artículo es porque, según creo, muestra una opinión bien extendida –por banal que sea– sobre el supuesto sentido del postmodernismo actual. Y hasta es posible que, sociológica y estadísticamente hablando, nuestros ardorosos evangelistas tengan en buena medida razón, y que muchas personas –sobre todo ultramarinas– piensen que profesar una religión postmoderna consiste en confeccionarse un «Dios» a la medida y a capricho. Es más: haciendo de «testigo de cargo», cabría añadir aquí la confesión de una estrella del cine metida a gurú, Shirley MacLaine, que «argumenta» de esta suerte: «Tú eres todas las cosas. Todas las cosas que quieras conocer están dentro de ti. Tú eres el Universo... Nunca adorarás a nada ni a nadie más que a tu yo. Porque tú eres Dios. Amarse a uno mismo es amar a Dios»¹⁴². Claro está: a este narcisismo exacerbado no le debiera convenir la denominación de «postmoderno», sino la de *nihilismo consumado*.

Ahora bien, yo no pretendo por mi parte defender aquí un «postmodernismo» verdadero en materia de religión, que se levantara airoso frente a los extremos del *fundamentalismo* (en cualquiera de sus muchas variantes) y de ese *nihilismo narcisista* tildado *pro domo* de «postmodernismo». Entre otras razones, porque no creo que exista algo así como una «doctrina» postmoderna (ni en religión, ni en arte ni en filosofía), sino más bien una atmósfera común, un «aire de familia» que concierne por igual a fundamentalistas y a nihilistas, a cristianos, judíos y musulmanes, y que no tiene en absoluto que ver con el contenido o mensaje de salvación que las distintas confesiones profesan, sino con el *medio* universal en el que se mueven y propagan todos esos mensajes, por diversos y enfrentados que ellos sean. Vistas las cosas desde la perspectiva –digamos, *postmcluhaniana*– en que voy a moverme, todos esos movimientos religiosos no configuran sino una «querrela

¹⁴² *Out on a Limb*, cit. en Peter & Paul Lalonde, 2000 a.D. *Are Your Ready?* Nelson, Nashville (TE), 1997, p. 157.

de familia». Una familia ciertamente muy mal avenida, pero que se halla encuadrada dentro de una misma «estructura de parentesco», a saber: la integración de la *información telemática* con la tecnociencia y el capitalismo tardío de las sociedades avanzadas, hasta configurar tendencialmente la era de la *globalización de la comunicación electrónica*. Es en esta era finisecular donde se expande la *condición* «postmoderna»: una manera de ser en la que se derrumban los mitos ilustrados propios de la modernidad, a saber: la creencia en un sujeto fuerte y centralizador (identificándose aquí *ad limitem* la persona individual con la Humanidad), en la emancipación de los hombres respecto de toda imposición inmediata (sea vista tal imposición como procedente de una «naturaleza externa» o de un poder autoritario derivado de las tradiciones de un pueblo particular o de una divinidad universal), y en una racionalidad sistemática y omnicomprensiva cuya aplicación a lo natural (mediante la ciencia) o a lo político (mediante la reforma progresista o de un modo revolucionario) acabaría acarreado un estadio final de libertad y felicidad para todos los hombres. Al respecto, quien comparte la *condición postmoderna* se guardará muy mucho de postular un *modelo* alternativo de ciencia, de sociedad o de religión. Más bien se dedicará a desmantelar ese presuntuoso edificio de la Historia Universal, entendida otrora como expresión del «progreso del género humano hacia lo mejor», según la conocida fórmula de Kant, aceptando en cambio los *diferendos* que necesariamente surgen por el conflicto entre las distintas «narraciones» o «formas de vida» (bien lejos, pues, del indiferentismo tolerante y narcisista), la difícil convivencia de los distintos idiomas (sin un metalenguaje omniabarcador y fundamentante), y reconociendo en fin en cada hombre la interiorización de esos conflictos, que llevan a una fragmentación del «yo» moderno y a una pluralidad caleidoscópica de facetas en las que se refracta la supuesta identidad del sujeto y de los objetos. En una palabra, la «postmodernidad» constituiría en efecto la era de la *globalización...* de las diferencias culturales, étnicas y religiosas, desde el momento en que esas diferencias no tienen un fundamento común en mensaje y contenido, sino un *medio universalmente aceptado* de transmisión de los conflictos: el

proporcionado primero por el teléfono y la televisión, y ahora tendencialmente por el ordenador: el *medium* de todos los medios, el entramado o armazón electrónico de integración de toda comunicación. Con una precisión importante, a saber: que el medio de transmisión *computacional* cambia decisivamente el mensaje y el contenido, de modo que, si todavía podemos seguir hablando con algún sentido de las distintas parcelas de los saberes (de la ciencia a la política, de la filosofía a la religión), ello se debe a que, como indica muy bien su nombre, el *ordenador* no aniquila en absoluto los medios anteriores de comunicación, sino que los integra y supera por «asunción» (en el sentido de la *Aufhebung* hegeliana: suprime su aparente sentido propio, exclusivo, y a la vez lo encuadra dentro de la retícula universal). Si parece exagerada la famosa fórmula McLuhaniana de que: «el medio es el mensaje», ello se debe más bien a que, por el contrario, tal apotegma es a mi ver demasiado corto de miras: el medio de comunicación electrónica engloba tendencialmente a los demás medios, cada uno de los cuales determina a su vez el sentido de los mensajes que en él se dan, de forma que, a la postre, habría más bien que decir que el medio computacional enlaza y a la vez disloca los demás medios y, con ello, modifica profundamente el sentido de los mensajes correspondientes, pero manteniendo dentro de ese elemento global los conflictos procedentes de la articulación y ramificación, históricamente acontecida, de los distintos conjuntos de creencias. Todo se transforma, mas nada se pierde en la era «postmoderna». Lo cual es obvio, si recordamos que antes hemos señalado como característica capital de la misma la *contemporaneidad* (algo bien distinto, por demás, del *cosmopolitismo* moderno).

Y ahora, después del examen de la «querrela familiar» entre fundamentalistas y narcisistas por un lado, y de los anteriores ensayos de descripción de nuestro enfoque por otro, podemos de nuevo formular la pregunta inicial y hacer ver nuestra perplejidad respecto a la posibilidad de ofrecer una respuesta unívoca al título propuesto: ¿Faltan nombres sagrados en la postmodernidad? Para empezar acercándonos a esa espinosa cuestión por vía de comparación, cabe afirmar la plausibilidad del aserto para la época y lugar en que escribiera y sufriera Frie-

drich Hölderlin: a finales del siglo XVIII y en la Alemania protestante, o sea: en el corazón mismo de la modernidad. La alusión al protestantismo es al respecto clave. Como es sabido, los dos principios sólidamente asentados por Lutero son los de la *sola fides* y la *sola scriptura*. Leer un libro escrito en alfabeto fonético, convencional, no es una operación baladí. El hecho de que el Nuevo Testamento esté escrito originalmente en griego y luego fuera vertido por Lutero a la lengua alemana, tampoco lo es. La lectura es una experiencia radicalmente privada, en la cual queda sustituido el culto y, al límite, la comunicación y discusión interpersonal, por la letra. Recordemos al respecto un punto crucial: Jesús –al igual que Sócrates– no escribió nada. Sabemos que una vez trazó unos signos sobre la arena, pero en seguida los borró. Como señala con alguna exageración Marshall McLuhan, Cristo habría venido al mundo para salvar al hombre de la escritura. De la escritura *fonética*, es decir: griega. ¿Por qué? La oralidad permite la comunicación viva, cara a cara. Lo dicho ha de ser guardado en el corazón, interiorizado. Los alemanes juegan al respecto con la expresión *Erinnerung*, que significa a la vez «recuerdo» y –etimológicamente– interiorización. En la oralidad, la palabra se hace realmente carne en el oyente. Pero, como podemos apreciar por la zozobra y vacilaciones de los apóstoles al oír las palabras–parábolas de su Rabí, acostumbrados como estaban a seguir la Ley a través de la Escritura, el discurso oral está expuesto a continuos malentendidos, ya que, por una parte, necesita ser *carnalmente* complementado por gestos, inflexiones y actitudes corporales que exigen complicidad y empatía por parte del oyente, sin lo cual buena parte de su significado se nos escapa, y por otra surge del silencio, rompiéndolo, y vuelve al silencio, como si apuntara en última instancia a un fondo oscuro, íntegro y global, que sólo resuena paradójicamente en el momento de ser roto o, digamos francamente: en el momento de ser *profanado*. Ese fondo de proveniencia es el mentado oblicuamente por Jesús al referirse al Padre, sólo indirectamente cognoscible a través de su *exteriorización* (o dicho a la alemana: en su *Entäusserung*, en su «enajenación») en y como el Hijo, su Mensajero divino, el Mediador entre Dios y los hombres, al igual que la palabra viva es el medio de comunión (de *comunicación*) entre los interlocu-

tores. Así que lo que el discurso oral gana en intensidad y emotividad (procedente a la vez de la carne y del silencio: ambos, inefables) lo pierde en significatividad, es decir: en capacidad de repetición segura y, por tanto, de control y dominio sobre lo dicho. En el habla se tratan asuntos; en la escritura hacemos referencia a objetos. Decimos «cosas», pero escribimos «signos». No es extraño entonces que los sacerdotes judíos no creyeran que Jesús era el Mesías, y menos el Hijo de Dios. Ni tan siquiera podría ser tomado por un Profeta, ya que no escribía nada ni comentaba las Escrituras. Frente a las alusiones proféticas, exegéticamente fijadas, ningún hombre vivo, singular, puede dar la talla, como sabemos hoy también negativamente por Kafka y positivamente por Levinas: «Hay que amar la Toráh más que a Dios». Y aunque cautamente advirtiera Jesús que él no había venido a derogar la Ley, sino a cumplirla, no menos cierto es que afirmaba que el *sabbath* era para el hombre, y no a la inversa, y que su vida y su obra rompían explícitamente los moldes de la letra. El de Jesús era, pues, un *nombre sagrado*, como sagrados eran para los griegos los nombres de Dionisos y de Heracles antes de que Eurípides o Apolonio los hicieran circular como nombres del común, como un *nombre común*. Es más, Jesús era el *lugarteniente* de lo Sagrado: el *Lógos* del Silencio, del Inicio innombrable, de esa Infradivinidad previa incluso a la Trinidad, pues que sólo el Hijo «pone» a redrotiempo al Padre. ¿Qué hizo en cambio Pablo de Tarso, el verdadero fundador del *cristianismo* como doctrina universal? Como veremos análogamente en el caso de Juan Pablo II, Pablo no viaja y luego escribe cartas para que se recuerde en su ausencia lo que él dijo de viva voz. Pablo viaja *para* escribir. Para escribir en griego, de modo que no quepan dudas respecto al significado exacto de sus exhortaciones y preceptos. Su presencia en Tesalónica o en Corinto es un mero pretexto para la fijación ulterior de la doctrina, y a la vez una concesión al *anér sarkós* para que éste revista de emotividad, a distancia, los mandatos del *anér pneumatikós*, del hombre de la letra. Y es verdad que el propio Pablo –tan arrepentido del medio utilizado como Eurípides al escribir sus *Bacantes* – afirmará que la letra mata y el espíritu vivifica. Pero lo afirmará *por escrito*, de modo que la vivificación del Espíritu habrá de venir «de fuera», a través de la Gracia san-

tificante, prometida en las Epístolas igualmente por escrito. Es más: hoy sabemos¹⁴³ que de sus escritos —a pesar de ser canónicos, o quizá precisamente por serlo— sólo breves restos han sobrevivido, y que muchas de las cartas del «emisario», del *apóstolos*, son recopilaciones de las primeras comunidades de base (hasta bien entrado el siglo II), que firmaban los textos del *corpus paulinum* con su nombre no con afán de suplantar a Pablo, sino justamente como símbolo, como sello distintivo de la *pietas* de su seguimiento. De manera que Pablo escribe en lugar de un Dios-Hombre al que sólo conociera en sus visiones o revelaciones (con un doble distanciamiento pues respecto de lo Sagrado), y a su vez sus discípulos se acogen a la *auctoritas* de un Emisario al que no conocieron personalmente (enésimo distanciamiento), de manera que la Sacralidad va desapareciendo, va languideciendo hasta tornarse en la Santidad, o sea en la Palabra fijada, asequible, una palabra que se puede enseñar y se puede aprender por estar siempre presente. Presente, en cuanto guarda inmóvil de la Ausencia. Presente, pues, como un *fétiche*: citas de citas, fragmentos incrustados en un discurso que se quiere total, católico.

Esta situación se vio desde luego agravada por el ingreso de la Escritura en la «Galaxia Gutenberg»: el oyente es sustituido por el lector, que, a solas con el Libro, tiende a creer que lo *posee* por entero, que lo *domina* (¿domina un niño el idioma cuando lo habla?, ¿no es verdad que decimos «dominarlo» cuando sabemos leer y escribir en él?). Y donde hay Libro, sobra el Templo. Es verdad que en el templo protestante se reúnen los fieles... para cantar en común, para *recitar* una y otra vez lo ya fijado. Esta degradación de la *ecclesia*, de la Asamblea —ahora convertida en «estación» o lugar de paso de un rito cuya función es ya social, de reconocimiento de la comunidad en torno a la Memoria—, no es privativa del protestantismo. En *Notre Dame de Paris*, Victor Hugo pone en labios de un sacerdote —que hojea un libro impreso mientras contempla las obras de finalización de la flamante catedral— la cruel y cierta sentencia: «Esto matará a eso». Pocos años después, y en vida todavía de Victor Hugo, el «forense» Nietzsche dictamina-

¹⁴³ Cfr. Senén VIDAL, *Las cartas originales de Pablo*, Trotta, Madrid, 1996.

rá la muerte del Señor del Templo, como si se tratara de un cuento sucedido *in illo tempore*: «Se cuenta también que el frenético, en el mismo día [en que anunciara la muerte de Dios, F.D.], penetró en diversas iglesias, entonando en ellas su Requiem aeternam deo. Llevado fuera e incitado a hablar, se limitó a replicar siempre lo mismo: «¿Qué otra cosa son aún estas iglesias, sino criptas y sepulcros de Dios?»¹⁴⁴. ¿Cómo pudo llegar el hombre moderno al extremo de borrar con la «esponja» de la razón el horizonte de todo el sentido anterior de la existencia? Sería desde luego confundidor decir que la «religiosidad» privada propiciada por la difusión de la imprenta fue la causa de la falta final de nombres sagrados. Pero no porque para ello sería necesario introducir aquí además toda una cadena de causas concomitantes, sino porque el ejercicio privado de lectura *no* es una causa, sino el *medium* o *elemento* en el que todas ellas (capitalismo, revolución industrial, ciencias positivas, auge del Estado Nacional y del parlamentarismo, etc.) estaban subsumidas y alcanzaban cohesión. Es la misma fijación que permitió primero la erección del gigantesco edificio eclesiástico y luego su dispersión en diversas confesiones cristianas tras la Reforma la que, por exceso, condujo ineluctablemente a la desaparición del elemento sagrado de la religión establecida. Al sepulcro vacío de la resurrección primera, llenado enseguida con las Epístolas paulinas y luego con los Evangelios, le sucederá al cabo el templo-sepulcro vacío del siglo XIX: una segunda y menos cruenta muerte de Dios, tras la cual, sin embargo, se producirá una espectacular resurrección en el «cielo». En el cielo electrónico de la información.

Es conocida la tesis de Alain Touraine¹⁴⁵ sobre los usos sociales de la religión: hasta la Edad Moderna, los hombres han alcanzado una precaria seguridad escandiendo su ritmo de vida en dos períodos: uno dedicado a lo sobrenatural, otro a lo natural. Un ritmo perfectamente fijado por el santoral y por

¹⁴⁴ Fr. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, §125, de Gruyter, Munich/Berlin/Nueva York, 1988; KSA 3, 482

¹⁴⁵ A. TOURAINE, *The Post-Industrial Society: Tomorrow's Social History: Classes, Conflicts and Culture in the Programmed Society*, Wildwood House, Londres, 1974.

los ciclos naturales agrícolas. El auge de la ciudad y de la industria modernas romperá para siempre ese esquema, desgajando al individuo de su seno «natural» (o mejor dicho: «creando» de este modo al hombre como «individuo», como «átomo» calculador y egoísta), e introduciendo así, con la irrupción de la burguesía, angustia y zozobra respecto a la propia supervivencia, ahora altamente vulnerable, falta de tradiciones y de ritos comunes. El resultado, como se puede apreciar en los Estados Unidos, ha sido doble, y antitético: pero su fundamento es común. De un lado, las confesiones religiosas –especialmente entre los protestantes, se romperán en múltiples sectas, cuyas reuniones recordarán ya más a las asambleas obreras que a la reunión en la iglesia de los estratos medievales. Sectas dedicadas a la *lectura* en común, en un gesto que no dejará de recordar el propiciado por el «Catecismo Industrial» de Saint-Simon y luego por el «Manifiesto del Partido Comunista». Al respecto, el «Manifiesto» y los programas de Lammenais o, por caso, de los Mormones, surgen de una insatisfacción común, de la necesidad de restaurar precariamente el vacío provocado por la desaparición de lo Sagrado: «Todo lo estamental, todo lo consistente se evapora, todo lo sagrado está profanado», rezan los sepultureros Marx y Engels¹⁴⁶, menos piadosos que el frenético nietzscheano. Sin embargo, la proliferación de las sectas permitirá a los fieles obtener una pálida compensación ante la impersonalización y parcelación de la vida industrial, proporcionándoles las nuevas confesiones un sentimiento de «baja movilidad» y de permanencia de un *status* de igualdad, siquiera sea sólo ante el Dios de la Biblia.

De otro lado, es justamente la minuciosa lectura de las múltiples «introducciones a la vida beata» (pues cada secta se arrogará el derecho exclusivo –diríamos, el *copy-right*– de la interpretación del mismo Libro) la que conducirá a la *desustanciación*, a la pérdida de sentido del precepto escrito, y más: a la imposibilidad y hasta indeseabilidad de seguirlo. Pues en efecto, dentro de la vida rutinaria e invariable del mundo agropecuario, la gran incógnita era la del sentido global de la propia existencia ante la muerte. Pero la precarie-

¹⁴⁶ *Manifest der Kommunistischen Partei*, Reclam, Stuttgart, 1970, p. 27.

dad de una existencia en la que el empresario se halla tan amenazado por la quiebra como el proletario por el despido hará que el interés por las grandes cuestiones religiosas quede preterido. Ciertamente, las grandes confesiones, como la Iglesia Católica, seguirán manteniendo los viejos ritos, pero éstos serán ya seguidos como una rutina en la que un conjunto de hombres, embebidos en su privacidad, son reunidos en torno a tradiciones cuya significación actual se les escapa. O bien, como ocurrió primero con las sectas protestantes y se dio luego en el catolicismo, las funciones de la guarda y exaltación de lo Sagrado dejarán el paso a otras de «interés social», como la catequesis, la dedicación a las clases obreras, la institución de organizaciones de caridad, etc. Ahora bien, ese paulatino desinterés se debe primordialmente a la fijación de las normas escritas. El destino de las iglesias cristianas es en este respecto paralelo al sufrido por el arte moderno. De la misma manera que, en el *art pour l'art* del simbolismo, el empeño por guardar la esencia verdadera del arte desembocará en el *purismo* místico de la Bauhaus, de *Der blaue Reiter* o de *De Stijl*, estallando al cabo esa obsesión por lograr la forma pura y perfecta en la promiscuidad postmoderna, así también el empeño religioso por seguir preceptos estrictos y por orientar a los fieles escatológicamente hacia un próximo fin de los tiempos que los tiempos mismos implacablemente desmentirán llevará a un choque brutal con las exigencias normales de la vida, cuya continuación *extra ecclesiam* se hará imposible. Es enteramente inviable mantener a los fieles en un estado permanente de expectación, a partir de una escritura que pretende escapar al tiempo y anunciar el fin apocalíptico de éste, cuando la revelación no llega y la vida cotidiana se impone. Ya no hay desiertos en la Tebaida a los que huir, y la vida burguesa desprecia el ideal (en el fondo, estoico) de la perfección cristiana. Véase si no lo que piensa Hegel de ese ideal: «Aunque este tipo de hombre se dé en los monjes o en los cuáqueros o en otras gentes piadosas por el estilo, un puñado de semejantes tristes criaturas jamás sumará un pueblo, del mismo modo que los piojos o las plantas parasitarias no pueden existir por sí solos, sino solamente adheridos a un cuerpo orgánico. [...] En efecto, la vida en el

seno de lo general y para lo general no requiere aquella mansedumbre cobarde y borreguil, sino una suavidad igualmente enérgica: no requiere ocuparse de sí mismo y de sus pecados, sino preocuparse de lo general y de lo que conviene hacer en su servicio¹⁴⁷. En efecto, el *contemptus mundi*, la exigencia de sacrificio y hasta de inmolación por la causa, salmódicamente repetido, acaba por hastiar. La vida, lo «general» hegeliano, está fuera del marco estrecho de las iglesias. Ahora, la Sagrada Escritura servirá a lo sumo para refrendar –como cuando se agradecen los servicios prestados al antecesor en el cargo– la nueva Escritura: la Constitución estatal, con su cuerpo jurídico y administrativo como «glosas y exégesis» de la *Charta Magna*, que arrincona las cartas de San Pablo.

Y sin embargo, a la era del *homo typographicus*, con la interiorización de la sacralidad como moralidad y la exteriorización –o enajenación– de la religión como política, o sea: con el fenómeno de la *secularización* y el consiguiente eclipse de lo divino, ha seguido –tras el interregno de las dos grandes contiendas bélicas– una *espectacular* revitalización de lo espiritual en las sociedades avanzadas, como observamos al hilo del panfleto *Postmodernism and You: Religion*. El hecho es palmario; las razones, oscuras. Pero nos acercaremos a ellas mediante dos preguntas: ¿a qué se ha debido esta imprevista «resurrección»? Y ¿es lo mismo lo «espiritual» que lo «religioso», y ambos significan lo mismo que lo «sagrado»?

Con respecto a la primera pregunta, debemos recordar de nuevo que la irrupción a fines del siglo XIX del nuevo *medium* –primero, eléctrico; ahora, electrónico– no es la causa del asombroso estallido de lo espiritual, sino el aglutinante, la red que ha permitido conectar entre sí las múltiples causas que están produciendo nuestro mundo. El colapso de la expansión –aparentemente ilimitada– del *lógos* ha producido una implosión por saturación (¡no sólo en el orden religioso!), que ha conllevado el triunfo del *grafo*. Basta comparar al respecto el establecimiento académico de las disciplinas decimonónicas, con su terminación en –*logía*, con las invenciones y técnicas de la era eléctrica: *telegrafía*, *fotografía*, *fonografía*, *cinematografía*, *re-*

¹⁴⁷ *Lecciones sobre la historia de la filosofía II*, F.C.E., México, 1977, p. 217.

prografía, etc. Y ya está ante nosotros, aunque bajo otro nombre, la *teografía*. La prescripción conceptual, típicamente científica, cede ahora el paso a la descripción, la incisión y el archivo: procesos propios tanto de la tecnociencia como de la industria del espectáculo. La metáfora arquitectónica del *fundamento* se bate en retirada ante la de la *inscripción superficial y vibrátil de huellas*. Y la pantalla sucede al libro sin destruirlo, sino modificando su sentido en el *hipertexto* o trasvasando su significado «profundo» en imágenes efímeras pero universalmente válidas. Ciertamente, el cambio de medio no significa sin más el cambio de mensaje, sino la reestructuración completa de los mensajes anteriores, *aufgehoben* –como antes dijimos– en el ordenador, o mejor: en el «alma» de éste, el *software*¹⁴⁸. Hasta tal punto está llegando a ser el *computer* la síntesis de todos los demás medios (en él se lee la prensa y se oye música, se escribe y se compra a distancia, se juega y se ven vídeos o películas, etc.) que no parece sino la cumplimentación sarcástica del exhorto del *Manifiesto comunista*: «Máquinas de todos los países y todos los estilos, ¡uníos! En ello no tenéis nada que perder y todo que ganar, especialmente vuestras cadenas». Y es que, como es ya obvio para todos, el ordenador no es una máquina aislada, sino el nódulo o terminal de una red, hoy tan extensa como el planeta (justamente: *WorldWideWeb*). Una red que engloba y da sentido a la red viaria, y que enlaza las *cadenas* de los demás medios: del cine a la televisión, de los parques temáticos a las cadenas de tiendas, hoteles o restaurantes. La inmediata consecuencia «postmoderna» de la instauración de la red mundial es evidente: queda despedazado el encapsulamiento moderno del individuo y, por ende, la razón hipotético-deductiva, que procede de arriba abajo y solamente al final encuentra la revelación (en griego: *apokálipsis*), enteramente *compaginada* como está con las páginas del libro. Del libro de la Historia Universal, cuyo juicio habría sustituido notoriamente al Juicio Final, según Schiller y Hegel. Se anuncia una nueva *mente colectiva*, mas no transparente y cristológica, como soñaran McLuhan y Teilhard de Chardin, esos dos grandes católi-

¹⁴⁸ Cfr. Derrick de KERCKHOVE, *La civilisation vidéo-chrétienne*, Retz/Atelier Alpha Blue, París, 1990, p. 22.

cos visionarios, sino turbiamente infectada de los residuos mediáticos de los mensajes anteriores. Y el mundo al que se abre esa mente, y que ella ordena, no está escrito en un libro con caracteres matemáticos, como en Galileo, sino en grafos que corren por las pantallas formando un extraño cosmos que medra y se nutre del caos en el que el *medium mediorum* ha sumido a los demás mensajes: el mundo electrónico es un *caosmos*, como vaticinara James Joyce.

El muy moderno Charles Baudelaire escribió donosas páginas sobre la pérdida de *aura* del poeta metropolitano. Y el muy hipermoderno Walter Benjamin extendió esa pérdida a todas las artes, en la era de la reproductibilidad técnica. Pero el *aura*, descendiente laica de la *aureola* de los santos medievales, no deja de ser luz, energía. Y la energía no se crea ni se destruye: sólo se transforma. En verdad, el aura —primero religiosa, y luego artística— se ha difundido prodigiosamente por todas las cosas, o más exactamente: por los *simulacros* electrónicos de las cosas, por el nuevo paradigma de la realidad. Un paradigma rigurosamente artificial, que impregna toda cosa y la reviste de un fascinante «tejido»: «carne digitalizada». Y es precisamente allí, en la *realidad virtual*, donde vemos regresar fantasmática, espectralmente, las ansias, terrores y deseos del *homo religiosus*.

Por una vez en la historia, la Iglesia Católica ha sabido estar a la altura de los medios técnicos de comunicación, y hasta adelantarse a la revolución digital. Sólo seis años separan el comienzo del pontificado de Juan Pablo II, en 1978, del inicio de la postmodernidad en arquitectura, y aún se anticipa en un año a la proclama filosófica de la nueva *condición postmoderna*, según el título homónimo del *cult-book* de Jean-François Lyotard. Si es verdad que, según McLuhan, toda innovación tecnológica cambia el ambiente humano y perturba todos los niveles de percepción; y más aún: si es verdad que la tecnología eléctrica cambia y modula al hombre en su integridad, al proyectar maquinalmente su sistema nervioso central como una red mundial; si es verdad todo esto, entonces hay que reconocer que Juan Pablo II es el primer Papa *cibernético* de la Iglesia, si es que él mismo no es ya, dicho sea con todos los respetos y hasta con admiración, un *cyborg*: una prodigiosa simbiosis de máquina

comunicacional y de organismo vivo. Este Papa, al contrario de los anteriores, no será recordado desde luego por sus encíclicas (la última, *Fides et ratio*, es en su contenido y hasta en su título asombrosamente pobre, sobre todo si recordamos que su autor se doctoró con un trabajo sobre Max Scheler). Su misión no estriba en escribir para ser leído, sino en viajar para ser visto. Para ser visto... *virtualmente*, por televisión y ahora por Internet. Su presencia viva en los países más lejanos es un pretexto para su retransmisión en *tiempo real* en los países más cercanos. El Papa no tiene aura: *produce aura*. Un aura electrónica. No difunde una doctrina, sino una imagen. Ha roto la idea moderna de capitalidad (Roma como *caput mundi*) para propagar la Buena Nueva reticular y ganglionar de la ubicuidad electrónica.

Si se me permite introducir aquí una experiencia personal, yo he visto al Papa desde la gran explanada de la Piazza San Pietro... por la televisión. El Papa estaba presente en la tradicional ventana, lanzando al mundo su bendición. Pero no era sólo el mundo distante, la gente apoltronada en su cuarto de estar, quien lo contemplaba, sino la multitud congregada en la plaza, la cual prefería mirar la imagen electrónica del Papa en la pantalla gigante, allí instalada, a contemplarlo en persona (una experiencia similar, dicho sea de paso, a la del joven «camello» de *American Beauty*, que sólo a través del video logra gozar de la visión de su amada). Por lo demás, no era cuestión de lejanía física. Todos podíamos ver perfectamente —*live*, diríamos— la menuda y encorvada figura del Pontífice. Y sin embargo, la mayoría cumplía enfervorizadamente el famoso aserto de épocas pasadas, cuando se estropeaba la televisión: «permanezcan atentos a la pantalla.» ¿Por qué? A mi ver, la razón principal no estaba en la posibilidad de escrutar mejor los gestos y movimientos corporales de Juan Pablo II, sino en la fascinación de sabernos partícipes —con la secreta esperanza de ser filmados también nosotros, en una panorámica general— de una *communio* extensiva al planeta, más milagrosa aún que la famosa multiplicación de los panes y los peces, porque aquí era uno y el mismo hombre el retransmitido *urbi et orbe*. Verdadera cumplimentación electrónica del *Corpus Christi*, el Papa aparece así como un *corpus gloriosum*, presente en todas partes —y nosotros, con él— a la velocidad de la luz. ¿A qué se debe

esa fascinación? En el fondo (aunque hablar aquí de «fondo» supone una reliquia de la era tipográfica), la pantalla televisiva no programa, en general, acontecimientos, películas o concursos. *Programa al televidente mismo*. En el cinematógrafo, nosotros vemos lo que sucede en la pantalla. En la televisión es ésta la que nos ve y modula a nosotros. De ahí su carácter *hipnótico*, que, en espíritus reacios y lectores recalitrantes –irrecuperablemente «modernos»– tiene por el contrario un efecto soporífero. Por eso necesita viajar el Papa: para suscitar la imagen portentosa de una misma figura con un fondo siempre distinto (y cuanto más exótico, mejor): *ecumenismo electrónico*. La importancia del Papa no está en lo que él diga o haga (suele ser siempre lo mismo), sino en el constante cambio de *paisaje*. *Eadem aliter*: «lo mismo, de otra manera». Juan Pablo II ha llegado a convertirse así en el *símbolo electrónico* de toda la Humanidad, sin importarle para ello el tener que desmontar muchos de los prejuicios tradicionales, como la creencia en el infierno o en el limbo, la enemiga contra la ciencia y contra el «modernismo» (es por demás lógico que un Pontífice postmoderno haga las paces con un pasado ya vencido: el de la modernidad), y renunciando incluso al *odium theologicum* contra los infieles: los musulmanes y los judíos. Es más: hasta ha intentado reconciliarse –pretendiendo así poner fin a una prolongada y más bien insulsa «querrela de familia»– con los hermanos separados: los ortodoxos. No sin motivos escatológicos: Cristo anunció que cuando el Evangelio fuera propagado por todas las naciones de la tierra, llegaría el fin. Y San Pablo añadió que el fin del mundo llegaría cuando se convirtieran los judíos. Sólo que, para las almas pías y tradicionales, no deja de resultar desazonadora la sospecha de que esa «conversión» sea más bien la de los propios católicos, para formar una nueva y última confesión sincrética, sin más *credo* que el de la imagen ubicua del Pescador, amando a tirios y troyanos.

En este sentido, el Papa aventaja con creces a sus predecesores, los populares telepredicadores evangélicos de Estados Unidos. Éstos graban en estudio. Juan Pablo II es grabado en vivo y en directo. Los primeros se deben a canales determinados de televisión. El segundo es recogido por las diversas televisiones locales. El efecto es, por ello, mucho más intenso.

Pero del mismo orden. Como ha señalado de forma magnífica el mejor continuador de McLuhan, Derrick de Kerckhove¹⁴⁹, todo medio de comunicación transforma no sólo el mensaje, sino también y fundamentalmente al emisor y al receptor. Mientras que en la comunicación oral resultan inseparables el medio y el proceso comunicativo, en la lectura de un libro alcanza el primero un valor autónomo, mientras queda devaluado el segundo. La alfabetización tipográfica nos transforma así en *resistencias* que canalizan la información, la comparan con las provenientes de otro medio y, así, la juzgan (no otra cosa es lo que llamamos *pensamiento*: y fue precisamente esa libertad de juicio la que condujo al eclipse moderno de lo divino). Por el contrario, la televisión implica un *cierre* de información por acumulación de noticias. Los usuarios entran a formar parte de la red virtual como *transistores* (que pueden llegar a «fundirse» por saturación: de ahí la necesidad de cambio constante de «decorado»). ¿Por qué es tan poderosa la imagen televisiva? Porque su magnetismo reorganiza la red neuronal del telespectador, suscitando en él el recuerdo de la tribu prealfabética, en torno al fuego ritual. No es pues extraño que haya sido precisamente la televisión la gran promotora de nuevas formas de religión. Como en las viejas religiones, la televisión exige la anulación «racional» del televidente y su entrega emocional, en «trance». Al igual que el Maestro Eckhart pedía de sus fieles la *Gelassenheit*, el abandono o «dejación» de todo interés individual: la *kénosis* o «vacío» del interior del hombre, para que éste fuera enteramente llenado por Dios, así también la televisión diluye temporalmente la identidad propia de los individuos y los convierte –a ellos mismos, no al aparato– en «caja de resonancia» de fórmulas y símbolos, cuyo contenido puede ser enteramente banal: desde el «No pares, no pares» del *spot* publicitario del flan Danone hasta las *Crónicas marcianas*, pero cuya estructura sigue y aventaja con creces la *forma mediática de la comunicación religiosa*. ¡Eso sí que es «estar modulados», *feingestimmt*, que dirían los alemanes! ¡Ahí es donde se nota la preponderancia del «acorde tonal», de la *Stimmung* que, con fino olfato, barruntara ya Heidegger en

¹⁴⁹ *Ibid.*, cap. 7.

1927 como constitutivo del «estar-ahí», más allá de la obsoleta definición del hombre como «animal racional»! Sólo que Heidegger debiera haber mirado más televisión. Ésta *sintoniza* literalmente al espectador, incapaz por ello de elegir según «criterios personales» (como en la era tipográfica) o incluso de «recordar» —a partir de los simulacros— las cosas del mundo real (como en la era prealfabética, cantada nostálgicamente por Platón con su «símil de la caverna»). La elección es del Ser; o, en términos actuales: del Ente, sea público o privado. Son sus «buenas vibraciones», su «frecuencia» la que nos modula.

¿Qué tipo de comunidad religiosa adviene a través de la televisión? Ciertamente, no la formada por inválidos, enfermos o personas aisladas, según el pretexto habitual para las transmisiones de actos religiosos, sino la configurada por quienes, abúlicos y anoréxicos, desprecian su propio cuerpo y desconfían de él. No desde luego con el afán de tornarse en espíritus inmateriales, puros, sino con él de identificarse con los «cuerpos gloriosos» televisados: para llorar con el Papa o para rezar con él. Para identificarse también, en el caso del norteamericano protestante, con el radiante predicador, que viste y gesticula como él, pero que sabe además «engancharlo» con la red eléctrica divina y convertir por un tiempo el mostrenco salón de estar en una reunión con personajes famosos de la pantalla (grande o pequeña, da igual) o con políticos que confiesen emocionados su fe en Cristo... con vistas a las próximas elecciones. ¿Entendemos ahora por qué sospechaba anteriormente de que la lucha enconada entre evangelistas mediáticos y postmodernos narcisistas era una «querrela de familia»? Los primeros son —máxima contradicción— *fundamentalistas superficiales*, que afirman —como otrora el clero católico— la supremacía de la Biblia a la vez que dispensan al televidente de todo esfuerzo por leerla, ya que el telepredicador le dice lo que el libro dice, más rápido y en lenguaje más asequible. ¿Qué es lo que pide el telepredicador de su público? Sólo tres cosas, y ninguna de ellas tiene mucho que ver con la doctrina religiosa: fidelidad de audiencia (para la inserción en el programa de intervalos publicitarios), oraciones compartidas (para que los distintos cuerpos: reales o virtuales, se fundan en una sola voz, «como de muchas aguas») y donaciones (no para el intercambio contractual de

bienes, sino para el incremento de la frecuencia y duración del programa, en caso de que el telepredicador sea virtuoso). Ahora, la tarjeta de crédito es la que produce, mucho mejor que el pan y el vino, una genuina *transustanciación* de personas e imágenes en una corriente de información autorredundante, que se corrobora a sí misma emocionalmente. Es verdad que, al contrario de lo que sucedía en la religión tradicional, falta aquí el contacto personal, cara a cara. Pero, ¿quién desea tal contacto, en la era de la «resurrección de la carne» ya en vida, mientras la otra, la *too solid flesh*, se deja caer, amodorrada en el sillón? La carne, el *corpus gloriosum*, está en la pantalla.

Y sin embargo, la era de la televisión parece tocar a su fin. Muy significativamente, ello acaece cuando Juan Pablo II parece estar al límite de sus fuerzas y edad, y cuando los telepredicadores se convierten en *cibernautas religiosos*. Y como pasó con el libro, también la televisión está siendo «engullida» por Internet. ¿Qué promete la flamante era computacional? Promete, no la identificación proyectiva con un «nombre sagrado», sino, nada menos, la conversión en *tiempo real* de cada *quisque* en nombre sagrado, *ad libitum*¹⁵⁰. También el Vaticano se ha mostrado en este caso diligente respecto a la utilización del *medio global*, ya desde 1995, y gracias a la activa participación de miembros relevantes del Opus Dei. En cualquier caso, el medio informático es todo menos neutral e inocente. Como hemos visto repetidamente, lo mediático altera no solamente los mensajes, sino los medios de etapas anteriores, ahora integrados en aquél. La Iglesia Católica abraza la sana intención de utilizar Internet para llevar el mensaje salvífico a: «estados totalitarios o a determinados países islámicos, que impiden la propagación pública de la fe cristiana», según la comunicación del arzobispo John P. Foley en Roma, en mayo de 1997¹⁵¹. Sería maravilloso para la Iglesia, ¿no es verdad? El mensaje podría transmitirse directamente desde la central vaticana, sin distor-

¹⁵⁰ Es muy instructivo al respecto el documentado ensayo de Reinhold ESTERBAUER, *Gott im Cyberspace?*, en: A. Kollb, R. Esterbauer y H.-W. Ruckenhauer (eds.), *Cyberethik. Verantwortung in der digital vernetzten Welt*. Kohlhammer, Stuttgart/Berlín/Colonia, 1998, pp. 115-134.

¹⁵¹ Art. cit., p. 115 (puede leerse la comunicación completa en: <http://www.kathpress.co.at/kathweb/nr/97q2/kp972665.htm>).

siones personales ni desviaciones heréticas: ¡imposición ecuménica del dogma católico, a través de las auras! ¡Por fin habrá una sola Cabeza y un solo Cuerpo, y entonces llegará el ansiado fin! Sólo que las cosas no son tan fáciles, porque Internet es –al contrario de la televisión– un medio *interactivo*, sometido por ende a todo tipo de manipulación e intervención. Pero no es esto, con todo, lo fundamental. Lo es en cambio el hecho de que la transmisión *on line* altera, ya no simplemente al receptor –como pasa, de nuevo, con la televisión– sino también y sobre todo al emisor. Aquí no caben prédicas de arriba abajo, desde un púlpito que refleja la estructura piramidal y jerárquica de la Voz de la Autoridad. Lo que corre por Internet es más bien un campo simultáneo de informaciones entretretejadas, que puede ser replicado, cortado, pegado y transportado de mil maneras, y reenviado con tales deformaciones que hagan irreconocible el mensaje original, si es que en el nuevo medio cabe hablar de «originalidad».

Y es que Internet no es un instrumento, sino un medio de producción de informaciones, más que de comunicaciones. La propia estructura electrónica en red exige la interactividad, con el incremento fantástico de transmisiones y la disminución, no menos vertiginosa, de contenidos, los cuales requieren para ser inteligidos –si no quieren limitarse sus autores a suscitar una entrega emocional tan intensa como efímera– su impresión en soporte papel (y en efecto, recuérdese que los autores del panfleto evangelista acababan recomendando su libro). ¡Pero entonces, el «descenso» al medio mecánico propicia la reaparición de la razón crítica, tal como, sin ir más lejos, nosotros mismos hemos hecho antes al analizar el panfleto evangelista! ¡Navegar por Internet es mucho más peligroso para el sostenimiento de la sólida arquitectura eclesial católica que los viajes papales por el mundo, retransmitidos por televisión!

Más aún: la red mundial, asociada a los avances en biogenética, a la cirugía plástica y a la propagación de la realidad virtual, digitalizada, está reproduciendo e incrementando de manera irresistible los viejos sueños del *homo religiosus*, centrados en la liberación de la carne caduca y opaca, en la terrible sensación del envejecimiento y en la conciencia pavorosa de la muerte que acecha, de la posibilidad de que todo sea, de gol-

pe, imposible. De ahí la aparición de nuevos mitos, como en la técnicamente prodigiosa *Matrix* o en los juegos de consola, en los que se dispone de varias «muertes» (transformación electrónica de la disciplina jesuítica de simulación en vida de la propia muerte), así como de identidades intercambiables. De ahí la proliferación de los *chat-lines* («chatear», se dice ya castizamente), con sus juegos de máscaras que, al cabo, amenazan con no dejar nada detrás de ellas. Como ya vimos en el caso de la televisión, pero ahora con una potencia mucho mayor, lo que Internet propicia no es tanto una «corrección» y mejora continua de la realidad (que haría enrojecer de vergüenza a Marx y su exhortación a cambiar el mundo), cuanto una verdadera *descorporeización* en los experimentadores, cuyo «cuerpo electrónico» sustituye con ventaja al odiado cuerpo real. El sujeto de autoexperimentación queda así reducido a un montón de datos archivables digitalizados y combinables *ad libitum*, susceptibles de transmisión (de «encarnación») a otros soportes, bajando por toda la escala de los *media*. En este nuevo *gnosticismo*, todo es comunicable, menos la propia carne, si es que de ella puede decir todavía el cibernauta que le es efectivamente «propia». Y puesto que nuestra identidad estaba ligada a la memoria personal y al cuerpo (de cambios muy lentos para quien lo «vive desde dentro»), y ahora esa memoria está confiada al «disco duro» o al CD-ROM, mientras que el cuerpo-soporte es ya *hardware*, se sigue inexorablemente la disolución de la identidad personal. ¡Manes de Nietzsche!: ¿qué diría él al ver realizado digitalmente el «baile de disfraces» por él propugnado en el «guardarropía de la historia»?

Pero aún nos esperan nuevas sorpresas «religiosas»: de la misma manera que es posible morir muchas veces y de múltiples maneras para «reencarnarse» en otros cuerpos (como en la *metempsychosis* órfica), así también, a la inversa, pueden utilizarse las imágenes de los muertos para «reciclarlas» de mil formas. Ya no se trata de mera ficción, como en el film *Forrest Gump*, sino de la creación de «cementeros electrónicos», en los cuales se conservan textos e imágenes del ser querido, que pueden montarse y combinarse de tal modo que las «vidas en suspensión» resultantes ofrezcan la impresión de un interlocutor «válido». ¿Hay algo más «postmoderno» que este

juego en el que se funden vida y muerte en imágenes electrónicas? Acabaremos haciendo con nuestros muertos lo que hacemos ya con nuestra propia existencia: lanzar sus mensajes a la red para que se entremezclen con otros (cortar, copiar, pegar), incrustados sus textos en otros, al igual que todavía citamos obras ajenas en nuestros libros, cambiando de contexto sus imágenes. Muerte, ¿dónde está tu victoria?

Por lo demás, sabemos al menos desde Rilke que los ángeles son los mediadores entre vivos y muertos, suspendidos en esa región donde todo es presente y donde nada «ha lugar». Pero ya no necesitamos de la fantasía del poeta: ahora, todos nosotros podemos convertirnos en auténticos *ángeles*. Éstos, en efecto, carecen de cuerpo propio, por ser incorruptibles e inmateriales, y tienen por ello la potestad de encarnarse en distintos cuerpos—vestido, jugando así a un continuo cambio de identidad individual (puesto que, en buena filosofía escolástica, la materia es efectivamente *principium individuationis*). Un buen cibernauta se reconocería enseguida en las palabras venerables de Santo Tomás: «Cum igitur angeli neque corpora sunt, neque habeant corpora naturaliter sibi unita, [...] relinquitur quod interdum corpora assumant» («En efecto, como los ángeles no son cuerpos, ni tienen cuerpos unidos naturalmente a ellos, se sigue que, de cuando en cuando, asuman [tomen prestados] cuerpos»)¹⁵². Lo que en cambio no puede hacer el ángel es estar en varios lugares a la vez, aunque, eso sí, puede «saltar» de un cuerpo a otro sin necesidad de recorrer el espacio intermedio. Como cabe apreciar, para el análogo cibernauta se da aquí una desventaja y a la vez una ventaja con respecto a los viajes papales y a su retransmisión. Desventaja, porque la imagen electrónica del Papa sí es ubicua. Ventaja, porque para ello el Papa —que sí tiene al fin un *corpus naturaliter sibi unitum*— ha de desplazarse físicamente —aunque sea en avión—, ligado como está al *continuum* espacio-temporal. Todavía no se ha llegado a la suprema realización técnica: la descorporeización física y su recomposición en otro lugar, como en el *beaming up* de *Star-Trek*.

¿Encarna el cibernauta lo Sagrado, en fin? Podríamos contes-

¹⁵² *Summa Theologica* I, q. 51, a. 2.

tar según respectos, con un *concedo sed distingo*. Si lo Sagrado es el fondo oscuro y omnicompreensivo que, de manera para nosotros incomprensible, otorga vida y da la muerte, si lo Sagrado permite la comunicación y a la vez la dificulta, al interferir como «silencios» en el interior de imagen y palabra, sin duda está el «entusiasmado» cibernauta imbuido de sacralidad... electrónica. Él es, cada uno de nosotros puede ser ya un «nombre» en el que se dice, siempre de distinta forma, siempre tras una máscara, lo Sagrado (esto era por lo demás lo que prestaba cierta emoción reverencial a la «Fuerza» de *Star Wars*, con su terrible lado oscuro). Pero si lo Sagrado es también, e inescindiblemente, aquello que confiere dolor y sufrimiento, alegría y gozo indecibles a la carne mortal, si lo Sagrado es aquello que nos religa a la Naturaleza, trascendiéndola, entonces el entero artilugio de Internet, entonces toda esa «visión angélica» cae estrepitosamente al suelo. El ángel rilkeano es bello porque deja entrever en su gloriosa figura el comienzo de la *terribilitā*, porque amenaza nuestra existencia en la tierra. El ángel de Santo Tomás es el mensajero de Dios, el ser intermedio inflamado del «Amor que mueve el sol y las demás estrellas», como cantara el Dante. Pero el falso ángel-cibernauta no es mensajero de nada ni de nadie. Él se limita a entremezclar habilidosamente mensajes mediáticos ajenos, sin responsabilidad alguna por ello. Ni siquiera puede *pecar* y rebelarse contra Dios, porque él mismo se cree un *petit dieu*, un Niño-Cósmico que juega en el tablero de un mundo del que han desaparecido el llanto y la risa. *Relata refero*, se limita a decir este Ángel de la Nada, portador del hodierno *nihilismo mediático*¹⁵³. Corrigiendo el *Hyperion* de Hölderlin, bien podríamos decir pues que, en la era electrónica, el hombre ha intentado bajar el cielo a la tierra, pero no ha hecho de ella un infierno, sino algo quizá peor: un *desierto*, sobre el que sobrevuelan, raudas, las informaciones a través de «autopistas de la información». Hemos perdido la carne. Y sin ella, paradójicamente, no hay religión. Al menos, religión cristiana. Porque ésta nos prometía la resurrección de la carne, sí, pero de esta nuestra propia carne, por transfigurada que estuviere, dotada incluso —como audazmente señala San Agustín en *La ciudad de Dios*— de órganos genitales y de diferencia sexual, en vez de augurar la aniquilación de ésta y su sustitución por

prótesis de «chatarra» (que eso significa al fin *hardware*). Bien podemos confiar en la palabra del Apóstol: «Si Cristo no ha resucitado, vana es nuestra fe». Pero con mayor fuerza aún se debería creer, contra todo *docetismo*, que si Jesucristo no ha muerto de veras en la Cruz, y de muerte infamante, si no lleva su Cruz y su corona de espinas así en la tierra como en el cielo, entonces vana es la fe del cristiano. Al respecto, la postmodernidad simulacral no sólo no cumplimenta la redención, sino que la deja sin sentido. No sólo no accede a la escatología, sino que su repetición cansina mediante simulacros nos quita toda gana de esperar el fin. O al revés: quizá lo acrecienta, para que toda esta fantasmagoría reviente de una vez y nos deje sentir por un momento dolor, rabia y remordimiento de verdad, para que nos deje sangrar y vomitar. Para que nos deje volver a ser *cuerpo*.

¿Dónde está la Nueva Jerusalén prometida en el *Apocalipsis*? ¿Acaso en el logotipo de Disney: el Palacio de la Bella Durmiente? ¿Acaso en el Camelot de Las Vegas? Aquí, en efecto, no hay mar (sólo desierto), y todo parece nuevo. Aquí todo es transparente y todo está a disposición. Pero aquí nada es nuevo, sino *remake* de viejos sueños heridos y frustrados: al final resulta que la materia con que están hechos nuestros sueños era fibra de vidrio y cartón, movida por Animatronic; lista para ser pasada *on line*, como diversión momentánea de seres vacíos a los que les está prohibido «asomarse al interior». Todas las dimensiones de lo Sagrado están aquí, presentes y a la mano. Pero todo es *fake*. Falta el aliento que da la vida y la muerte, falta la *indisponibilidad* absoluta de lo Inesquivable y Omnienvolvente. Falta temor y temblor. ¿Faltan nombres sagrados en la postmodernidad?

De profundis clamavi ad te, Domine. No es la cita del Oficio de Difuntos del Viernes Santo, sino de *El sexto sentido*. Lástima que no le dieran el Oscar. Se lo merecía. Nos lo merecíamos.

¹⁵³ Cfr. Peter SLOTERDIJK, «Kantilenen der Zeit. Zur Entdiotisierung des Ich und zur Entgreisung Europas», *Lettre International*, 36/1, 1997) pp. 71-77; aquí, p. 75.

IX

EL DESTINO DE LA FILOSOFÍA

Si ya no es posible dedicarse a la metafísica, ¿acaso el destino de la filosofía se limitará a citarse y apalabrarse con los muertos? En esta nueva –y tan vieja, a la vez!– circunnavegación parece brillar de nuevo –¡pero de manera tan distinta!– la definición platónica de la filosofía en el *Fedón*: la filosofía como *praeparatio mortis*. Sólo que ahora esa «preparación» incluye, fomenta y promueve la defensa de la carne y la sangre: recoge, en *ecuménica condolencia*, los restos del individuo. Estamos pues bien lejos de asumir un destino al modo clásico. Es más, eso de «destino» suena hoy entre grandilocuente y turístico. Parece como si uno se preguntara algo así como: ¿a dónde va la filosofía?, al igual que de una línea aérea podemos decir que su destino, su programa, es por caso Roma.

Sin embargo, ya con esa aposición (destino-programa) nos encontramos con un primer destello de ese verdadero semáforo que es el «destino», a saber: en el destino, si y porque programado, parece que los tiempos se recogen, que el final coincide con el inicio, de modo que el destino sería la manifestación de un programa, el despliegue fenoménico de una pre-inscripción. Por este lado, cabría en efecto pensar que el destino no fuera sino la cumplimentación de una interna teleología, de modo que la cosa destinada (el avión, o la filosofía) no sería sino el caso particular en que se cumple y brilla una ley universal.

Sin embargo, basta imaginarse que el avión con destino a Roma sufre algún percance en su trayectoria (por vía climatológica o, más dramáticamente, por una acción terrorista) para que nos demos cuenta de lo inadecuado de esa equiparación entre ley y destino. Pues en el caso de esa indeseada e imprevista alteración de rumbo no nos limitaríamos a pensar que *ese* avión no ha llegado a su destino, sino que más bien diríamos que la máquina (y con ella, posiblemente también sus pasajeros) ha sido obligada a cambiar inopinadamente de destino. Y de esta forma irrumpen al menos tres trazos de lo que puede llamarse destino:

1.- el destino es siempre algo individual, no un *casus datae legis*; puede hablarse a lo sumo de un destino *ejemplar*, en el sentido de que él es susceptible de generar normas, por imitación o emulación; pero en ningún caso acata una ley ya establecida de antemano: al contrario, parece estar «hecho» a fuerza de desviaciones de normas ya previamente convenidas;

2.- la «materia» con la que se va haciendo un destino individual parece ser un conjunto de acontecimientos *azarosos* para quien sufre tal destino; naturalmente que esos eventos obedecen, cada uno de ellos, a sus propias leyes: no existe el puro azar. La propia idea kantiana de «multiplicidad» (*Manigfaltigkeit*) implica en su raíz: *Falte* («pliegue»), la idea de una conexión previa, intrínseca a las cosas desplegadas;

3.- el individuo que sufre esa irrupción de lo imprevisto es sacado por ella de quicio –el pasajero desviado empieza inmediatamente a cambiar los planes de lo que se proponía en Roma: por caso, tomar otro avión para Nápoles–, pero a la vez esos acontecimientos *azarosos pueden* ser aprovechados por el individuo para incluirlos en su propia órbita, en virtud de su descubrimiento en ellos de inéditas y hasta ese momento impensadas analogías o afinidades. De manera que también esos acontecimientos se ven ahora, a su vez, «sacados de quicio» y puestos al servicio de la interpretación de los avatares de ese individuo. En una palabra: ningún destino se *sufre* por entero, aunque la categoría de «pasividad» sea en

principio la más adecuada para acercarnos a este extraño fenómeno. El lenguaje mismo nos prohíbe hablar de «hacer un destino». Decimos, más bien: «padecer un destino». Pero no diríamos que un grave, en su caída, sufre el destino de la ley galileica, sino que «obedece» o sigue a ésta.

En este estrechamiento que estamos intentando hacer de la esquivia idea de «destino» podríamos entonces abandonar el ámbito de la ley natural, mecánica, si queremos, y pensar en la ley moral, práctica. Esta, desde el momento en que ordena lo que *debe* ser, y no lo que *tiene que* ser, bien que admite desviaciones y transgresiones, en nombre de la supuesta *libertad* del sujeto. Dejemos de lado, por ahora, el espinoso problema de si tal «libertad» existe (pues los terroristas que ordenan cambiar el rumbo del avión tienen también sus «razones» para ello: sólo desde *mi* trayectoria vital aparecen aquéllas como inoportunas e improcedentes, esto es: como azarosas, en el sentido de imprevistas). Lo que importa señalar aquí es que el individuo, si se limitara a acatar dócilmente las órdenes recibidas por quien en ese momento manda, dejaría *eo ipso* de comportarse como individuo para tornarse en un particular *casus datae legis* (la ley dictada por el terrorista). Y ya no diríamos de él, entonces, que se está cumpliendo *su* destino, sino que se ha convertido en siervo de un señor por miedo al Señor absoluto, la muerte (por recordar el famoso pasaje hegeliano). De modo que el destino parece zafarse a toda determinación legal, sea ésta natural o práctica: no tiene que ver, pues, con el ser ni con el *deber* ser. ¿Con qué, entonces? Desde luego, no con el mero azar. Por definición, lo azaroso atraviesa al individuo como la luz al cristal: sin romperlo ni mancharlo: no es de su incumbencia, de modo que lo deja ir, displicentemente. Si quisiéramos ser rigurosos, tendríamos que admitir –ya antes aludimos a ello– que el puro azar, como la pura «cosa en sí», ensimismada, no existe. Incluso aquello que al pronto pasamos por alto deja en nosotros una huella que, despertada después por una nueva e imprevista conjunción orbital, adquiere inmediatamente sentido y genera nuevos polos de atracción o repulsión de órbitas. Así pues, tampoco el destino tiene que ver con el *no-ser*. No tie-

ne que ver con lo presente ni con lo ausente. ¿Acaso estará en conexión con lo por venir? Parece que sí, pues el destino es visto siempre como proyectándose en un futuro. Pero no en *el* futuro, esto es: en algo que, algún día, se hará presente. Pues cuando el destino se cumple, ya *ha pasado*: es demasiado tarde para captarlo como algo ahí, a la mano y disponible. En una palabra: el destino se da siempre en un futuro *perfecto*, en un futuro que *ya ha sido*, sólo que nosotros no lo sabemos. Es esa insoportabilidad de la ignorancia de algo que, sin embargo, constituye nuestro verdadero *principium individuationis* lo que nos lleva a la interesada creencia de que, si no nosotros, al menos Alguien (Dios) o Algo (el orden astral, por caso) sí que está en el secreto, y, por ende, Él (o Ello), que no tiene destino (¿a dónde iba a destinarse, si ya tiene todo en sus manos?), rige nuestro destino. Este es, así, convertido consoladoramente en *fatum* (de *for*, *phemí*, el *dictum* o veredicto, «lo dicho»). En verdad, de esta manera dejamos de tomar en serio al destino, al reducirlo al principio de razón suficiente: hay una razón para que nos suceda lo que de hecho sucede; sólo que por ahora no la conocemos. A lo sumo, la columbramos *sicut in aenigmate*; pero luego, *cara a cara* con Dios, nos veremos por fin las caras; la cara que, ya de siempre, nos correspondía: cristiana esperanza escatológica en el *corpus gloriosum* o quizá, por desdicha, *abominabile*. Sin embargo, hay algo inquietante en ese consuelo de las postrimerías. Se dice, en efecto, que el destino «está escrito». No, como cabría sospechar por la raíz de *fatum*, que esté «dicho». En todo caso, será dicho «después»: *liber scriptus proferetur*. Entran así en el problema del destino (o más bien del desesperado intento de disolverlo en un caso de ley) dos postrimerías, paradójicamente previas (a pesar de tratarse de «ultimidades») a las eternas de cielo (*corpus gloriosum*) o infierno (*corpus abominabile*). Dos postrimerías que podríamos llamar, forzando el lenguaje, *preliminares*, ya que ellas forman el umbral, el hueco de la puerta por la que se pasa del tiempo a la eternidad. Vista desde el tiempo –pero sin serlo– la primera postrimería es la *muerte*. Vista desde la eternidad –pero sin serlo– la segunda es el *juicio*: la lectura en alta voz, la preferencia de lo «escrito». Sólo entonces, en el juicio, queda el destino cerrado, consumado. Es decir: deja

de ser destino, porque ya se ha llegado a destino. Para siempre. Sin cambios. El destino se ha tornado en necesidad.

Está claro. El juicio no le dice nada nuevo al Juez que lo profiere. Tampoco puede éste cambiar una coma de la sentencia que está leyendo: Él se limita a enunciarla para que el reo, sujeto al veredicto, sepa por fin lo que él, ya de siempre, era. La revelación es una lectura que no admite sorpresas, distingos ni interpretaciones. Una lectura en la que el Lector no pone nada de su parte y el oyente, ahora identificado *sin resto* con un texto, se deja decir por Otro algo que no constituye novedad alguna, pues no es sino la manifestación de su esencia. En la lectura, en el juicio, el destino se recuerda a sí mismo como *predestinación*: el pasado se cierra y concluye en el futuro: *consummatum est*. El implicado se pliega en un tiempo imposible, en un tiempo que ya no lo es, y entra *puntualmente* en la eternidad. Es la última vez en que se le ha hecho «caso»: caso de una ley eterna. El tinglado es perfecto. Sólo que no tiene nada que ver con el destino, sino con el escamoteo de éste: todo él es una gigantesca *Ablenkungsmanöver*, una «maniobra de distracción», que dicen los alemanes. Un consuelo ilusorio, en suma.

En efecto, es un consuelo porque parece descargar al individuo de toda responsabilidad, y por tanto de todo temor al futuro. Lo que él iba trabajosamente viviendo en el tiempo ya estaba presente en el Libro. Palimpsesto al revés, los vericuetos de su vida se iban posando, dóciles, en el huecograbado, en las huellas del futuro ya dispuestas. Todo lo que había de pasar había ya pasado... pero no para él, aunque los eventos fueran *de él*. Estaba ya dividido... luego no era de verdad un individuo, sino un *dividuum*, desgajado entre su verdad, siempre a las espaldas, y sus avatares, que copiaban con sangre una narración ya escrita. Una narración, por lo demás, que nadie leerá jamás. El individuo juzgado, porque llega demasiado tarde a la lectura de su vida, ya sida (además, ¿sería capaz de leer en el Libro? ¿Acaso conocería el idioma en que está escrito?). El Juez, porque se limita a pronunciar la sentencia, la conclusión. No sólo no necesita leer la narración, sino que no *puede* hacerlo, ya que a Él, puro punto inextenso, todo se le hace puntual. Pero este consuelo es, decíamos, ilusorio. No porque todo el tinglado de la escatología cristiana sea falso. Eso, ni siquiera

Dios puede saberlo. Es ilusorio porque, bien mirado, produce lo contrario de lo pretendido. En efecto, la escatología querría librar al individuo del miedo al futuro (o infundir en él un miedo «saludable», para asegurar al *acusado* un juicio favorable), y ello a partir de la creencia la creencia en un Juez omnisciente y un Mundo-Libro sin sorpresas, donde nada está fuera de sí, fuera de quicio. Pero, en lugar de proporcionar esa quietud, el mero análisis de ese destino juzgado arroja un resultado desconcertante: el miedo se trueca en angustia, y el Mundo-Libro en una antigualla *ilegible*. Angustia, porque si todo ha tenido ya sentido en sí, entonces esa «repetición» que llamamos «vida» es absolutamente inútil. En el fondo, todo pasa y nada se hace. No es que el individuo deje así de ser un centro subjetivo de acción —de *libertad*, si queremos—, sino que ni siquiera lo es de pasión. Él es un mero soporte de eventos que no pueden ni siquiera insertarse en él, porque él, en el fondo, está *de más*. Esos eventos no lo constituyen, dado que él no puede corresponder a ellos: da igual que diga *sí* o que reniegue de su suerte. *Fata volentem ducunt, volentem trahunt*. ¿Dónde está la diferencia? También la voluntad está aquí de más: no porque se abandone a su suerte, *gelassen*, confiada en otra Voluntad superior. Pues también esa otra Voluntad, la presumida en el Juez, está de más: el Juez se limita a dictar sentencia. Pero sentencia, ¿para qué? ¿con qué objeto? El condenado, dice plásticamente Kant en *El fin de todas las cosas*¹⁵⁴, se limitará a abrir la boca en gesto pétreo de dolor: un grito para siempre retenido, sin tiempo. El salvado abrirá igualmente su boca para cantar a Dios: un canto que se hace piedra. Una irremisible emisión fallida. Ambos seguirán siendo lo que ya de siempre eran: sólo que ahora el pliegue está para siempre plegado, implicado. También la eternidad es una repetición puntual de lo escrito, como discursivamente lo era la vida. Pero puesto que nadie habrá leído tal escrito, *todo está de más*. Todo: reo, Juez, vida, muerte, infierno y cielo. Ya estamos en el secreto: *todo era nada*. Todo, en vano. A menos que...

A menos que reflexionemos por un momento en la intención secreta que guiaba a toda esa construcción escatológica.

¹⁵⁴ Véase *supra*, punto 4.3 del Capítulo III, y la nota 65 *ad loc*.

Esa intención consistía en una operación de *travestimento*: hacía pasar subrepticamente el destino individual por el caso de una ley universal. Pero ninguno de los trazos característicos del destino consienten esa operación de camuflaje. Al contrario: individualidad, desvío azaroso de la norma e inclusión en la propia órbita (una inclusión inesperada pero aceptada *a parte post*), todos esos rasgos coinciden por lo pronto en un punto común, a saber: la *negación* de toda ley. El destino está, literalmente, *fuera de la ley*. Más aún, desde la perspectiva del destino, la órbita individual está constituida toda ella por desviaciones infinitesimales, tangenciales, de cursos legales. Esa órbita está hecha de *desechos*: ella es escatológica en el otro sentido del término, como teoría de los *residuos* inasimilables e indisponibles. Cuando todo lo que pasa *me* pasa, adquiere entonces, sin perder un ápice de su significado como caso particular de una ley, un *sentido*: me resulta «apropiado». Sólo que esa apropiación, esa asimiliación por mi parte *me* constituye. Yo no soy sino ese proceso de asimilación de desechos. De asimilación... y de excreción. Puesto que no sólo me limito a recoger al paso lo ajeno y a hacerlo mío, sino que también desecho lo asimilado, justamente por haberlo hecho, porque ya no me sirve para estar a-tento, abierto a lo nuevo. Porque eso asimilado es, literalmente, un peso muerto, un peso que me ata a la tierra, que dificulta mis movimientos. Sin embargo, este proceso *neguentrópico* no alcanza jamás pleno equilibrio. Y no lo alcanza porque, habiendo surgido trabajosamente de la conjunción azarosa de desviaciones que, por afinidades electivas, van labrando y abriendo un surco inédito, la relativa estabilización de esas desviaciones va creando, fatalmente, una nueva órbita: la necesidad deja entonces de hacerse virtud, la novedad se va tornando en lo *dejã vu* y lo descomunal se hace común: *das Unheimliche, lo spaesante*, se va haciendo hogar, país conocido. La memoria se va petrificando en recuerdos, y bien puede decirse con Hegel que el individuo se mata desde sí mismo (*sich aus sich selbst tötet*). Se ha cumplido un destino. Ahora, todo está hecho. No hay desechos, sino hechos, casos particulares agrupados bajo distintas leyes. Sólo para otro individuo, que retiene en la memoria esa vida ajena pasada, lo que está ante él «de cuerpo presente» son restos. En realidad, para

el muerto, nada resta. Todo lo descomunal vuelve a lo común, lo desorbitado entra en órbita: el alma deja de ser extranjera en la tierra, como cantara Trakl. Esa extraña *lepra* de la tierra se extingue: *Über alle Gipfel ist Rube*, «Sobre todas las cumbres hay quietud», decía Goethe. Por fin. Es la tierra, no el muerto, quien ahora descansa en paz.

Desde la perspectiva de la propia vida, no tiene sentido alguno hablar de un destino truncado. Ni siquiera la muerte violenta, injusta, ni siquiera el asesinato pueden quebrar un destino, ya que éste se iba haciendo precisamente a partir del fraccionamiento curvilíneo de cosas sin destino (nada hay más irreconciliable que la cosa y el individuo). Sólo desde otros proyectos, que se van curvando a su vez en destino, y que para ello dejaban entrar en su órbita retazos de vidas ajenas, colonizándolos así fatalmente, puede lamentarse –y con razón– la muerte prematura del otro. Pero para uno mismo no existe muerte prematura: siempre estamos maduros para morir, siempre dispuestos a cumplir con nuestro destino. No nos falta nada para «caer en falta» respecto a otros, para hacerles sentir –demasiado tarde– que les «hacíamos falta», porque en todo momento estamos cumplidos, acabados. En todo momento, perfectos. Perfectos, por falta justamente de programa. Y sin embargo: hartos estamos, se me replicará, programados. Nuestro código genético, las tradiciones y costumbres, la educación, la dieta alimenticia, todo el cúmulo de leyes que científicos y juristas van lentamente escribiendo sobre la piel del hombre: ¿no constituye acaso todo ello un programa? Ciertamente. ¿No corre por ahí un libro famoso y altamente instructivo: *El hombre preprogramado*, del etólogo Irä-neus Ibl-Eibesfeld, el discípulo de Konrad Lorenz?

Pero yo no niego que *el* hombre esté programado –y aun en demasía–. Sólo niego que *yo* lo esté. Si «yo» se abre como una fruta o se cierra como un puño a la presencia del otro es porque «ello» (el corazón del «yo») nos lleva a ambos. «Ello» nos im-porta, como un desecho inasimilable, indisponible del «hombre». Con esto no estoy haciendo un canto –bien *démodé*, a la verdad– al sujeto, a la voluntad humana y a la libertad. El destino no tiene nada que ver con esas cosas. Ni el individuo. Al contrario: sujeto, voluntad y libertad son ficciones –quizá en otro tiempo útiles– para quitarle al Juez escatológico

co la sentencia de las manos –o de los labios–, y centrarse de manera bien irrisoria como juez y como parte interesada. Al respecto, un Hegel nos habla en su *Fenomenología* de la recapitulación por parte del individuo de una historia lógicamente concebida, lo que no deja de ser un subterfugio *ante mortem* bien parecido a esa otra creencia popular, según la cual al menos en el instante supremo de la muerte recapitularíamos toda nuestra historia, de modo que por fin sabríamos todo lo que nos había pasado. Pero nunca sabremos lo que nos ha pasado, porque nuestra vida no es una historia (ni la vida en general, ni los pueblos ni el universo tienen una historia). La historia es el sustituto laico de la escatología, como se aprecia claramente por la ubicación que Hegel hace de ésta –míticamente transfigurada en doncella que nos ofrece los frutos maduros del árbol– precisamente en el capítulo de la *Fenomenología* dedicado a la religión. La historia se narra, no se vive. Se cuenta para no morir, sin darse cuenta de que la escritura es ya un recuerdo de la muerte. Se escribe como si se estuviera ya muerto: como si todo hubiera pasado y, por ende, todo hubiera tenido sentido. A veces, la escritura escribe la muerte misma: *Tres golpes de sangre tuvo / Y se murió de perfil. / Viva moneda que nunca / se volverá a repetir* (García Lorca). Pero sí se vuelven a repetir, una y otra vez, esos versos. En la lectura. En la interpretación y ejecución. Aquí nos encontramos con un caso diametralmente inverso al del Libro escrito de la escatología. La escritura sólo existe cuando se lee, esto es: cuando deja de ser escritura para inscribirse en la órbita del intérprete. Sin sentencia. Sin fallo, condenatorio o absolutorio. Leemos para evitar convertirnos nosotros mismos en escrito. Para evitar ser juzgados, por Dios, por la Historia o por la Ley (tres casos de lo Mismo).

Bien, se dirá. Todo esto puede tener que ver –quizá– con el «destino». Pero, ¿qué relación puede guardar con el destino *de la filosofía*? ¿Acaso vamos a saber de este modo algo más de lo que «le va a pasar» a la filosofía? Naturalmente que no. ¿Dónde se ha visto a un filósofo oficiar de profeta? ¿Y cómo va a oficiar de tal, sin contradecirse *eo ipso* con todo cuanto ha venido diciendo sobre el destino? A lo más, me atrevería a insinuar que el destino de la filosofía consiste en ser *la filosofía del destino*. Siempre lo

ha sido: desde la *praeparatio mortis* del Fedón platónico a *Moi-ra*, ese enigmático ensayo de *Conferencias y artículos*, cuyo silencio se guarda en las palabras de Heidegger. Sólo que el destino (como el ser, y aquí hay algo más que una analogía) se dice de muchas maneras: se dice como la *léthe* parmenídea oculta en el corazón de la verdad bien redonda, como el *pyr* heraclíteo en el que se consume y renace según medida el *lógos*, como la *physis* aristotélica de la que sería ridículo intentar decir algo, como el *theós arretós* plotiniano, como la *passion* con la que nada sabe hacer aquel caballero que dio tan buen paso, como la impensable *posibilidad de la posibilidad de la experiencia*, de la que, *al mismo tiempo*, depende todo para que a Kant todo le cuadre, como el serpentino *Grund* o «fondo» del ser del que huye, desde lo inmemorial, el Dios schellingiano. En fin, como «eso que aborrece la luz» (*das Lichtscheue*): el destino ciego que, en Hegel, pronto hará saber a las «realidades efectivas» (*Wirklichkeiten*) que se tenían por libres lo que ellas son en el fondo, a la vez que él mismo deja de ser «fundamento» (*Grund*) para desangrarse en la superficie absoluta. Todas ellas, maneras de enfrentarse el individuo a su destino. Todas ellas, *revelación de lo profundo* (*Offenbarung der Tiefe*), sí: pero *en cuanto que profundo*. Cuanto más sofisticadas y refinadas han sido las ficciones forjadas por la filosofía para ocultar al individuo (al fin: *individuum ineffabile*, ¿no lo repetimos siempre, sin saber muy bien qué decimos con ello?), con tanta mayor fuerza ha resurgido lo indisponible, lo *no recuperable* del Sartre de *Les mains sales*: la filosofía ha repetido de muchas maneras, incesantemente, que el individuo es lo desechable, el residuo de la lógica, de la Ley. Y en esa repetición ha guardado, paradójicamente, la posibilidad de la vuelta, de la *revuelta* del individuo: del «yo» hacia «ello»¹⁵⁵. Quizá ha llegado hoy la hora de que la filosofía, exhausta mas sobreviviendo siempre a sus propias tentaciones y excesos, se encare con *su* destino.

Es ist Zeit, umzukehren.
«Es hora de volver»
(Paul Celan, *Der Meridian*).

¹⁵⁵ Cfr. *supra*, al final del Capítulo III.

BIBLIOGRAFÍA

- Novum Testamentum Tetraglotton*. Diogenes. Zurich 1981.
- ANDERSON, W. Tr., *Reality isn't what it used to be*. Harper. San Francisco 1990.
- ARANOWITZ, S., MARTINSONS, B., MENSER, M. (eds.), *Tecnoscience and Cyberculture*. Routledge. Nueva York / Londres 1996.
- BAMMÉ, A. et al., *Maschinen-Menschen. Mensch-Maschinen. Grundrisse einer sozialen Beziehung*. Rowohl. Reinbeck de Hamburgo 1983.
- BAUMAN, Z., *Postmodernity and its descontents*. Polity. Cambridge 1997.
- BAUDRILLARD, J., *Las estrategias fatales*. Anagrama. Barcelona 1997⁵.
- *La transparence du Mal*. Galilée. París 1990.
- *L'illusion de la fin*. Galilée. París 1992.
- BERR, M. A., *Die Kadenzen der Schöpfung: Gott-Mensch-Maschine*. En: D. Kamper y Chr. Wulf (eds.), *Anthropologie nach dem Tode des Menschen*. Suhrkamp. Frankfurt/M. 1994.
- BLOOM, H., *Presagios del milenio*. Anagrama. Barcelona 1997.
- BOLZ, N. y VAN REIJEN, W. (eds.), *Heilsversprechen*. Fink. Munich 1998.
- BRAUN, I. y JOERGES, B. (eds.), *Technik ohne Grenzen*. Suhrkamp. Frankfurt/M. 1994.
- BOURDIEU, P., *Sobre la televisión*. Anagrama. Barcelona 1997.
- BUSTAMANTE, J., *Sociedad informatizada, ¿sociedad deshumanizada?* Gaia. Madrid 1993.
- CAMPION, N., *The Great Year*. Penguin. Londres 1994.

CARRIÈRE, J.-Cl., DELUMEAU, J., ECO, U., JAY-GOULD, S. S., *Entretiens sur la fin des temps*. Fayard. París 1998.

CASTELLS, M., *La era de la información*. Alianza. Madrid 1998-99 (3 vols.).

DÉBORD, G., *La sociedad del espectáculo*. Pre-textos. Valencia 1999.

DEUTSCH, D., *The Fabric of Reality*. Penguin. Harmondsworth (Middlessex) 1997.

DUQUE, F., *Filosofía de la técnica de la naturaleza*. Tecnos. Madrid 1986.

— *La profanación técnica de Dios*. DUQUE, F. (comp.), *Lo santo y lo sagrado*. Trotta. Madrid 1993.

— *El mundo por de dentro. Ontotecnología de la vida cotidiana*. Serbal. Barcelona 1995.

— *El sitio de la historia*. Akal. Madrid 1995.

— *Mito y sacralidad en el mundo tecnificado*. En: PÉREZ TAPIAS, J. A. y ESTRADA, Juan A. (eds.), *¿Para qué filosofía?* Universidad de Granada 1996.

— *Postmodernidad y apocalipsis. Entre la promiscuidad y la transgresión*. Baudino. Buenos Aires 1999.

HELD, D., MCGREW, A., Goldblatt, D., Ferraton, J., *Global Transformations*. Polity. Cambridge 1999.

HUNSEDER, F., *Wotans Jünger. Neubeidnische Gruppen zwischen Esoterik und Rechtsradikalismus*. Heyne. Munich 1998.

JOERGES, B. (ed.), *Technik im Alltag*. Suhrkamp. Frankfurt/M. 1988.

SAN JUAN, *Apocalipsis*. Ecl. J. M. Valverde. Bruguera. Barcelona 1981.

KAISER, G. R. (ed.), *Poesie der Apokalypse*. Königshausen & Neumann. Würzburg 1991.

KELLNER, D. (ed.), *Baudrillard: A Critical Reader*. Blackwell. Oxford/Cambridge, Mass. 1994.

KEPEL, G., *Die Rache Gottes*. Piper. Munich/Zurich 1994.

KERCKHOVE, D. de, *La civilisation vidéo-chrétienne*. Retz/Atelier Alpha Blue. París 1990.

KURZWEIL, R., *The Age of Spiritual Machines*. Orion. Londres 1999. Peter & Paul Lalonde, *2000 A.D. Are you ready?* Nelson. Nashville/Atlanta/Londres/Vancouver 1997.

LANDOW, G. P., *Hipertexto*. Paidós. Barcelona 1992.

LESLIE, J., *The End of the World*. Routledge. Londres/Nueva York 1998.

LILLEY, S., *Hombres, máquinas e historia*. Ciencia Nueva. Madrid 1965².

LYNCH, E., *La televisión: el espejo del reino*. Plaza & Janés. Barcelona 2000

LYOTARD, J.-Fr. *La condición postmoderna*. Cátedra. Madrid 1984.

— *La diferencia*. Gedisa. Barcelona 1988.

— *La posmodernidad explicada a los niños*. Gedisa. Barcelona 1996.

MCLUHAN, M., *Understanding Media: The Extensions of Man*. McGraw-Hill. Nueva York 1964.

— y POWERS, B. R., *La aldea global*. Gedisa. Barcelona 1996.

MEYER-ABICH, K.-M. *Wege zum Frieden mit der Natur*. Hanser. Munich-Viena 1984.

MAYZ VALLENILLA, E., *Fundamentos de la Meta-Técnica*. Gedisa. Barcelona 1993.

MIQUEL, Chr. y MÉNARD, G., *Les ruses de la technique*. Boréal. Montreal 1988.

MUMFORD, L., *Técnica y civilización*. Alianza. Madrid 1971.

NORRIS, Chr., *The Truth about Postmodernism*. Blackwell. Oxford/Cambridge 1993.

PYLYSHYN, Z.W. (ed.), *Perspectivas de la revolución de los computadores*. Alianza. Madrid 1975.

RASCHKE, C. A., *Fire and Roses. Postmodernity and the Thought of the Body*. SUNY Press. Nueva York 1996.

RIHA, K., *Premoderne, Moderne, Postmoderne*. Suhrkamp. Frankfurt/M. 1995.

ROBBINS, Th. y PALMER S. J. (eds.), *Millenium, Messiahs, and Mayhem. Contemporary Apocalyptic Movements*. Routledge. Nueva York 1997.

RÖTZER, F., *Digitale Weltentwürfe*. Hanser. Munich/Viena 1998.

ROTHENBERG, D. *Hand's End. Technology and the Limits of Nature*. Univ. California Press. Berkeley/Los Angeles 1993.

SACHSE, H. (ed.), *Technik und Gesellschaft*. UTB. Pullach de Munich 1974 (3 vols.).

SÁNCHEZ RON, J. M., ECHEVERRÍA, J. et al., *Ciencia moderna y postmoderna*. Fundación J. March. Madrid 1998.

- SANDBOTHE, M. y ZIMMERLI W. Ch. (eds.), *Zeit, Medien, Wahrnehmung*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1994.
- SASSOWER, R., *Cultural Collisions. Postmodern Tecnoscience*. Routledge. Londres/Nueva York 1995.
- SCHACHTNER, Ch. (ed.), *Technik und Subjektivität*. Suhrkamp. Frankfurt/M. 1997.
- SCHWARTZ, H., *Century's End: A Cultural History of the Fin de Siècle from the 1990s to the 1990s*. Doubleday. Nueva York 1990.
- SEGEBERG, H. (ed.), *Technik in der Literatur*. Suhrkamp. Frankfurt/M. 1987.
- SMITH, M. R. y MARX, L. (eds.), *Does Technology Drive History?* The MIT Press. Cambridge (MA) / Londres 1994.
- STAMM, U., *Im Bann der Apokalypse*. Pendo. Zurich/Munich 1998.
- STIERLE, K. y WARNING, R. (eds.), *Das Ende. Figuren einer Denkform*. Fink. Munich 1996.
- STROZIER, Ch. B. y FLYNN, M. (eds.), *The Year 2000. Essays on the end*. New York Univ. Press. Nueva York/Londres 1997.
- TURKLE, S., *La vida en la pantalla. La construcción de la identidad en la era de Internet*. Paidós. Barcelona 1997.
- UNSELD, G., *Maschinenintelligenz oder Menschenphantasie?* Suhrkamp. Frankfurt/M. 1992.
- VATTIMO, G. et al., *En torno a la posmodernidad*. Anthropos. Barcelona 1990.
- VAN IMPE, J., *2001: On the Edge of Eternity*. Word Publishing. Dallas/Londres/Vancouver/Malbourne 1996.
- VERNE, J., *El faro del fin del mundo*. Vicens Vives. Barcelona 1997⁵.
- VIRILIO, P., *Estética de la desaparición*. Anagrama. Barcelona 1988.
- *El cibermundo, la política de lo peor*. Cátedra. Madrid 1997.
- WIENER, N., *Cibernética y sociedad*. Sudamericana. Buenos Aires 1969.
- WOOLLEY, B., *Virtual Worlds*. Penguin. Harmondsworth (Middlesex) 1992.
- XIBILLÉ, J., *La situación postmoderna del arte urbano*. Univ. Nacional de Colombia. Medellín 1995.

ÍNDICE

PRÓLOGO, 5

ORIGEN DE LOS ENSAYOS, 9

PRIMERA PARTE

LA ERA TELEMÁTICA, 11

I LA NUEVA COMUNIDAD, 13

1. El tiempo del desencanto, 13.– 2. La naturaleza, desquiciada, 15.– 2.1. Todo tiempo pasado fue (naturalmente) mejor y (técnicamente) peor, 16.– 2.2. El disolvente moderno: pasta y grumos, 18.– 2.3. La Revolución, o la máquina de crear sociedad, 22.– 3. Dicen que la distancia es el olvido, pero yo no comparto esa razón, 24.– 3.1. ¡Hágase la luz! (eléctrica, por supuesto), 26.– 3.2. Mucha comunicación, y poca información, 27.– 3.3. Una máquina para integrar a todas las máquinas, 29.– 4. Alba de Mundo, 31.– 4.1. Que ser inteligente no es para tanto, 32.– 4.2. Elogio de la continencia, 35.– 4.3. La humildad del creador, 37.– 4.4. Evocación de lo profundo, 38.

II AUTONOMÍA Y RESPONSABILIDAD EN LAS PRÁCTICAS TECNOCIENTÍFICAS, 41

1. Hacia una (aceptable) civilización de la barbarie, 41.– 2. El bonito cuento de la Ilustración, 42.– 2.1. Fabricación de la objetividad, en dos tiempos, 44.– 2.2. Cuando el Estado se disfraza de segunda naturaleza, 46.– 2.3. La objetividad en

persona: Su Majestad la Ciencia, 48.– 2.4. El sujeto protagonista del cuento: la Humanidad, 50.– 2.5. La Razón como ayuntamiento del Objeto y del Sujeto, 52.– 2.6. De cómo la Ética ayudó a entronizarse a su Señora, 54.– 3. Y ahora, la Postmodernidad, 55.– 3.1. Desmantelamiento de la historia universal, 57.– 3.2. De la soñada coyunda de la Nación y el Estado, 59.– 3.3. De la imposibilidad de unificar a las ciencias como Ciencia, 59.– 4. Disolución del Sujeto y elogio del Extraño, 62.– 5. Autonomía y responsabilidad, en la práctica, 63.

III EL FIN DE LA METAFÍSICA Y LA TAREA DE INTERNET, 67

1. La razón obediente y el temor al Señor, 67.– 2. Pase de modelos de temporada: Kant, Hegel y McLuhan, 72.– 2.1. Kant: de la tecnociencia a la libertad, dentro de un orden, 72.– 2.2. Hegel: del terror inicial a la conciencia colectiva, 80.– 2.3. McLuhan: una cuestión de nervios, 89.– 3. El experimento francés: a la *grandeur* por el Minitel, 93.– 4. La técnica, socioantropógena, 96.– 4.1. La madera de los dioses, 97.– 4.2. El bisturí moderno, 98.– 4.3. Postmodernidad: fin de temporada por falta de tiempo, 100.– 5. El más inquietante de los hospederos: la Tecnología, 104.– 5.1. *Incipit* Internet, 104.– 5.2. El laborioso parto de la Red, 106.– 5.3. Lo que da de sí la metafísica, 109.– 5.4. De cómo hacer tiempos para luego matarlos, 110.– 6. La contribución de Internet al desmantelamiento de la metafísica, 112.– 6.1. Las cosas ya no son como antes, 114.– 6.2. De la dificultad de encontrar una casa, 115.– 6.3. Habrá más penas, pero no olvido, 115.

IV CIBERSUEÑOS XEROCATÁRTICOS, 119

1. La Tierra como basurero cósmico, 119.– 2. La ecología, o el deseo de volver a casa, 121.– 3. La transparencia, Dios, la transparencia, 122.– 4. El cuerpo de después: o una gloria, o un asco, 123.– 5. Las virtudes de la «religión» virtual, 124.– 6. Novísima comunión de los santos, 127.– 7. Sueños de seca pureza, 129.

SEGUNDA PARTE

EL CUENTO DEL FIN DEL MUNDO, 131

V EL FARO DEL FIN DEL MUNDO, 133

1. La lepra del universo, 133.– 2. En busca del Libro perdido, 136.– 2.1. Primera estrategia: sobredeterminación simbólica, 136.– 2.2. Segunda estrategia: el bucle del tiempo, 139.– 2.3. De cómo hacer pasar índices por referentes, 142.– 3. Narración de la comunidad, 143.– 3.1. Relato mítico y narración apocalíptica, 144.– 3.2. La voz de la conciencia como mecanismo de compensación, 146.– 3.3. El desencanto del cuento ilustrado, 147.– 4. El día de después de los días, 148.– 5. El faro de Julio Verne: una novela ejemplar, 150.

VI REDENCIÓN Y MISERIA EN EL MORIR DE LOS SIGLOS, 155

1. El tedio de ser occidental, 155.– 2. Haciendo cuentas, 156.– 3. Los griegos no quisieron cuentas con el cero, 159.– 4. Para el cristiano, este cosmos está de suyo dejado de la mano de Dios, 162.– 5. De la Palabra que no se deja decir en palabras, 166.– 6. De la dificultad de convertirse en judío, 167.– 7. Que todo cristiano es «católico», por mucho que se reforme, 169.– 8. En el confín de la modernidad, 170.– 8.1. Nihilismo y Revolución: dos extremos de lo Mismo, 171.– 8.1.1. Los alemanes, en busca de una Revolución sagrada, 174.– 8.1.2. Los alemanes, también, en la sima del nihilismo, 176.– 8.2. Apotheosis de la Humanidad e inanidad del individuo, 177.– 9. Sucedáneos del *Apocalipsis*, 178.– 9.1. De la dificultad de ser cristiano de veras, 179.– 9.1.1. La raigambre judeo-cristiana del revolucionario, 181.– 9.1.2. La raigambre cristiano-protestante del nihilismo, 184.– 10. Liquidación de existencias a la muerte del siglo, 185.– 11. El carácter indefinido de la existencia, 187.

VII LAS SECTAS DEL OCASO, 191

1. La bajeza de la altura de los tiempos, 191.– 2. Los ejes de la carreta de la historia, 192.– 2.1. Nietzsche y Benjamin, empuñados en engrasar los ejes, 193.– 2.2. El catecismo marxista: siempre adelante hasta volver al principio, 195.– 2.3. América, América, 197.– 3. Cómo dejarse de historia, 198.– 3.1. La

patafísica de Baudrillard, el moralista, 199.– 4. El mundo en conserva, 204.– 5. De cómo acabar por las bravas con la historia, 206.– 5.1. El final del Libro, 206.– 5.2. El que espera desespera, 207.– 5.3. Cuando todo el mundo quiere ser Dios, 209.– 5.4. La insípida contraofensiva americana o la pena de haber ganado, 210.– 6. El Levante levantisco: de derrota en derrota hasta la victoria final, 211.– 6.1. El mesianismo judío, 211.– 6.2. Combatir por la voluntad de Alá, 213.– 7. El mesianismo cristiano: contra la contemporización ecuménica, 214.– 7.1. Operaciones de postergación *sine die*, 215.– 7.2. Deseo de ser raptado, 218.– 7.3. Los milenaristas, o al descarilamiento por aceleración, 219.– 8. Las genuinas sectas del ocaso, 220.– 8.1. Ni modernos ni postmodernos, sino todo lo contrario, 222.– 8.2. También algunos católicos tienen su quiliastro, 224.– 8.3. El sabor americano del fundamentalismo, 225.– 8.4. La vieja Nueva Era, 227.– 8.5. Sectas de rabiosa actualidad, 228.– 9. Intento de dar razones de la sinrazón milenarista, 232.

VIII ¿FALTAN NOMBRES SAGRADOS EN LA POSTMODERNIDAD?, 235

IX EL DESTINO DE LA FILOSOFÍA, 261

BIBLIOGRAFÍA, 271