

TEXTOS

Peter Sloterdijk

Recopilación y revisión de los textos: Miguel Zavalaga Flórez

ÍNDICE

<i>Prólogo</i>	4
Reglas para el Parque Humano.....	15
El hombre operable.....	33
El arte se repliega en sí mismo.....	44
Patria y globalización.....	53
Entrevista.....	58
Un diálogo sobre el retorno de la religión.....	61

PRÓLOGO

SLOTERDIJK SOBRE LA VERDAD

I

En la filosofía antigua, el cosmos es concebido como un ecosistema del ser, un proceso circular cerrado sobre sí que no posee ni mundo en torno ni universo exterior. Es un animal singular, viviente, absoluto, al que no le falta nada, lo cual se manifiesta en su forma esférica. El cosmos no es ni creado ni produce nada; la descripción de su suficiencia se puede encontrar al comienzo del *Timeo*¹. Esta unidad estrecha y coherente de lo que es, afirmada por la metafísica no sólo en la antigüedad sino, con algunas variaciones, a través de la edad media y hasta entrada ya la modernidad, es un sistema que incluye el modo de verdad que le corresponde. También esta verdad del todo es unitaria, omniabarcante y duradera tanto porque no cambia como debido a que no será sustituida por algo diferente que la supere. La verdad metafísica de lo Uno se manifiesta fugazmente a la visión extática que forma parte de la experiencia mística del sabio que se ha preparado a lo largo de toda su vida para recibir merecidamente la revelación de tal verdad.

La mayoría de los hombres, claro, viven en el error y, aunque en principio podrían desembarazarse de su ignorancia y supersticiones, en general no emprenderán este camino difícil y exigente. La verdad total del cosmos es tan estable, independiente, unitaria, duradera e indestructible como aquello que se muestra en ella. Ambos son estados de cosas que exhiben su orden y belleza imperecederos. Esta visión de la verdad del todo inspirará los ideales morales que ocupan un lugar central en la filosofía de la antigüedad tardía. El cuidado de sí mismo y el conocimiento de sí que los moralistas recomiendan están estrechamente ligados porque lo razonable para el hombre consiste en atenerse al modelo de la naturaleza cósmica.

Aunque la modernidad patrocina el conocimiento científico del mundo no se deshace bruscamente de todos los ingredientes de la metafísica de la unidad heredada. La crítica activa y eficaz de esta idea de verdad comienza en el siglo XVIII. Para Kant, por ejemplo, la tarea de la filosofía consiste en explicitar las condiciones de que depende la verdad del discurso; los límites que éste debe respetar un vez establecido el distingo entre pensar y conocer, o entre los diversos usos de la razón. Pero no es hasta el siglo XIX cuando la filosofía se propone la revisión del ideal metafísico de verdad. Entre los agresivos negadores de la verdad del saber según la tradición, el pensador que ha dejado las huellas más profundas es Nietzsche. La ciencia, el saber y la filosofía en general, todas las formas de la verdad, están profundamente envueltas con los intereses de la vida que lucha por durar e imponerse sobre lo que se le opone y la limita. En la esforzada batalla en que consiste vivir y ser no hay nada que se deje apartar, colocar sobre un pedestal por encima de los combatientes. La verdad no es más que uno de los instrumentos disponibles para incrementar la vida y el éxito. Es cierto que ya Francis Bacon en el siglo XV había dicho esto de otra manera: a saber, que la verdad tenía una estrecha relación con el poder, que conocer era capacitarse para lograr que la ciencia moderna convirtiera al hombre en dueño y señor de la naturaleza mediante el descubrimiento de los mecanismos de que dependía. Pero lo decía como progresista,

¹ Platón, *Timeo*, 33 c-d.

que por fe en la humanidad se prometía lo mejor del poder del hombre sobre el curso del mundo. Cuando Nietzsche, cuatro siglos más tarde sostiene que la verdad presta servicios a los partidos que confligen en la historia, ya no espera nada bueno de las relaciones entre la verdad y el poder. La verdad ha sido destronada y no conocemos nada que pudiera reemplazarla.

Es difícil exagerar la influencia ejercida por la crítica de la verdad de Nietzsche sobre el pensamiento reciente. Antes de referirme a Sloterdijk, mencionaré algunas declaraciones de Foucault para introducir el asunto que nos ocupa. Ninguno de estos dos pensadores representa fielmente las convicciones de Nietzsche, pero ambos han aprendido mucho de su obra. De manera que de antemano cabe esperar de ellos que guardarán la distancia que nos separa de la verdad metafísica de la Unidad cósmica. Foucault dice: “La verdad es de este mundo; se produce en él gracias a múltiples coacciones. Y detenta en él efectos regulados de poder. Cada sociedad tiene su régimen de verdad, su ‘política general’ de la verdad: es decir, los tipos de discurso que acoge y hace funcionar como verdaderos o falsos, el modo como se sancionan unos y otros; las técnicas y los procedimientos que están valorizados para la obtención de la verdad; el estatuto de quienes están a cargo de decir lo que funciona como verdadero”. Agregaré, en seguida, que en sociedades como la nuestra la ‘economía política de la verdad’ se caracteriza por cinco rasgos importantes. Son: 1) la verdad está centrada en el discurso científico y las instituciones que lo producen; 2) está sometida a una constante incitación económica y política porque es necesaria tanto para la producción económica como para el ejercicio de la política; 3) es objeto de una inmensa difusión y consumo en el cuerpo social; 4) es producida y transmitida bajo el control no exclusivo pero dominante de grandes aparatos políticos o económicos: universidades, ejércitos, escritura y medios de comunicación; 5) la verdad es lo que provoca los debates políticos y los enfrentamientos sociales llamados ‘luchas ideológicas’”².

Foucault, crítico de la pervivencia de nociones antiguas acerca de la verdad en la historia de la filosofía, dice: “La filosofía occidental... ha caracterizado siempre al conocimiento por el logocentrismo, por la similitud, la adecuación, la beatitud, la unidad. Todos estos grandes temas están puestos ahora en cuestión”. Inspirándose en Nietzsche y su crítica de la verdad, sostiene: “Si uno quiere conocer realmente el conocimiento, saber lo que es, aprehenderlo de raíz, en su fabricación, uno debiera acercarse no a los filósofos sino a los políticos, debiera comprender cuáles son las relaciones de lucha y poder. Solamente en estas relaciones de lucha y poder, por la manera en que las cosas entre ellas y los hombres entre sí se odian, luchan, tratan de dominarse unos a los otros, se esfuerzan por ejercer unos sobre los otros relaciones de poder, es que uno comprende en qué consiste el conocimiento”. Foucault reconoce que: “hay en Nietzsche un cierto número de elementos que ponen a nuestra disposición un modelo para el análisis histórico de lo que yo llamaría la política de la verdad”³. Prosigue sosteniendo que “El conocimiento es al mismo tiempo lo más generalizante y lo más particular que existe. El conocimiento esquematiza, ignora las diferencias, asimila las cosas entre ellas, y lo hace en verdad, sin fundamento alguno. De esta manera el conocimiento es siempre un desconocimiento. Por otra parte, es siempre algo que enfoca malvadamente, insidiosa y agresivamente a los individuos, a las cosas, a las situaciones. No hay conocimiento sino en la medida en que entre el hombre y lo que conoce se establece, se trama algo así como una lucha singular, un *tête-à-tête*, un duelo. Siempre hay en el conocimiento algo que pertenece al orden de los duelos que hace que él sea siempre singular. Este es el carácter contradictorio del conocimiento, tal como

² Foucault, M.: *Un Diálogo sobre el Poder*, 1985, pp. 143-44.

³ Foucault, M.: *Dits et Écrits I, 1954-1975*, 2001, pp. 1417-1418.

está definido en los textos de Nietzsche...”⁴. Las fuerzas y las relaciones políticas en la sociedad servirían para abordar el problema de la formación de cierto número de campos del saber a partir de ellas.

Sobre la variedad de los campos del saber y de los resultados de la investigación en las sociedades modernas, se dice: “Ya no hay para la ciencia un objeto total, ni una naturaleza, un cosmos, un universo, y, en la hora actual, no hay ya una ciencia sino ciencias, esto es, aspectos extremadamente especializados que establecen técnicamente su verdad. Pero es en esta totalidad evacuada por las ciencias donde estamos nosotros, donde existimos, donde estamos envueltos”⁵. Una falta grave que impide concebir adecuadamente las varias funciones sociales de la verdad es, según Foucault, la suposición que “el sujeto humano, el sujeto del conocer, y las formas mismas del conocimiento son de alguna manera dadas anticipada y definitivamente, y que las condiciones económicas, sociales y políticas de la existencia no hacen otra cosa que depositarse e imprimirse en el sujeto definitivamente dado”. Mi propósito, declara, es mostrar que “las prácticas sociales pueden, al establecerse, engendrar campos del saber que no solamente hacen aparecer nuevos objetos, nuevos conceptos, nuevas técnicas sino que también generan formas totalmente nuevas de sujeto y de temas del conocimiento. El mismo sujeto del saber tiene una historia, la relación del sujeto con el objeto, o dicho más claramente, la verdad misma tiene una historia”⁶.

II

Al ocuparse de la cuestión de la verdad Sloterdijk se inspirará en la teoría heideggeriana de la apertura de la existencia humana al mundo. En su constitución fundamental el hombre es abierto a lo que hay allí donde está y el espacio mundano es claro y deja ver lo que allí se encuentra. La apertura y el claro son partes principales de la idea de verdad de Heidegger. “Las meditaciones de Heidegger para determinar de nuevo ‘la esencia de la verdad’, son reflexiones que toman su punto de partida en la palabra griega *alethéia*, lo no oculto, lo no escondido, para ver en ella una indicación del paso de lo oculto al lado diurno de los entes”⁷. Esta interpretación de la verdad como desocultamiento le asigna un lugar en el orden fenoménico. La verdad en su sentido primordial es una posibilidad inseparable del hombre: ella le ocurre dinámicamente, sucede en el tiempo, es un ir y venir entre lo escondido y lo manifiesto⁸. De la humanidad capaz de verdad se dirá, entonces, que es a la vez extática sin dejar de ser íntima. Esta doble condición de poder estar fuera de sí y adentro consigo es lo que hace posible que el hombre tenga mundo, una exclusividad que no comparte con nadie. Sloterdijk conservará en su obra estos aportes originales de Heidegger.

Sloterdijk se separa, en cambio, del maestro adoptando un punto de vista antropológico naturalista, que Heidegger rechaza por considerarlo incompatible con la fenomenología de la existencia humana. Critica a Heidegger porque se detiene en la idea de verdad como revelación de lo escondido, sin explicar cómo llegó el hombre históricamente a tener esta capacidad de conocer la verdad que informa cabalmente la vida humana. Sin considerar esta discusión examinamos lo que Sloterdijk propone sobre

⁴ Ibid., p. 1420.

⁵ Citado en Foucault, *Dits et Écrits I...*, pp. 481-482.

⁶ Foucault, *Dits et Écrits I...*, 2001, pp. 1406-1407.

⁷ Sloterdijk, Peter: *Sphären, 1998-2004*, III, p. 218.

⁸ *Sphären*, III, p. 428.

la esfera histórico-cultural de la verdad que no falta nunca en la vida humana. Ocuparse de la verdad es referirse “al lugar donde las cosas se vuelven manifiestas y también decibles o representables”⁹. La verdad nunca existe en estado puro o aislado sino que coexiste necesariamente con el error. Quien se ocupa o posee una verdad corre el riesgo de participar de los errores de alguna manera asociados a ella: aunque éstos sólo aparecen más tarde son siempre de temer. En este sentido, la posesión de una verdad que comprendemos y conserva su vigencia no es un refugio que proteja del error.

Los hombres guardan las verdades que conocen. Desde esta perspectiva la verdad se parece a un granero. Pero considerando que ella nos expone a errores, el lugar de la verdad también es similar a un vertedero, sostiene Sloterdijk. “En el granero se acumula lo que se acredita como valioso... Al vertedero se arroja, en cambio, lo que el grupo no puede o no quiere conservar, lo que es inútil o nulo. Verdadero es aquello que se guarda para volver a valerse de ello. La imagen del granero permite asociar a las verdades, antes de que se conviertan en objetos de colección y de cuidado, con una cosecha originaria que las junta para guardarlas”¹⁰. La verdad que acontece históricamente aparece siempre ligada a un sitio habitado por hombres de una manera característica para el grupo que vive en él. Su manifestación estará ligada al ‘genio del lugar’. “En cuanto localización ‘en la que ocurre’, donde ‘surge’, donde ella ‘se prueba’, donde ‘alguien la enuncia’, donde uno ‘deja que se la digan’, donde lo dicho no puede ser reconvertido en no dicho, donde lo conocido y revelado es conservado y difundido, y en la cual tal vez mucho, acaso la mayor parte, queda latente y sin enunciar, el lugar de la verdad acoge a sus habitantes en su clarooscuro y los somete a la tensión de honrar a la verdad como debe ser. Lo que se sabe con seguridad exige ser retenido en su validez mientras que lo inseguro, lo no develado pero que posiblemente lo será en adelante, proyecta una media luz y obliga a la cautela”¹¹.

Sloterdijk describe el proceso durante el cual segmentos de aquello que estuvo sustraído al conocimiento van pasando a formar parte de éste y lo liga tanto al tiempo como al espacio habitado por un grupo cultural. Por ejemplo, los pueblos que inventaron la investigación científica de la naturaleza en la modernidad pueden distinguir entre los fenómenos que aparecen desde sí y aquellos que han sido obligados a manifestarse mediante operaciones técnicas de búsqueda de lo escondido o desconocido. Un caso de mostración forzada resulta de las prácticas de la cirugía, que, aparte de sus funciones curativas, exhiben la interioridad de los cuerpos, que no había sido observada antes de tales intervenciones. En general sabemos que las técnicas modernas de investigación no esperan pasivamente la manifestación de las cosas y las condiciones que le interesan, sino que las apremian a mostrarse mediante agresivas interrogaciones y experimentos¹².

El mundo como espacio iluminado se ofrece a los que han encontrado en él un lugar habitable para revelarles ciertas verdades. Pero los habitantes perciben inmediatamente con certeza que no todo está iluminado. Sólo la parte más pequeña de todo lo que existe es accesible al saber actual y la percepción. “La esfera clara a la que hemos salido es un punto luminoso circundado por lo desconocido, no manifiesto, no dicho, no pensado. En esto que se sustrae, se esconde, según convicción de los antiguos, lo ontológicamente esencial, aquello de cuya exploración se ocuparán los sabios, esas inquietantes personas que comparten la esfera de nuestra existencia. La sensibilidad de los hombres para la

⁹ *Sphären*, III, p. 429.

¹⁰ *Sphären*, III, pp. 429-430.

¹¹ *Sphären*, III, pp. 430-431.

¹² Sloterdijk, Peter: *Sphären, 1998-2004*, III, pp. 80-81 n; cf. Sloterdijk, P. y Peter Weibel: *Der ästhetische Imperativ: Schriften zur Kunst*, 2007, pp. 396-397.

verdad se desarrolla a partir de la intuición según la cual hay un intercambio difícil de captar en la frontera entre estos dos reinos del ser: el clarificado y el oscurecido”¹³.

Sloterdijk se dedicará principalmente a caracterizar el lugar donde la verdad sucede y la manera cómo existe allí esa parte de sus habitantes que la conoce. Desde lo desconocido que rodea e invade el espacio habitado, proceden, en determinadas circunstancias, ciertas novedades que se incorporan a lo sabido de lo que se suele hablar. En dirección contraria, algunas de las cosas sabidas caen en el olvido o se incorporan a lo implícito, a aquello que la vida del grupo da por descontado, pierde de vista y desconsidera como si no existiera. De este proceso, que tiene dos direcciones que atraviesan la frontera divisoria entre lo explícito y lo implícito, se sigue que la verdad no es la existencia determinada de cierto estado de cosas que pueda considerarse como estable y permanente; ni tampoco una propiedad definida de las proposiciones. Más bien es un ir y venir¹⁴, el nexo entre una iluminación actual y un hundimiento en la noche atemática. En la medida en que lo presente, al parecer siempre igual, acapara toda la atención, perdemos de vista el carácter dinámico y situado del suceder de la verdad. A propósito de la dificultad que ha tenido la filosofía para hacerse cargo del carácter temporal de la verdad, Sloterdijk les dedica un recuerdo a los dos filósofos que nos enseñaron a verla como algo que acontece: “El vuelco de la mirada sobre la temporalidad de la verdad que hacía falta, recién vinieron a darlo pensadores como Hegel y, más aún, Heidegger, aunque no discutimos aquí si con ello lograron resultados satisfactorios”¹⁵.

III

Sloterdijk admite muchos tipos de verdad y funciones vitales diversas en las que a ésta le cabe un papel decisivo. En este sentido, cultiva el análisis filosófico de casos y formas de verdad que no fueron mencionadas tradicionalmente, para agregarle extensión, precisión y complejidad al tema.

Desde un punto de vista pragmático, la receptividad para la diferencia entre lo verdadero y lo falso está ligada a la experiencia de determinadas acciones y proposiciones que pueden ser tanto acertadas como desacertadas y falsas. Sostener que los hombres dependen del éxito de sus acciones y de sus proposiciones significa comprobar que pueden ser confundidos por los valores de la verdad. Sloterdijk cree que ocurre así ya en un nivel biológico. La seguridad procedente de hacer decisiones acertadas y la confiabilidad de las expresiones verbales pueden ser, desde un comienzo, cosas de vida o muerte. Las complejas relaciones entre lo claro y lo escondido configuran sucesos que ocurren, se revelan y dan que pensar. Pero la diferencia entre las proposiciones verdaderas y las falsas se funda sobre acciones que son exitosas, adecuadas y conducentes o, por el contrario, fracasadas, inadecuadas e inconducentes. Es así como el mundo manifiesto se da desde siempre de dos maneras diversas: una de ellas depende de la conexión de nuestras acciones; y la otra, del tejido de los sucesos que nos afectan. El doble sentido de la verdad como develamiento del éxito de la acción adecuada, por una parte, o como la enunciación de la proposición apofántica, por la otra, ha sido reconocido por los hombres desde siempre.

¹³ *Sphären*, III, pp. 427-428.

¹⁴ *Sphären*, III, p. 428.

¹⁵ *Sphären*, III, p. 428.

Además de las verdades destinadas a ser publicadas y compartidas socialmente, Sloterdijk analiza algunas formas de la verdad ligadas a la intimidad de la existencia personal. A la luz de las *Confesiones* de San Agustín, el filósofo examina un tipo de discurso cuyo propósito principal es la exposición de la propia intimidad¹⁶. Aunque la obra también contiene disertaciones, se vale de las formas literarias establecidas de la oración y la confesión para la revelación veraz de la intimidad. Estas dos formas de expresión del penitente calan más hondo que la manifestación forzada de la verdad a la que eran sometidos mediante torturas los esclavos sometidos a juicio en la antigüedad. La confesión religiosa en el sacramento de la penitencia parece ser más fecunda para la promoción de la verdad que las confesiones obtenidas a la fuerza por un tribunal, pues aquella se formula en la esperanza de ser acogida con misericordia, mientras que, bajo tortura, la motivación de callar o de deformar acciones propias y ajenas no cesa nunca. En la confesión del penitente “la mentira sería un contrasentido, porque la idea misma de la *confessio* se basa sobre la comprensión de la ventaja de decir la verdad. El premio de la confesión consiste en que quien dice la verdad, llega a ‘estar-en-la-verdad’”¹⁷.

Descontento de verse entre quienes se ocupan sólo de la verdad de las representaciones y de los enunciados verbales, Sloterdijk explora brevemente otras acepciones de verdad nunca examinadas por la filosofía. Entre ellas, las llamadas “verdades de analfabeto”¹⁸, y la verdad relacionada con el comer y la incorporación de alimentos, entre otras. Dice: “En este concepto de verdad no se trata de la presentación o representación de una cosa en otro medio, sino de la incorporación o integración de una cosa en otra. Es obvio que aquí chocan dos modelos distintos de la adecuación que posibilita verdades. Mientras que la verdad de la representación que es generalmente reconocida y respetada, trata de una adecuación entre el intelecto y la cosa o de la proposición y el estado de cosas mentado, la verdad más bien despreciada de la incorporación apunta a la adecuación del contenido al receptáculo o del que consume con lo consumido”¹⁹. Si uno come para alimentarse ¿cuáles son los alimentos verdaderos? Los ejemplos de Sloterdijk son numerosos y de muy diversos tipos. Para nosotros, este intento de incluir otras acepciones de verdad en sus exploraciones resulta interesante pues otros pensadores suelen detenerse en breves declaraciones sobre vastos problemas apenas dan con una posición que parece poder resolverlo todo.

Con el distingo entre legos y expertos –o peritos como solía decirse en castellano– Sloterdijk designa una separación social válida para todos los grupos humanos. Las varias funciones que en las sociedades cumplen aquellos que saben o son peritos las han desempeñado en diversas situaciones históricas los siguientes tipos de personas: los chamanes, los sacerdotes, los profetas, los visionarios, los escritores, los filósofos y los científicos. Su contraparte lega o ignorante comprende a los miembros sencillos de la tribu, a los analfabetos, los pacientes, los creyentes, los empíricos, los lectores de periódicos y los aficionados a las competencias por televisión, sostiene Sloterdijk. Nunca ha habido un pueblo que no desarrolle al menos rudimentariamente un “sistema bicameral” de acceso a la verdad. “El primer componente de este sistema constituye una Cámara de Conocimientos Comunes cuyos miembros son los conocedores de lo ordinario; el segundo, una Cámara de los Lores Cognitivos que reúne a quienes saben más, los magos, los expertos, los profesores”²⁰. Pero desde el comienzo de las culturas llamadas “superiores” este ordenamiento ha cristalizado en instituciones que distinguen

¹⁶ *Sphären*, I, pp. 558ss.

¹⁷ *Sphären*, I, pp. 559-560.

¹⁸ *Sphären*, I, p. 532ss.

¹⁹ *Sphären*, I, p. 532.

²⁰ *Sphären*, III, p. 431.

entre legos y sapientes “como entre dos pueblos distintos al interior de una misma población”²¹.

Esta división interna de la vida social a propósito de los grados en que sus miembros poseen verdades y pueden acceder a otras, división que, según Sloterdijk, constituye un rasgo humano omnipresente, necesita algunas explicaciones genéticas. El filósofo ofrece las siguientes: la alta cultura y aquella que dispone de una escritura fueron consideradas como idénticas durante los tres primeros milenios desde la invención de la escritura. Se trata de un tiempo en el que unos pocos tienen el monopolio de la escritura mientras que los muchos son analfabetos. Esta división se conserva, aunque algo cambiada, después de la alfabetización generalizada. Tanto las culturas como las artes se dividen ahora de nuevo entre las altas y las bajas: “Todavía al comienzo de la modernidad europea, cuando Francis Bacon formuló el programa de una ‘sociedad’ investigadora y progresista, le dedicó un monumento al lugar de la verdad. Pues también en el estado modélico de la *Nueva Atlántida* hay una institución superior del saber, una universidad de elite, dedicada sólo al progreso, llamada la Casa Salomón, cuyos miembros eran obligados, tal como en una orden caballeresca cognitiva, a guardar estricto silencio acerca de ciertos conocimientos no publicables”²². De manera que el acceso a las verdades más exquisitas está reservado a los expertos, quienes demostrarán constantemente su superioridad frente a los portadores del saber más ordinario, estableciendo así una nobleza de derecho propio.

Sloterdijk estudia las luchas históricas entre facciones de expertos y legos, y las describe como verdaderas logomaquias. Se trata de una rivalidad constante alrededor de la verdad y de las formas legítimas de su enunciación, acerca de lo que aparenta ser saber y el saber auténtico, acerca de los verdaderos y los falsos profetas. Ejemplos históricos de tales enfrentamientos son el ataque político-metódico que Platón lanza contra los sofistas de Atenas para privar de legitimidad a la formación de opiniones sobre la base de meras verosimilitudes; la ofensiva religioso-política de Diocleciano contra los adivinos, intérpretes de signos y astrólogos durante el Imperio Romano. Casos posteriores del mismo conflicto encuentra el filósofo en las polémicas entre creacionistas y evolucionistas sobre el comienzo de la vida en la tierra; en los alegatos críticos contra las ideologías durante el siglo XIX; en el intento de destitución de la filosofía por el positivismo declarando que los problemas filosóficos son problemas ilusorios; y también en la acusación reciente de que la filosofía, en su época de decadencia, habría condescendido a ocuparse de la vida cotidiana.

Las primeras formas del futuro universalismo de la filosofía y de las ciencias, aparecen en la Grecia antigua cuando filósofos y científicos dejan de ser encarnaciones de la sabiduría popular y forman colectivos, escuelas y movimientos indiferentes a las comunas de las que proceden originalmente sus representantes. Se organizan como un grupo de inteligencias separadas. Forman castas de expertos en materias lógicas y morales, que mantienen relaciones mucho menos estrechas con sus connacionales que con extranjeros igualmente aislados y tan abstraídos como ellos, que comparten sus intereses. “De este efecto surge ya en la antigüedad europea y asiática la Internacional de los Portadores del Conocimiento Superior. Ella constituye el primer movimiento ecuménico, formado por lógicos desterritorializados, por profesores de ética que son patriotas de la humanidad o por ascetas que le vuelven la espalda al mundo”²³. Allí se genera el fenómeno del pacifismo meditativo o académico, la ficción de una existencia desinteresada, comprometida exclusivamente con la ‘verdad pura’, que cree poder

²¹ *Sphären*, III, p. 432.

²² *Sphären*, III, p. 432.

²³ *Sphären*, III, p. 436.

desentenderse de las fabricaciones del saber partidista, como si su defunción social la hubiese purificado. “Del axioma pacifista de la academia surge ‘la libertad cabal... en el juego de los argumentos y contraargumentos’. Con razón se pudo afirmar en consecuencia que ‘el alma de la ciencia es la tolerancia’”²⁴, concluye el filósofo con ironía, después de haber descrito el engrimiento y la agresividad de los expertos.

El modo de inserción de los portadores del conocimiento superior en su grupo social es descrito más de una vez por Sloterdijk. Pertenecen separados o se separan sin abandonar el grupo, se podría decir. El aislamiento de filósofos y científicos es casi completo y su soledad y falta de participación en la comunidad los asimila, para sus contemporáneos, a la esfera de los muertos del grupo. Este último siente que “los que saben son una especie de muertos vivos que están más cerca de los números y las estrellas que de sus conciudadanos”²⁵. La separación entre el grupo social y sus autoridades cognitivas se debe en parte a las desmedidas pretensiones de éstas: “La soberbia de los que saben escribir es uno de los hechos más poderosos de la historia de la civilización”²⁶. Un ejemplo de ello, dice el filósofo, se encuentra en el desprecio de Heráclito hacia los que no saben lo que él sabe. Pero el aislamiento de los representantes de la verdad es también una condición de la que depende la fundación primera de la filosofía y la ciencia como actividades con características propias. Filósofos y científicos rompen con los ídolos de la tribu, se separan de la caverna y del mercado, y su conciencia de sí y de sus tareas dependen de esta ruptura. De manera que Sloterdijk puede afirmar que la condición fundacional de la ciencia es su asocialidad, que presupone la transformación del científico, que dejará de ser un ciudadano para convertirse en un extranjero que, en el nombre de una verdad, se dirige a los legos para hablarles de planetas, de triángulos, de animales submarinos y de tumores. Como delegado de verdades externas y trascendentes, el científico puede ganar autoridad en el colectivo, y a veces, protegido por los poderosos, alcanzar poder en él. “Por eso la ciencia siempre rompe sólo *pro forma* con el cuarto tipo de ídolos, los del teatro. Ella en verdad incrementa el número de los ídolos del teatro y reclama escenarios para sí en los que se llevan coturnos más altos que en ninguna otra parte”²⁷.

IV

En el siglo XX los discursos científicos y filosóficos se dividen en cientos de disciplinas y especialidades de derecho propio. Casi cualquier asunto llega a ser objeto de una ‘-logía’ que pretende incorporarse al lugar de la verdad. Esto es parte de la crisis permanente que afligió al siglo pasado tanto en Europa como en Asia. Nada consiguió cambiar las relaciones arquetípicas entre expertos y legos, sostiene el pensador. Aunque la población se ha tornado relativamente escéptica acerca de la filosofía y la ciencia, subsisten las dos Cámaras mientras la fe en la ciencia sigue palideciendo. Cunde, en cambio, la impresión de que ya ni la verdad es lo que solía ser. La institución científica ha perdido, entre el siglo XVII y el XX, lo que la sostuvo antes. Bacon creyó con ingenuidad evangélica, sostiene el filósofo, en la alianza natural de la ciencia y el progreso humano. La época de vigencia de este paradigma terminó. No sólo la creciente corrupción de los expertos sino el surgimiento del complejo científico-militar durante la

²⁴ *Sphären*, III, pp. 435-436.

²⁵ *Sphären*, III, p. 436.

²⁶ *Sphären*, III, p. 432.

²⁷ *Sphären*, III, p. 437.

primera guerra mundial a los dos lados del Atlántico, acabaron hundiendo las esperanzas humanísticas en relación con el conocimiento. Este proceso culmina con el compromiso de la física moderna en los ataques atómicos de agosto de 1945 contra Japón. Las ciencias perdieron la independencia y la inocencia; la desconfianza que inspiran ha invadido la cultura superior y, por otro lado, la investigación científica se vuelve cada vez más esotérica. El futuro de estas relaciones entre la sociedad y el saber, de las que depende el ámbito de la verdad, es difícil de pronosticar en tales circunstancias.

Otra fuente de la desilusión moderna con el conocimiento de la verdad se alimenta, según Sloterdijk, de la crítica y el desenmascaramiento de la 'voluntad de saber'. Quienes no se contentan con el mezquino empirismo y racionalismo del saber, dirán que al final se encuentran tan ignorantes como eran cuando comenzaron a aprender. "Al término de la gran voluntad de saber se halla siempre por fuerza la 'desesperación teórica'; le quema el corazón al pensador cuando comprueba que no podemos saber lo que 'verdaderamente' queremos saber"²⁸. Nietzsche y el pragmatismo subrayarán después que la voluntad de saber está alimentada por la voluntad de poder. "El impulso a sobrepasar el límite es más fuerte que la comprensión de los límites de nuestro conocimiento"²⁹. El saber mismo no es capaz de saciar la voluntad de saber, cuyo impulso es desmesurado desde la raíz, porque detrás de cada conocimiento se acumulan nuevos enigmas. Necesaria y universalmente, el saber busca saber más. "El querer saber es un derivado del deseo de poder, del afán de desarrollarse, durar, del apetito sexual, el deseo de placer, de disfrutar de sí y distraerse de la necesidad de morir. Lo que es considerado como ilustración teórica e investigación no puede alcanzar objetivamente sus pretendidos propósitos, pues estos no pertenecen a la esfera teórica"³⁰.

La conexión de la verdad con el error, que no puede ser evitada, lleva a Sloterdijk a compartir la convicción de que el hombre vive siempre en la 'errancia'. Tanto al individuo como al grupo le pasa que precisamente aquello que ilumina algo, esconde otra cosa o circunstancia. La verdad nunca se consigue de buenas a primeras, sino sólo en un segundo intento, como producto de la crítica que destruye lo que antes parecía ser el caso. La verdad no se "descubre" inocuamente y sin batalla, sino sólo después de triunfar batallando contra sus antecesoras, que la enmascaraban y se le oponían. "Apenas la mirada desconfiada de la investigación penetra el mundo, ve que está que revienta sus costuras debido a sus problemas, peligros, engaños y abismos. En el universo del conocimiento moderno predominan los bastidores, los suelos dobles, los panoramas, las imágenes engañosas, los gestos torcidos, los sentimientos secretos, los motivos ocultos, los cuerpos envueltos"³¹. Estos son fenómenos que dificultan el acceso a la "realidad misma", precisamente porque ésta, a medida que se torna más compleja, consta de acciones y signos ambiguos. Esto obliga a separar lo manifiesto de lo escondido. "Soy engañado, por tanto soy. Desenmascaro engaños, engaño yo mismo, por tanto me conservo. También así se puede traducir el *cogito ergo sum* cartesiano"³². Motivos de todas clases preceden a la búsqueda de "verdades desnudas sobre hechos desnudos": tal vez ya sabemos demasiado para bien de nuestra salud, sospecha el Sloterdijk nietzscheano Recibimos un entrenamiento "ilustrado" que domina toda la época. La desconfianza y el racionalismo nacen de los mismos impulsos; nos invade la necesidad abrumadora de una certeza absoluta. Los errores deben acabar tornándose

²⁸ Sloterdijk: *Kritik der zynischen Vernunft*, 1983, I, p.338.

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid.

³¹ *Kritik der zynischen Vernunft*, II, p. 604.

³² Ibid.

transparentes, mediante las maniobras adecuadas: *Verum et fictum convertuntur*. Sloterdijk cree, en cambio, que “aquello que en este mundo se puede dar por descontado es el ser engañado, la amenaza, el peligro y no lo abierto (*Offenheit*), la oferta, la seguridad”³³.

V

Para terminar recordamos que Sloterdijk admite, con Hegel y Heidegger, la idea de una historia de la verdad. Ello viene a ser una consecuencia del dinamismo, de la historicidad, que estos dos filósofos introducen en una tradición que alojaba a la verdad en una fortaleza inmune al tiempo y al cambio. El crecimiento enorme del conocimiento y de la técnica, ¿puede seguir siendo interpretado –pregunta Sloterdijk– como prefiere hacer Heidegger, quien continúa entendiéndolo, después de dos siglos y medio de metafísica y técnica europeas, como los envíos del destino a la errancia de los hombres?³⁴

“Con la iniciación de la modernidad la verdad misma parece haber entrado en la época en que se torna posible descubrirla artificialmente. Desde este momento en adelante puede haber y necesariamente hay investigación, que es el robo organizado que se le hace a lo oculto”³⁵. Ilustran la idea de una historia de la verdad y las variaciones que señalan a sus diversas épocas tanto los descubrimientos científicos que son el producto de la experimentación como la empresa de Portugal y España que culmina en la circunvalación de la tierra y los descubrimientos de un mundo nuevo en el siglo XVI. “El nombre ‘época de los descubrimientos’ es un plural que designa un suceso singular, el super-acontecimiento auténticamente histórico de la vuelta a la redondez de la tierra y su captación. El sentido de este plural menciona la *summa* de las prácticas mediante las cuales lo desconocido se transforma en conocido, lo irrepresentado en representado”³⁶. “La esencia de la era de los descubrimientos quedó determinada por la forma empresarial de la expedición: se descubre porque se busca y se busca porque se sabe en qué región se podría encontrar... La expedición es la forma rutinaria de lo que se organiza como empresa de buscar y encontrar. Debido a ello, el movimiento decisivo de la globalización no es sólo un caso de expansión territorial; sino que pertenece al proceso central de la moderna historia de la verdad”³⁷.

Una historia de la verdad, reclama Sloterdijk, tendría que ser exitosa y, en la medida en que lo fuese, se ocuparía del saber eficaz y de la capacidad sapiente y de su aparente dominio y aplicación por los hombres. “Pero es, al mismo tiempo, evidente que ella no puede ser sino una historia parcial de la verdad (*eine Teilgeschichte der Wahrheit*), pues su captación por los hombres y las empresas será siempre fragmentaria”³⁸. En vez de ligar la historicidad de la verdad al problemático conjunto del saber humano, Sloterdijk prefiere verla asociada a acontecimientos decisivos que inauguran épocas del proceso histórico, afectando por igual al hombre y a su mundo. Somos criaturas adventicias, seres que siempre están llegando y a quienes les llega algo que los transforma a ellos mientras llega y también después de haber terminado de llegar. Esta ubicación concreta

³³ *Kritik der zynischen Vernunft*, II, p. 604.

³⁴ Cf. Sloterdijk: *Nicht gerettet*, 2001, pp. 214-215.

³⁵ Sloterdijk: *Im Weltinnenraum des Kapitals*, 2005, pp. 154-155.

³⁶ *Im Weltinnenraum des Kapitals*, p. 153.

³⁷ *Im Weltinnenraum des Kapitals*, p. 152.

³⁸ *Nicht gerettet*, p. 216.

de la verdad en el descubrimiento fáctico, abre la posibilidad de abordar la cuestión, no como un asunto universal que presupone todas las verdades formando un solo racimo actual, sino como una revelación singular, fechable y ubicable, que, por el alcance de sus consecuencias, transforma tanto al mundo como a sus habitantes. Para captar esta perspectiva es preciso no sólo admitir la historicidad de la verdad sino también y al mismo tiempo, la del hombre que la hace, la formula y la recibe. Radicalmente, nuevas verdades, mundo nuevo, nuevos hombres. *En el Espacio Interior del Mundo del Capital: Una Teoría Filosófica de la Globalización* (2005) de Sloterdijk contiene un capítulo titulado “Expedición y verdad”³⁹ en el que la verdad que ocurre, y cuyas consecuencias inauguran un mundo nuevo, es el descubrimiento de las Américas por algunos europeos que se hacen a la navegación completamente equivocados acerca del planeta Tierra, y de las relaciones que hay en él entre la tierra firme y las aguas oceánicas.

Carla Cordua⁴⁰

BIBLIOGRAFÍA

Platón: *Timeo*.

Foucault, Michel: *Un Diálogo sobre el Poder*. Trad. M. Morey. Madrid: Alianza, 1985.

——— *Dits et Écrits I, 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001.

Sloterdijk, Peter: *Kritik der zynischen Vernunft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1983.

——— *Nicht gerettet*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2001.

——— *Sphären*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1998-2004.

——— *Im Weltinnenraum des Kapitals*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2005.

Sloterdijk, Peter y Peter Weibel: *Der ästhetische Imperativ: Schriften zur Kunst*. Hamburg: Philo & Philo Fine Arts, EVA, 2007.

Ensayo presentado el 30 de abril en el Centro de Estudios Públicos, en el marco del seminario “Filosofía” organizado por el CEP.

Estudios Públicos, 111 (invierno 2008).

³⁹ *Im Weltinnenraum des Kapitals*, pp. 151-156.

⁴⁰ CARLA CORDUA. Doctora en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Miembro de número de la Academia Chilena de la Lengua. Profesora titular de la Universidad de Chile y directora de su Revista de Filosofía. Profesora emérita de la Universidad de Puerto Rico. Autora, entre otras publicaciones, de *El Mundo Ético: Ensayos sobre la Esfera del Hombre en la Filosofía de Hegel* (Barcelona, 1989), *Wittgenstein: Reorientación de la Filosofía* (Santiago, 1997), *Luces Oblicuas* (Santiago, 1997), *Filosofía a Destiempo* (Santiago, 1999), *Nativos de este Mundo* (Santiago, 2004) y *Verdad y Sentido en La crisis de Husserl* (Santiago, 2004).

Reglas para el Parque Humano

Una respuesta a la “Carta sobre el Humanismo”

Los libros, dijo una vez el poeta Jean Paul, son voluminosas cartas a los amigos. Con esta frase llamó él por su nombre de modo refinado y elegante a lo que es la esencia y función del Humanismo: una telecomunicación fundadora de amistad por medio de la escritura. Lo que se llama ‘humanitas’ desde los días de Cicerón, pertenece en sentido tanto estricto como amplio a las consecuencias de la alfabetización. Desde que existe la filosofía como género literario, recluta ella a sus adeptos por este medio, escribiendo de modo contagioso sobre el amor y la amistad. No se trata sólo de un discurso sobre el amor a la sabiduría, sino también de conmover a otros y moverlos a este amor. Que pueda en todo caso la filosofía escrita, tras sus comienzos hace dos mil quinientos años, mantenerse en estado virulento todavía hoy, lo debe sin duda a los resultados de su capacidad para hacer amigos a través del texto. Se sigue escribiendo como una cadena de la suerte a través de las generaciones, y quizás a despecho de todos los errores en las copias –o aun, quizás, gracias incluso a tales errores– arrastró a copistas e intérpretes con su encanto amigable. La articulación más importante en esta cadena epistolar fue sin duda la recepción del envío griego por parte de los romanos, pues sólo la apropiación romana abrió el texto griego al Imperio y, tras la caída de la mitad occidental, lo hizo accesible al menos indirectamente para las culturas europeas posteriores. Por cierto que los autores griegos se habrían asombrado de los amigos que un día se presentarían ante ellos a vuelta de correo, con su carta en la mano. Forma parte de las reglas de juego de la cultura letrada que el remitente no pueda prever quién será su destinatario efectivo. Y sin embargo, no por eso se lanzan menos los autores a la aventura de poner sus cartas en camino de amigos no identificados. Sin la inscripción de la filosofía sobre rollos escritos transportables, nunca habría podido ser expedida la correspondencia que damos en llamar tradición; pero sin los profesores griegos, que los romanos se dieron a sí mismos como asistencia para descifrar la cartas llegadas de Grecia, tampoco habrían sido en modo alguno capaces esos romanos de encariñarse con los remitentes de tales escritos. La amistad a distancia necesita de ambos, las cartas mismas, y sus carteros e intérpretes. Si, por el contrario, no hubiese tenido lugar esa disposición de los lectores romanos a aficionarse con los envíos a distancia de los griegos, habrían faltado destinatarios, y si los romanos no hubieran entrado en juego con su receptividad sobresaliente, las comunicaciones griegas no habrían alcanzado nunca el espacio europeo occidental, ese espacio todavía hoy habitado por los propulsores del humanismo. No existiría el fenómeno “Humanismo”, ni una forma respetable de discursos filosóficos latinos, ni mucho menos las tardías culturas filosóficas en idiomas nacionales. Si hoy podemos hablar aquí en idioma alemán sobre las cosas humanas, esta posibilidad es debida no en último término a aquella disposición de los romanos a leer los escritos de los maestros griegos como si fueran cartas dirigidas a sus amigos en Italia.

Si se tienen en cuenta las consecuencias epocales de la correspondencia greco-romana, se vuelve evidente que se explican éstas en gran medida con la escritura, envío y recepción de material escrito filosófico. Claramente, el remitente de este género de cartas amistosas echa sus escritos al mundo sin conocer a los destinatarios, o en caso de conocerlos, comprende de todos modos que el envío epistolar pasa por encima de éstos y está en condiciones de provocar una cantidad indeterminada de amistades con lectores anónimos, a menudo no nacidos aún. Desde un punto de vista erótológico, la amistad

hipotética de los escritores librescos y epistolares con el destinatario de sus envíos representa un caso de amor a la distancia... y esto decididamente en el sentido de Nietzsche, quien sabía que la escritura es el poder de transformar el amor al prójimo en vida desconocida, lejana, por venir. La escritura no sólo efectúa un arco telecomunicativo entre amigos probados, que para la época del envío viven a distancia espacial el uno del otro, sino que pone en marcha una operación hacia lo improbable, lanza una seducción a la lejanía –una *actio in distans*, por decirlo en el idioma de la antigua magia europea–, con el objetivo de comprometer como tal al amigo desconocido, y moverlo al ingreso en el círculo de amistades. El lector que se expone a la carta voluminosa puede, efectivamente, entender al libro como una carta de invitación, y dejándose entusiasmar por la lectura incorporarse al círculo de los interpelados para acusar allí recibo de la carta.

Se podría entonces retrotraer el fantasma comunitario que subyace a todo humanismo al modelo de una sociedad literaria, sociedad en la que los participantes descubren por medio de lecturas canónicas su común amor hacia remitentes inspirados. En el corazón del humanismo entendido de este modo descubrimos una fantasía de secta o club, el sueño de fatal solidaridad de aquellos que han sido elegidos para poder leer. Para el viejo mundo, es decir hasta las vísperas de los Estados nacionales modernos, la capacidad de leer significaba de hecho algo así como la entrada en una élite rodeada de misterio... El conocimiento de la gramática era tenido antaño en muchos lugares como cosa de nigromancia: de hecho, ya en el inglés medieval la palabra *grammar* había dado lugar al *glamour*⁴¹: al que sabe leer y escribir, le resulta fácil lo imposible. Los humanizados no son por el momento más que la secta de alfabetizados, que como muchas otras sectas dan a luz un proyecto expansionista y universalista. Donde el alfabetismo se vuelve fantástico y arrogante, allí surge la mística gramática o literal, la Cábala, que prolifera a partir de ese momento, queriendo volver inteligible la ortografía del Autor del Mundo.⁴² Allí, en cambio, donde el humanismo se vuelve pragmático y programático, como en las ideologías de los estudios clásicos asociadas a los Estados nacionales en los siglos XIX y XX, el modelo de sociedad literaria amplía su alcance, convirtiéndose en norma de la sociedad política. De ahí en adelante los pueblos se organizan como ligas alfabetizadas de amistad compulsiva, conjuradas en torno a un canon de lectura asociado en cada caso con un espacio nacional. Además de los autores pan-europeos antiguos se movilizan ahora también para esto clásicos modernos y nacionales, cuyas cartas al público son ensalzadas y convertidas en motivos eficientes de la creación nacional por parte del mercado de libros y las casas de altos estudios. ¿Qué son las naciones modernas sino poderosas ficciones de públicos letrados, convertidos a partir de los mismos escritos en armónicas alianzas de amistad? La instrucción militar obligatoria para los varones y la lectura obligatoria de los clásicos para jóvenes de ambos sexos caracterizan a la burguesía clásica, definen a aquella época de humanitarismo armado y erudito, hacia el que vuelven la mirada hoy conservadores de viejo y nuevo cuño, nostálgicos e inermes a la vez, y absolutamente incapaces de llegar a una comprensión teórica del sentido de un canon de lectura... Para darse una idea clara de este fenómeno, basta con recordar el resultado lastimoso de un debate

⁴¹ La expresión para ‘magia’ deriva de la palabra que designa a la gramática.

⁴² Que el secreto de la vida está íntimamente relacionado con el fenómeno de la escritura, es la gran intuición de la leyenda del Golem. Cf. Moshe Idel: *Le Golem*, Paris, 1992; en el prólogo de este libro, Henri Atlan alude al informe de una comisión creada por el presidente de los EEUU (“Splicing Life. The Social and Ethical Issue of Genetic Engineering with Human Beings”, 1982), cuyo autor se refiere a la leyenda del Golem

nacional llevado adelante en Alemania –debate inducido sobre todo por los jóvenes– sobre la supuesta necesidad de un nuevo canon literario.

Estos humanismos nacionales de lectura gozosa tuvieron verdaderamente su apogeo entre 1789 y 1945; en su centro residía, consciente de su poder y autosatisfecha, la casta de antiguos y nuevos filólogos, que se sabían responsables de la misión de iniciar a los recién llegados en el círculo de los destinatarios de cartas decisivas y voluminosas. El poder del maestro en esos tiempos, y el papel clave de los filólogos, tenían ambos su base en un conocimiento privilegiado de los autores en cuestión, aquellos que pasaban por remitentes de los escritos fundadores de la comunidad. Según ellos, en esencia, el Humanismo burgués no era otra cosa que la facultad de imponer a los jóvenes la lectura de los clásicos y de establecer la validez universal de las lecturas nacionales.⁴³ De tal modo que las naciones burguesas eran hasta cierto grado ellas mismas productos literarios y postales: ficciones de un destino de amistad con compatriotas remotos y una afinidad empática entre lectores de los mismos inspirados autores de propiedad común.

Si esta época parece hoy irremisiblemente periclitada, no es porque seres humanos de un humor decadente no se sientan ya inclinados a seguir cumpliendo su tarea literaria nacional; la época del Humanismo nacional-burgués llegó a su fin porque el arte de escribir cartas inspiradoras de amor a una nación de amigos, aun cuando adquirió un carácter profesional, no fue ya suficiente para anudar un vínculo telecommunicativo entre los habitantes de la moderna sociedad de masas. Por el establecimiento mediático de la cultura de masas en el Primer Mundo en 1918 con la radio, y tras 1945 con la televisión, y aun más por medio de las revoluciones de redes actuales, la coexistencia de las personas en las sociedades del presente se ha vuelto a establecer sobre nuevas bases. Y no hay que hacer un gran esfuerzo para ver que estas bases son decididamente post-literarias, post-epistolográficas y, consecuentemente, post-humanísticas. Si alguien considera que el sufijo ‘post-’ es demasiado dramático, siempre podemos reemplazarlo por el adverbio ‘marginamente’, con lo que nuestra tesis quedaría formulada así: las síntesis políticas y culturales de las modernas sociedades de masas pueden ser producidas hoy sólo marginalmente a través de medios literarios, epistolares, humanísticos. En modo alguno quiere esto decir que la literatura haya llegado a su fin, sino en todo caso que se ha diferenciado como una subcultura *sui generis*, y que ya han pasado los días de su sobrevaloración como portadora de los genios nacionales. La síntesis nacional ya no pasa predominantemente –ni siquiera en apariencia– por libros o cartas. Los nuevos medios de la telecommunicación político-cultural, que tomaron la delantera en el intervalo, son los que acorralaron al esquema de la amistad escrituraria y lo llevaron a sus modestas dimensiones actuales. La era del humanismo moderno como modelo escolar y educativo ya ha pasado porque se ha vuelto insostenible la ilusión de que masivas estructuras políticas y económicas pueden ser ya organizadas siguiendo el modelo amigable de la sociedad literaria.

Este desengaño que, a más tardar desde de la Primera Guerra Mundial, persiste como notificación para los intelectuales que todavía continúan la tradición humanista, tiene a su vez una historia propia y dilatada, marcada por crisis y contorsiones. Pues precisamente hacia el estridente fin de la era nacional-humanista, en los años de oscuridad sin precedentes que siguieron a 1945, el modelo humanista iba a vivir todavía un florecimiento tardío; fue éste un renacimiento organizado y reflexivo, que sirve todavía como modelo para las pequeñas reanimaciones del humanismo actuales. Aun si no fuera el trasfondo tan oscuro, se debería hablar aquí de una divagación y un porfiado autoengaño. En el ambiente fundamentalista de los años posteriores a 1945, por motivos

⁴³ También, naturalmente, la validez nacional de lecturas universales.

comprensibles, para muchas personas no era suficiente volver de los horrores de la guerra a una sociedad que se presentaba a sí misma de nuevo como un público pacificado de lecto-amigos, como si una juventud goetheana bastara para hacer olvidar a la juventud hitleriana. A muchos entonces les pareció oportuno volver a colocar junto a las lecturas latinas también las otras, las bíblicas lecturas básicas de los europeos, y sentar los fundamentos del ya rebautizado Occidente en el humanismo cristiano. Este neohumanismo de mirada vacilante entre Weimar y Roma era el sueño de la salvación del alma europea por medio de una bibliofilia radicalizada, una exaltación melancólico-esperanzada del poder civilizatorio, humanizador, de las lecturas clásicas, a condición de que por un instante nos tomemos la libertad de concebir codo con codo a Cicerón y a Cristo como clásicos.

En tales humanismos de posguerra, por ilusorios que hayan sido sus orígenes, se revela siempre un motivo sin el cual sería imposible comprender la tendencia humanista como un todo, ya sea en los días de los romanos como en la era moderna de los Estados nacionales burgueses: el Humanismo como palabra y cosa tiene siempre un opuesto, pues es un compromiso en pos del rescate de los seres humanos de la Barbarie. Es fácil de entender que precisamente aquellas épocas que han hecho sus principales experiencias a partir de un potencial de barbarie liberado excesivamente en las relaciones interhumanas, sean asimismo aquellas en las que el llamado al Humanismo suele sonar más alto y perentorio. Quien hoy se pregunta por el futuro del humanitarismo y de los medios de humanización, quiere saber en el fondo si quedan esperanzas de dominar las tendencias actuales que apuntan a la caída en el salvajismo [*Verwilderung*] del hombre. Y aquí hay que tomar en consideración el hecho inquietante de que el salvajismo, hoy como siempre, suele aparecer precisamente en los momentos de mayor despliegue de poder, ya sea como tosqueda directamente guerrera e imperial, o como bestialización cotidiana de los seres humanos en los medios de entretenimiento desinhibitorio. De ambos tipos suministraron los romanos modelos que perdurarían en la Europa posterior: del uno con su omnipresente militarismo, del otro por medio de su premonitoria industria del entretenimiento basada en el juego sangriento. El tema latente del humanismo es entonces el rescate del ser humano del salvajismo, y su tesis latente dice: *La lectura correcta domestica*.

El fenómeno humanista gana atención hoy sobre todo porque recuerda –aun de modo velado y confuso– que en la alta cultura, los seres humanos son cautivados constantemente y al mismo tiempo por dos fuerzas formativas, que por afán simplificador llamaremos aquí influjos inhibitorio y desinhibitorio. El convencimiento de que los seres humanos son «animales bajo influjo» pertenece al credo del humanismo, así como el de que consecuentemente es imprescindible llegar a descubrir el modo correcto de influir sobre ellos. La etiqueta Humanismo recuerda –con falsa inocencia– la perpetua batalla en torno al hombre, que se ratifica como una lucha entre las tendencias bestializantes y las domesticadoras.

Hacia la época de Cicerón ambos influjos son todavía poderes fáciles de identificar, pues cada uno posee su propio medio característico. En lo que toca a los influjos de bestialización, los romanos tenían establecida, con sus anfiteatros, sus cacerías, sus juegos y luchas mortales, los espectáculos de sus ejecuciones, la red mass-mediática más exitosa de todo el orbe. En estadios rugientes en torno al mar Mediterráneo surgió a sus expensas el desatado ‘homo inhumanus’ como pocas veces se había visto antes y raramente se vería después.⁴⁴ Durante el Imperio, la provisión de fascinaciones bestiales

⁴⁴ Recién con el género de las *Chain Saw Massacre Movies* se consuma el ingreso de la cultura de masas en el nivel de consumo de espectáculos bestiales antiguos. Cf. Marc Edmundson, *Nightmare on Mainstreet. Angels, Sodomasochism and the Culture of the American Gothic*, Cambridge, MA, 1997.

para las masas romanas se convirtió en una técnica de dominio indispensable y rutinaria, que se ha mantenido en la memoria hasta el día de hoy gracias a la fórmula juvenaliana del «pan y circo». Sólo se puede entender el humanismo antiguo si se lo concibe como toma de partido en un conflicto mediático, es decir, como resistencia de los libros contra el anfiteatro, y como oposición de las lecturas humanizadoras, proclives a la resignación, instauradoras de la memoria, contra la resaca de ebriedad y sensaciones deshumanizadoras, arrebatadas de impaciencia, de los estadios. Lo que los romanos educados llamaban ‘humanitas’, sería impensable sin la demanda de abstinencia de la cultura de masas en los teatros de la ferocidad. Si el humanista se extravía alguna vez entre la multitud bramante, es sólo para constatar que también él es un hombre y como tal puede también él ser contaminado por esa tendencia a la bestialidad. Luego vuelve del teatro a su casa, avergonzado por su involuntaria participación en sensaciones infecciosas, y de pronto se ve obligado a aceptar que nada de lo humano le es ajeno. Pero con ello también queda dicho que la naturaleza humana consiste en elegir los medios domesticadores para el desarrollo de la propia naturaleza, y renunciar a los desinhibidores. El sentido de esta elección de medios reside en perder la costumbre de la propia bestialidad posible, y poner distancia entre sí y la escalada deshumanizadora de la rugiente jauría del espectáculo.

Estas indicaciones dejan en claro que con la pregunta-por-el-humanismo se alude a algo más que a la conjetura bucólica de que el acto de leer educa. Se halla en juego aquí nada menos que una antropodicea, es decir, una definición del ser humano de cara a su franqueza biológica, y a su ambivalencia moral. Pero por sobre todo, esta pregunta sobre cómo podrá entonces el ser humano convertirse en un ser humano real o verdadero, será formulada a partir de ahora de modo ineludible como una pregunta por los medios, entendiendo por éstos a los medios comulgales y comunicativos, por intermedio de los cuales las personas humanas mismas se orientan y forman hacia lo que pueden ser y llegan a ser.

Otoño de 1946. En el momento más calamitoso de la crisis de posguerra europea, el filósofo Martin Heidegger escribe su luego célebre artículo sobre el humanismo, un texto que a primera vista puede también ser considerado una carta voluminosa para amigos. Pero la práctica amistosa que procuraba lograr esta carta no era ya simplemente la de una comunicación entre bellas almas burguesas, y el concepto de amistad que reclamaba este memorable mensaje filosófico no era ya en modo alguno el de la comunión de un público nacional con sus clásicos. Mientras escribía esta carta, sabía Heidegger que tendría que hablar con voz quebrantada o escribir con mano titubeante, y que la armonía preestablecida entre el autor y sus lectores no podía ser dada ya de ninguna manera por sentada. No era seguro para él en aquel entonces que todavía le quedaran amigos, y aun en caso de encontrar alguno, las bases de esa amistad debían establecerse de nuevo, más allá de todo aquello que hasta entonces se había tenido en Europa y en las naciones como base de una amistad entre intelectuales. Algo al menos es claro: lo que volcó en el papel el filósofo en aquel otoño de 1946, no era un discurso a la propia nación ni un discurso a la Europa venidera; era el intento ambiguo, a la vez cauteloso y temerario por parte del autor, de imaginar todavía un receptor benévolo para su mensaje. Y resultó entonces de todo esto algo bastante raro tratándose de un hombre de la naturaleza regionalista de Heidegger: una carta a un extranjero, a un amigo potencial a la distancia, a un joven pensador que, durante la ocupación de Francia por los alemanes, se había tomado la libertad de entusiasmarse por un filósofo alemán.

¿Se trata entonces de una nueva técnica amistosa? ¿Una nueva correspondencia? ¿Otro modo de reunir concordancias y reflexiones compartidas en torno a un escrito enviado a la distancia? ¿Otro intento de humanización? ¿Un nuevo contrato social entre

sostenedores de una reflexividad sin morada, ya no más nacional-humanista? Los adversarios de Heidegger no dejaron naturalmente de señalar que el astuto hombrecito de Meßkirch había aquí aprovechado instintivamente la primera posibilidad que se le ofrecía tras la guerra para trabajar en su rehabilitación: había sacado provecho sagazmente de la complacencia de uno de sus admiradores franceses para deslizarse del doblez político hacia las alturas de la contemplación mística. Estas sospechas quieren parecer sugerentes y fundadas, pero pierden de vista el acontecimiento que, tanto en términos de pensamiento como de estrategia de comunicación, representa el ensayo sobre el humanismo, dirigido en primer lugar a Jean Beaufret, en París, luego publicado independientemente y traducido. Pues, al exponer públicamente y preguntar, en este escrito que pretendía tener la forma de una carta, por las condiciones del humanismo europeo, Heidegger inauguraba un espacio de pensamiento trans-humanista o post-humanista⁴⁵, en el que, desde entonces, se ha movido una parte esencial de la reflexión filosófica sobre el hombre.

De una misiva de Jean Beaufret, Heidegger extrae sobre todo en una frase: *Comment redonner un sens au mot "Humanisme"?* La carta al joven francés contiene una suave reconvención, que se evidencia claramente en las dos réplicas inmediatas:

“Esta pregunta viene de la intención de conservar la palabra ‘humanismo’. Me pregunto si esto es necesario. ¿No son suficientemente notorios los desgraciados efectos que ocasionan títulos como éste?” [...]

“Su pregunta no sólo presupone su voluntad de conservar la palabra ‘humanismo’, sino que da testimonio también de que esa palabra ha perdido su sentido.” [*Über den Humanismus*, 1949, 1981, pp. 7 y 35]

Con esto ya se vuelve manifiesta parte de la estrategia de Heidegger: hay que abandonar la palabra Humanismo si la labor del pensamiento, la labor que quiso parecer como ya resuelta en la tradición humanista o metafísica, ha de ser retomada en su fatal y verdadera simplicidad. En pocas palabras, ¿para qué ensalzar de nuevo al hombre y su autorizada autorrepresentación filosófica, si en la catástrofe presente se mostraba, precisamente, que el problema es el hombre mismo junto con sus sistemas de autoelucidación y autoensalzamiento metafísico? Esta recomposición de la pregunta de Beaufret no deja de incurrir en una magistral malicia, al presentar a la manera socrática al alumno la falsa respuesta que encerraba su pregunta. Y da muestras también al mismo tiempo de rigor intelectual, pues los tres remedios corrientes para la crisis europea de 1945, cristianismo, marxismo y existencialismo, se alineaban codo con codo como variedades del humanismo, diferenciadas una de otra sólo por matices superficiales, o dicho claramente, como tres tipos y modos de eludir la última radicalidad de la pregunta por la esencia del hombre.

Ante el inconmensurable descuido del pensamiento europeo, la no-formulación de la pregunta por la esencia del hombre, Heidegger se ofrece a disponer un fin para éste en el único modo adecuado para él, el modo existencial-ontológico; en todo caso, al menos, manifiesta el autor su disposición a ponerse al servicio del surgimiento, como en otras crisis pasadas, de una pregunta formulada por fin en términos correctos. Con este giro aparentemente modesto Heidegger deja al descubierto perturbadoras consecuencias: el humanismo, en su forma antigua tanto como en sus formas cristiana y moderna, es identificado como el responsable de un no-pensar de veinte siglos; con sus presupuestos apresurados, sus al parecer evidentes e inevitables definiciones de la

⁴⁵ Este gesto será reprobado por aquellos que quieren ver en la onto-antropología de Heidegger algo así como un “anti-humanismo”, formulación disparatada, que sugiere una forma metafísica de la misantropía.

esencia del hombre, se lo acusa de haber impedido el surgimiento de la auténtica pregunta por esta esencia. Heidegger explica que en su obra *Ser y tiempo* se piensa en contra del humanismo no porque éste sobreestime a la humanitas, sino porque no la enaltece lo suficiente [*Über den Humanismus*, p. 21]. Pero, ¿qué significa este enaltecer la esencia del hombre? Significa en primer lugar, renunciar a un habitual y falso menosprecio. La pregunta por la esencia del hombre no llega por la vía correcta hasta que se toma distancia de la práctica más antigua, persistente y ruinosa de la metafísica europea: definir al hombre como *animal rationale*. Según esta interpretación, el hombre termina siendo entendido como una *animalitas* ampliada por medio de adiciones espirituales. Contra esto se rebela el análisis existencial-ontológico de Heidegger: para él la esencia del hombre no puede ser enunciada desde una perspectiva biológica o zoológica, por más que a éstas se les agregue por regla general un factor espiritual o trascendente.

En este punto, Heidegger es inmovible; como ángel iracundo se introduce entre el animal y el hombre con su espada atravesada para cortar toda comunidad ontológica entre ambos. Se deja llevar por su impulso antivitalista y antibiologista hasta expresiones casi histéricas, como cuando explica, por ejemplo, que parece “como si la esencia de lo divino fuera más cercana a nosotros que lo chocante extraño del ser-viviente” [*Über den Humanismus*, p. 17]. En el centro de este pathos antivitalista opera el entendimiento de que el hombre se diferencia del animal en términos ontológicos, no específicos o genéricos, por lo que no puede bajo ninguna circunstancia ser concebido como un animal dotado de un suplemento cultural o metafísico. Más aún, el modo de ser de lo humano diverge esencialmente y por un rasgo fundamental del de los restantes entes vegetales y animales: el hombre [*Mensch*] tiene mundo [*Welt*] y está en el mundo, mientras que plantas [*Gewächs*] y animales [*Getier*] sólo están tendidos [*verspannt*] en sus respectivos medios circundantes [*Umwelten*].

Si se da el fundamento filosófico para un discurso de la dignidad del hombre, es entonces, por ser justamente el hombre el interpelado del Ser mismo y, como gustaba decir el filósofo pastoral Heidegger, el requerido para su guarda [*Hütung*]. Por ello tienen los hombres el lenguaje, aunque según Heidegger no lo poseen para simplemente entenderse entre ellos y poder, de común acuerdo, domesticarse mutuamente.

“Es decir que el lenguaje es la casa del Ser, viviendo allí el hombre ek-siste, y así pertenece a la verdad del Ser, custodiándolo.

”Y así ocurre, por la determinación de la humanidad del hombre como ek-sistencia, que lo esencial no es el hombre, sino el Ser como la dimensión de lo ek-stático de la ek-sistencia.” [*Über den Humanismus*, p. 24]

Escuchando estas casi herméticas formulaciones, surge una vislumbre de cómo es que la crítica del humanismo heideggeriano ha creído con tanta seguridad no desembocar en un inhumanismo. Pues, al rechazar Heidegger las pretensiones por parte del humanismo de haber explicado ya suficientemente la esencia humana, retrocede, y le opone su propia onto-antropología, con lo que se aferra también él a la función principal del humanismo clásico, a saber, la conciliación del hombre con la palabra del otro, y esto de modo indirecto, pues radicaliza este motivo amigable, y lo traslada del campo pedagógico al centro de la reflexión ontológica.

Este es el sentido de la figura, a menudo citada y largamente ridiculizada, que hace del hombre el pastor del Ser. Utilizando motivos tomados de la poesía pastoral y del idilio, Heidegger habla del cometido del hombre, que es su esencia, y de la esencia humana, de la que surge su cometido: guardar el Ser y corresponderle. Ciertamente, no guarda el

hombre el Ser al modo en que un enfermo guarda cama, sino más bien como un pastor que custodia a su rebaño en el claro, pero con la importante diferencia de que en lugar de ganado le es dado en custodia aquí el mundo como abierta circunstancia, y lo que es más, este custodiar no representa una labor de vigilancia libremente elegida en el propio interés, sino que el hombre es colocado aquí como custodio del Ser mismo. El lugar donde rige este colocar es el claro [*Lichtung*], el sitio en que el Ser acontece como aquello que allí es.

Lo que da a Heidegger la certeza de haber pensado más allá y desbordado al humanismo con estos giros, es la circunstancia de que él introduce al hombre, concebido como claro del Ser, en una domesticación y una amistad que van más profundamente de lo que cualquier rescate de la bestialidad humanista o amor intelectual por el texto amoroso puedan lograr jamás. Al definir al hombre como pastor y vecino del Ser, y designar al lenguaje como casa del Ser, fija al hombre en una correspondencia respecto del Ser que le impone un comportamiento radical, lo confina – a él, al pastor– en las cercanías o el perímetro de la casa; lo expone a un conocimiento que reclama más quietud, oídos y pertenencia que lo que la más amplia educación pudo nunca. El hombre es sometido así a un comportamiento [*Verhalten*] ek-stático que va más lejos que la introspección [*Innehalten*] civilizada de los piadosos lectores de la palabra clásica. El morar recogido en sí mismo heideggeriano en la casa del lenguaje, es como una escucha expectante de aquello que el Ser mismo ha de dar a decir. Ello conjura a un escuchar-en-lo-cercano para lo cual el hombre debe volverse más reposado y manso que el humanista que lee a los clásicos. Heidegger quiere un hombre que sea mejor oyente [*hörig*, también siervo, esclavo, el que es propiedad] que un mero buen lector. Quiere iniciar un proceso de amistad en que él mismo no sea recibido ya sólo como un clásico, o como un autor entre otros; por lo pronto, ya de por sí sería bueno que el público, que por regla general sólo puede aferrarse a banalidades aprensivas, tome conocimiento de que con el mentor de la pregunta-por-el-Ser ha comenzado un nuevo discurso sobre el Ser mismo.

Con todo esto, Heidegger enaltece al Ser como único autor de toda carta esencial, y se asigna a sí mismo el papel de secretario. Quien habla desde esa posición debe incluso registrar balbuceos y hacer públicos silencios. El Ser envía entonces las cartas decisivas, hace guiños en rigor a amigos serenos, a vecinos receptivos, a pastores recogidos y quietos, y hasta donde podemos ver, a partir de estos círculos de co-pastores y amigos del Ser no se constituyen naciones, ni siquiera escuelas alternativas –y no sería la menor razón de esto la imposible existencia de un canon claro de los guiños del Ser–, con lo que ha de quedar entonces por ahora la obra completa de Heidegger como voz y piedra de toque del super-autor innominado.

Queda en todo caso poco claro en torno a estas oscuras comuniones, y hasta nuevo aviso, cómo podría ser gestada una sociedad de vecinos del Ser. Sin duda debería ésta, antes de mostrarse claramente, ser concebida como una iglesia invisible de individuos dispersos, cada uno de los cuales escucha a su modo en lo tremendo, y espera las palabras que manifestarán lo que dice el habla misma al hablante.⁴⁶ Sería ocioso entrar aquí en detalles sobre el carácter criptocatólico de las figuras de la meditación heideggeriana. Sólo resulta ahora decisivo el hecho de que a través de toda la crítica del humanismo de Heidegger se propaga un cambio de postura que, yendo más allá de una finalidad pedagógica sobre todo humanística, señala al hombre la salida de una ascesis contemplativa. Ahora bien, a fuerza de esta ascesis, se podría formar una sociedad de los contemplativos que fuera más allá de la sociedad literaria humanística; sería ésta una

⁴⁶ Tan poco claro, por otra parte, como lo sería el posible aspecto de una sociedad de desconstruccionistas convencidos, o una sociedad de discípulos de Levinas, que dieran siempre preferencia al Otro sufriente.

sociedad de hombres que sacaría al Hombre de en medio, porque habrían entendido que existen sólo como «vecinos del Ser», y no como caprichosos dueños de casa, o como inquilinos irrevocables viviendo con sus muebles en una casa alquilada. A esta ascesis no puede contribuir el humanismo, en la medida en que sigue orientado hacia la imagen dominante del Hombre soberano.

Los amigos humanistas de los autores humanos carecen de esa inspirada debilidad en la que el Ser mismo muestra ser lo tocado, lo solicitado. Para Heidegger, ningún camino lleva del humanismo a este grave y ontológico ejercicio de humildad; aquél constituye para él más bien, en sí mismo, una contribución a la historia del rearme de la subjetividad. Heidegger presenta, en efecto, al mundo histórico de Europa como el teatro del humanismo militante, como el campo sobre el que la subjetividad humana realiza la toma del poder sobre los entes con las fatales consecuencias lógicas de este acto. Bajo esta luz, el humanismo se ofrece como cómplice natural de todo horror posible que haya podido ser perpetrado en nombre del provecho humano. Aun en la trágica titanomaquia de mediados de siglo entre bolchevismo, fascismo y americanismo, se alzan –en la visión de Heidegger– nada más que tres variantes del mismo poder antropocéntrico⁴⁷ y tres candidaturas en lucha por un dominio mundial embellecido de humanitarismo, con lo cual el fascismo bailaba en la cuerda floja, porque dejaba ver más abiertamente que sus adversarios su desprecio por los valores moderados de la paz y la formación cultural. En realidad, el fascismo es la metafísica de la inmoderación, y quizás también una forma inmoderada de la metafísica. Para Heidegger, el fascismo era la síntesis del humanismo y del bestialismo, es decir, la coincidencia paradójica de inhibición y desinhibición.

Frente a tan enormes condenas e inversiones ronda de nuevo la pregunta por el fundamento de la domesticación y la educación humana, y si los ontológicos juegos pastorales de Heidegger –que ya en su tiempo sonaron raros y chocantes– parecen hoy algo del todo anacrónico, conservan al menos el mérito, a pesar de su precariedad y su torpe carácter inusitado, de haber articulado la pregunta de la época: ¿qué puede domesticar aún hoy al hombre, si el humanismo naufraga en tanto que escuela domesticadora humana? ¿Qué puede aún domesticar al hombre, si hasta el día de hoy sus esfuerzos de automoderación lo han llevado en gran medida precisamente a su toma del poder sobre todo ente? ¿Qué puede domesticar al hombre si hasta aquí en todos los experimentos de educación de la especie humana quedó poco claro hacia quién o hacia qué educaban los educadores? ¿O no habrá que dejar de lado definitivamente la idea de una formulación competente de la pregunta sobre el cuidado y formación del hombre en el marco de la mera domesticación?

A continuación nos desviaremos de las indicaciones de Heidegger sobre la detención en figuras finales del pensamiento contemplativo, mientras hacemos el intento de caracterizar históricamente el claro ek-stático en que el hombre es solicitado por el Ser. Se verá que la permanencia humana en el claro –dicho heideggerianamente, el estar o permanecer-dentro del hombre en el claro del Ser– no es de ningún modo una relación ontológica originaria, que no fuera susceptible de una indagación ulterior. Hay una historia deliberadamente ignorada por Heidegger: la historia del exponerse del hombre en el claro, una historia social de la tangibilidad del hombre por parte de la pregunta por el Ser, y una agitación histórica en la hendidura de la diferencia ontológica.

Se trata aquí, por un lado, de extendernos sobre una historia natural de la serenidad, facultad esta última por la que el hombre tiene la capacidad de convertirse en un animal abierto al mundo, capaz de soportar un mundo, y por otro lado, sobre una historia social

⁴⁷ Cf. Silvio Vietta: *Heideggers Kritik am Nationalsozialismus und der Technik*, Tübingen, 1989.

de la domesticación, por la cual los hombres se experimentan originariamente como los seres que se recogen⁴⁸ para co-responder al todo. La historia real del claro –de la que debe salir una reflexión abismal sobre el hombre que vaya más allá del humanismo– se compone de dos grandes relatos, que convergen en una perspectiva más amplia, la de la exposición de cómo surgió el hombre-sapiens a partir del animal-sapiens. El primero de estos dos relatos da cuenta de la aventura de la hominización. Informa de cómo, en los largos períodos de historia primordial en el umbral de la hominización surgió de entre los mamíferos vivíparos una especie de seres nacidos prematuramente, que, si se puede llamar a esto paradoja, desbordaban su medio circundante sacando un beneficio creciente de su inadaptación animal. Aquí se cumple la revolución antropogénica, la súbita constitución del nacimiento biológico en acto de venir-al-mundo [*Zur-Welt-Kommen*]. Con su terca reserva contra toda antropología y su celo por mantener una procedencia puramente ontológica para el ser-ahí y el ser-en-el-mundo, Heidegger no tomó en modo alguno debida cuenta de este estallido. Pues el hecho de que el hombre pueda convertirse en el ser que es en el mundo, tiene sus raíces en la historia de la especie, raíces que se manifiestan en los conceptos abismales del nacimiento prematuro, la neotenia (conservación de caracteres inmaduros en la adultez), y la inmadurez animal crónica del hombre. Se podría llegar incluso a definir al hombre como el ser que está coartado en su ser-animal y en su persistir-animal. Por medio de su fracaso como animal se precipita de su ambiente el ser indeterminado y gana así el mundo en sentido ontológico. Este venir-al-mundo ek-stático y esta “transferencia” [*Übereignung*] al Ser ha sacado al hombre de su herencia biológica y lo ha colocado en la cuna. Si el hombre está en el mundo, entonces, es porque pertenece [*gehört*] a un movimiento que lo trae al mundo y a él lo expone. Es el producto de un hiper-nacimiento que hace del lactante [*Säugling*] un pequeño mundo [*Weltling*].

Este éxodo alumbraría sólo animales psicóticos si, conjuntamente con la salida al mundo no tuviera lugar la feliz entrada en eso que Heidegger llamó la casa del Ser. Los lenguajes tradicionales de las generaciones humanas han hecho vivible la ek-stasis de ser-en-el-mundo, al mostrar a los hombres cómo su ser cabe el mundo podía ser conocido al mismo tiempo que su ser-en-sí-mismos [*Bei-sich-selbst-Sein*]. Por todo ello, el claro es un acontecimiento en el límite entre la historia natural y la historia de la cultura, y el venir al mundo humano adquiere los rasgos de un venir al lenguaje.⁴⁹

Pero la historia del claro no puede ser sólo caracterizada como el relato de la entrada del hombre en las casas de los lenguajes. Pues, en tanto que los hombres dotados de lenguaje viven juntos en grupos mayores, y no habitan ya sólo en casas lingüísticas, sino también en casas construidas por sus manos, caen en el campo de fuerza del modo de ser sedentario. De ahora en adelante ya no serán albergados solamente por su lenguaje, sino también domesticados por sus viviendas. En el claro se alzan –como sus marcas extrañas– las casas de los hombres (en compañía de los templos de sus dioses y los palacios de sus señores). Los historiadores de la cultura han sacado a luz que junto con la entrada en el sedentarismo la relación entre el hombre y el animal se ha esbozado también de un nuevo modo. Con la domesticación del hombre por medio de la casa comienza asimismo el *epos* de los animales domésticos, cuya ligazón con las casas de los hombres no es sin embargo cosa de domesticación, sino también de adiestramiento y cría.

⁴⁸ Para el motivo de la “colección” [*Sammlung*], cf. Manfred Schneider: “Kollekten des Geistes”, *Neue Rundschau*, n° 2, p. 44 y ss.

⁴⁹ Mostraré en otro lado, hasta qué punto hay que contar también, e incluso aun más, con un venir-a-la-imagen de la persona: P. Sloterdijk, *Sphären I, Blasen; Sphären II, Globen*, Frankfurt, 1998/1999.

El hombre y los animales domésticos: la historia de esta monstruosa cohabitación no ha sido presentada todavía de modo adecuado, y hoy menos que nunca saben los filósofos lo que ellos mismos podrían ir a buscar en medio de esa historia.⁵⁰ Sólo en contados lugares se ha rasgado el velo del silencio que guardan los filósofos sobre la casa, el hombre y el animal como complejo biopolítico, y todo lo que se escuchó entonces fueron vertiginosas advertencias sobre problemas que serían hasta donde se puede ver irresolubles para el género humano. De todo esto se puede advertir mínimamente la conexión interior entre la vida de hogar y la formación teórica, pues se nos permite llegar tan lejos como podamos a condición de que la teoría no pase de ser una especie de trabajo, o, mejor aun de ocio, hogareño. Pues, según su definición, la antigua teoría no era precisamente otra cosa que una mirada serena por la ventana –se trata en primer lugar de un asunto de contemplación–, mientras que en la modernidad –desde que el saber se convirtió en poder– ha tomado decididamente un carácter laboral. En este sentido, las ventanas serían los claros de los muros, detrás de los cuales los hombres se convertirían en seres teóricos. También los paseos, en los que se mezclan la agitación y la contemplación, son derivados de la vida hogareña. Aun las desacreditadas divagaciones de Heidegger por sendas campestres y boscosas, son movimientos típicos de alguien que tiene una casa a sus espaldas.

Por cierto que este derivar el claro de la vida hogareña asegurada toca sólo al aspecto inofensivo de la hominización en casas. El claro es a la vez un campo de batalla y un lugar de decisión y selección [*Selektion*]. La fraseología de una pastoral filosófica ya no tienen nada que ver con esto. Donde hay casas, ahí debe ser decidido qué ha de pasar con las personas que las habitan; en los hechos y por los hechos, deberá ser decidido qué tipos de construcción llegarán a la supremacía. En el claro se muestra por qué prendas luchan los hombres tan pronto como sobresalen como constructores de ciudades e instauradores de reinos. Lo que hay que hacer aquí con seriedad, ya lo puso en limpio con señales angustiosas el maestro del pensamiento riesgoso, Nietzsche, en la tercera parte de *Así habló Zaratustra*, bajo el título: «De la virtud empequeñecedora»:

“Pues quería (Zaratustra) enterarse de lo que entretanto había ocurrido con el hombre: si se había vuelto más grande o más pequeño. Y en una ocasión vio una fila de casas nuevas; entonces se maravilló y dijo:

“¿Qué significan esas casas? ¡En verdad, ningún alma grande las ha colocado allí como símbolo de sí misma!

”(…) Y esas habitaciones y cuartos: ¿pueden salir y entrar ahí varones?

”(…) Y Zaratustra se detuvo y reflexionó. Finalmente dijo turbado: «¡Todo se ha vuelto más pequeño!»

”Por todas partes veo puertas más bajas: quien es de mi especie puede pasar todavía por ellas sin duda– ¡pero tiene que agacharse!

”(…) Camino a través de este pueblo y mantengo abiertos los ojos: se han vuelto más pequeños y se vuelven cada vez más pequeños– y esto se debe a su doctrina acerca de la felicidad y la virtud.

”(…) Algunos de ellos quieren, pero la mayor parte únicamente son queridos...

”(…) Redondos, justos y bondadosos son unos con otros, así como son redondos, justos y bondadosos los granitos de arena con los granitos de arena.

⁵⁰ Una de las pocas excepciones es la filósofa Elisabeth de Fontenay, con su libro *Le silence des bêtes. La philosophie face à l'épreuve de l'animalité*, así como el filósofo e historiador de la cultura Thomas Macho con “Tier” [Animal] en: Christof Wulf (Ed.): *Handbuch Historische Anthropologie*, Weinheim und Basel, 1997, pp. 62-85.

”Abrazar modestamente una pequeña felicidad– ¡a esto lo llaman ellos «resignación»!...

”En el fondo lo que más quieren es simplemente una cosa: que nadie les haga daño...

”Virtud es para ellos lo que vuelve modesto y manso: con ello han convertido al lobo en perro, y al hombre en el mejor animal doméstico del hombre.”

[KSA 4, pp. 211-214; *Así habló Zaratustra*, pp. 237-240 de la versión española de Andrés Sánchez Pascual.]

En esta sucesión rapsódica de sentencias se oculta sin duda un discurso teórico sobre los hombres considerados como un poder domesticador y criador. Desde la perspectiva de Zaratustra los hombres del presente son una sola cosa: criadores exitosos que han tenido la capacidad de hacer del hombre salvaje el último hombre. Se sobreentiende que esto no podía haber ocurrido tan sólo por medios humanísticos, doméstico-adiestro-educadores. La tesis del hombre como criador del hombre hace estallar el horizonte humanístico, en la medida en que el límite del pensar y obrar humanista estará siempre dado por la cuestión de la domesticación y la educación: el humanista se da al hombre como pretexto, y aplica en él sus medios de domesticación, de doma, de formación, convencido como está de la relación necesaria entre el leer, el estar sentado, y el amansamiento.

Por debajo del luminoso horizonte de la escolar domesticación humana, Nietzsche – que ha leído con similar atención a Darwin y a San Pablo– cree descubrir un horizonte más sombrío. Barrunta el espacio en que comenzarán pronto inevitables luchas por los derechos de la crianza humana, y en este espacio se muestra el otro rostro, el rostro velado del claro. Cuando Zaratustra cruza la ciudad en la que todo se ha vuelto pequeño, descubre el resultado de una política de buena crianza hasta entonces exitosa e incuestionada: le parece que, con la ayuda de una unión destinada de ética y genética, los hombres se las han arreglado para criarse en su pequeñez. Ellos mismos se han sometido a la domesticación, y han hecho una elección de buena crianza poniéndose en camino hacia una sociabilidad de animales domésticos. De este reconocimiento surge la propia crítica zaratustriana del humanismo como rechazo de la falsa inocencia con que se envuelve el buen hombre moderno. No es de hecho nada inocente que los hombres críen a los hombres en el sentido de la inocencia. La sospecha de Nietzsche contra toda cultura humanística irrumpe para revelar el secreto de la domesticación de la humanidad. Quiere nombrar por su nombre a los hasta hoy detentadores del monopolio de la crianza –el sacerdote y el maestro, que se presentan a sí mismos como amigos del hombre–, revelar su función silenciosa, y desencadenar una lucha, nueva en la historia mundial, entre diversos programas de crianza y diversos educadores.

Este es el conflicto básico que Nietzsche postula para el futuro: la lucha entre los pequeños criadores y los grandes criadores del hombre –se podría también decir, entre humanistas y superhumanistas, amigos del hombre, y amigos del superhombre. El emblema del superhombre no representa en las reflexiones de Nietzsche el sueño de una rápida desinhibición o una evasión en lo bestial, como imaginaron los malos lectores con botas de los años ‘30. Tampoco encierra dicha expresión la idea de una regresión del hombre al estado anterior a las épocas del animal doméstico o el animal de iglesia. Cuando Nietzsche habla de superhombre, es para referirse a una época muy por encima del presente.⁵¹ Él nos da la medida de procesos milenarios anteriores, en los que, gracias

⁵¹ Los lectores fascistas de Nietzsche pasaron por alto de modo pertinaz el hecho de que en la diferencia entre lo suprahumano y lo humano se hallaban aludidos precisamente ellos y el presente en general, y que no se trataba aquí en modo alguno del desarrollo de capacidades “sobrehumanas”.

a un íntimo entramado de crianza, domesticación y educación, se consumó la producción humana, en un movimiento que por cierto supo hacerse profundamente invisible y que ocultó el proyecto de domesticación que tenía como objeto bajo la máscara de la escuela.

Con estas insinuaciones –y en este dominio no es lícito ni aun posible más que el insinuar– jalona Nietzsche un territorio gigantesco, sobre el que deberá consumarse el destino del hombre del futuro, sin importar si recursos al concepto de superhombre jugarán en ello un papel o no. Es posible incluso que Zaratustra haya sido la máscara de una histeria filosofante, cuyos efectos infecciosos se han disipado hoy, y quizás para siempre. Pero, en cuanto al discurso sobre la diferencia y el entramado de domesticación y cría, o en resumen, los indicios del ocaso de una conciencia de la producción humana, o dicho más generalmente, de las antropotécnicas: son éstos procesos de los que el pensamiento presente no puede apartar la mirada; sería entonces como si quisiera dedicarse de nuevo a la candidez. Verosíblemente, fue Nietzsche el que tendió el arco, con su sugerencia de que la domesticación del hombre era la obra premeditada de una liga de disciplinantes, esto es, un proyecto del instinto paulino, clerical, instinto que olfatea en todo lo que en el hombre pudiera resultar autónomo o soberano, y aplica sobre ello sin tardanza sus instrumentos de supresión y mutilación. Éste era por cierto un pensamiento híbrido, en primer lugar porque concebía el proceso disciplinante demasiado a corto plazo, como si bastaran algunas pocas generaciones de dominio sacerdotal para hacer de los lobos, perros, y convertir a los hombres primitivos en profesores de Basilea⁵²; pero es aun más híbrido porque supone un culpable deliberado allí donde se debería contar más bien con una cría sin criador, o en otros términos, con una deriva biocultural a-subjetiva. Igualmente, tras previa deducción del momento exagerado, malicioso-anticlerical, nos queda todavía en la idea de Nietzsche un núcleo suficientemente duro como para provocar una reflexión posterior sobre la humanidad que vaya más allá de la inocencia humanista.

Que la domesticación de los hombres es lo impensado más grande, aquello de lo que el humanismo desvió los ojos desde la Antigüedad hasta el presente... con comprender esto basta para encontrarse de pronto en aguas profundas. Allí donde ya no podemos hacer pie, nos rebasa la evidencia de que en ninguna época pueden bastar la domesticación educativa y la conciliación de los hombres por medio de la letra. La práctica de leer [*Lesen*] fue por cierto un poder de primer orden en la formación del hombre, y lo sigue siendo, en dimensiones modestas, todavía hoy; en cambio, la lectura selectiva y exhaustiva [*Auslesen*] –se lo ha constatado siempre– era en este juego como el poder detrás del poder. Lecciones y selecciones tienen más que ver una con la otra de lo que algunos historiadores de la cultura querían y eran capaces de pensar, y si también a nosotros nos parece imposible por el momento reconstruir la conexión entre unas y otras de modo lo suficientemente preciso, ello justamente induce la poco complaciente sospecha de que tanto más dicha conexión, como tal, posee una realidad propia.

Hasta la llegada del corto período en que se produjo la alfabetización general, la cultura escrituraria misma mostró agudos efectos selectivos. Hendió profundamente a las sociedades de sus dueños, y abrió una grieta entre literatos y hombres iletrados, cuya infranqueabilidad casi alcanzó la rigidez de una diferencia específica. Si se quisiera todavía, a pesar de las protestas de Heidegger, hablar otra vez de modo antropológico, se podría definir a los hombres de tiempos históricos como animales, de los cuales unos saben leer y escribir, y otros no. De aquí en adelante hay sólo un paso –aunque de enormes consecuencias– hasta la tesis de que los hombres son animales, de los cuales

⁵² Sobre la génesis del perro, neotenia, etc., cf. Dany-Robert Dufour: *Lettres sur la nature humaine à l'usage des survivants*, Paris, 1999.

unos crían y disciplinan a sus semejantes, mientras que los otros son criados: un pensamiento que desde las reflexiones platónicas sobre la educación y el Estado, ya pertenece al folklore pastoral de los europeos. Algo de aquí recuerda la frase de Nietzsche citada más arriba, de que entre los que viven en las casas pequeñas son pocos los que quieren, mientras que la mayoría sólo son queridos. Ahora bien, ser querido, significa existir meramente como objeto, no como sujeto de selección.

Es la marca característica de la era técnica y antropotécnica que cada vez más pasen al lado activo o subjetivo de la selección, aun sin tener que ser arrastrados al papel de selector de un modo voluntario. Respecto a esto hay que dejar algo en claro: hay un malestar en el poder de elección, y pronto constituirá una opción a favor de la inocencia el hecho de que los hombres se rehúsen explícitamente a ejercitar el poder de selección que han alcanzado de modo fáctico.⁵³ Pero cuando en un campo se desarrollan positivamente poderes científicos, hacen los hombres una pobre figura en caso de que, como en épocas de una temprana impotencia, quieran colocar una fuerza superior en su lugar, ya fuese el dios, o la casualidad, o los otros. Dado que los rechazos o renunciaciones suelen naufragar por su propia esterilidad, ocurrirá con seguridad en el futuro que el juego se encarará activamente y se formulará un código de las antropotécnicas. Por su efecto retrospectivo, un código tal cambiaría también el significado del humanismo clásico, pues con él se publicaría y registraría que la humanitas no sólo implica la amistad del hombre con el hombre, sino también –y de modo crecientemente explícito– que el ser humano representa el más alto poder para el ser humano.

Algo de todo esto tenía Nietzsche presente cuando, respecto de sus efectos a distancia, osaba calificarse a sí mismo como una *force majeure*. Bien podemos pasar por alto el escándalo que produjeron en el mundo estas declaraciones, pues es todavía temprano, en término de siglos, o quizás aun de milenios, para juzgar tales pretensiones. ¿Quién tiene aliento suficiente como para representarse una era del mundo en que Nietzsche fuera tan histórico como lo era Platón para él? Bastaría, para que aclarara, con que los próximos lapsos fueran para la humanidad períodos de decisión en términos de política de la especie. En ellos se mostrará si la humanidad o sus fracciones culturales dominantes lograrán producir procedimientos al menos efectivos de autodisciplina. También en la cultura presente se lleva a cabo la lucha entre los impulsos domesticadores y bestializantes y sus medios correspondientes. Por cierto que mayores avances de la domesticación serían otras tantas sorpresas de cara a un proceso de civilización en que se ha puesto en marcha una inusitada y al parecer incontenible oleada desinhibitoria.⁵⁴ Si el desarrollo a largo plazo llevará también a una reforma de las propiedades de la especie, si una antropotecnología venidera ha de avanzar hasta un planeamiento explícito de los caracteres, o si llegará la humanidad como especie a una inversión del fatalismo del nacimiento que lleve al alumbramiento opcional y la selección prenatal, son todas éstas preguntas que, como siempre vaga e inseguramente, el horizonte de la evolución comienza a alumbrar ante nosotros.

Entre los caracteres definitorios de la “humanitas”, está el de ubicarse ante problemas que son una carga abrumadora para los propios hombres, sin que éstos puedan empero proponerse dejarlos a un lado a causa de su mismo peso. Esta provocación de la esencia

⁵³ Cf. P. Sloterdijk: *Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik*, Frankfurt, 1989 (explicaciones sobre las éticas del tratamiento de las omisiones y “frenadas” como función progresiva).

⁵⁴ Remito aquí a la ola de violencia, iniciada actualmente en escuelas de todo el mundo occidental, y sobre todo en los EEUU, donde maestros y profesores comenzaron a instaurar mecanismos de protección contra los alumnos. Tal como el libro, en la Antigüedad, perdió en la lucha contra el teatro, hoy podría la escuela verse derrotada ante las potencias educativas indirectas, la televisión, el cine violento, y otros medios desinhibitorios, si es que no llega a surgir una nueva estructura cultural moderadora de la violencia.

humana por parte de lo ineludible, que es al mismo tiempo lo indoblegable, ya ha dejado tras de sí una huella imborrable en los comienzos de la filosofía europea... o incluso, tal vez sea la misma filosofía esa huella en el sentido más amplio. Después de todo lo dicho, quizás ya no sea demasiado sorprendente el que esta huella se manifieste principalmente como un discurso sobre la custodia y la crianza humanas. En su diálogo *Politikos* –cuyo título gustan traducir como “El Político” [*Der Staatsmann*]–, presentó Platón la Carta Magna de una politología pastoral europea. Este escrito no sólo es significativo por mostrar, más claramente que en ningún otro lado, lo que los antiguos entendieron realmente por ‘pensar’ –la conquista de la verdad por medio de la cuidadosa división o recorte de la multiplicidad de conceptos y cosas–; su inconmensurable ubicación en la historia del pensamiento sobre el hombre radica sobre todo en que es conducido al mismo tiempo como un discurso práctico sobre la cría (y no casualmente con la participación de un elenco atípico en Platón: un Extranjero y un joven Sócrates, como si los atenienses corrientes no fueran por el momento admitidos en charlas de ese tipo); de qué manera también, entonces, cuando de ello se trata, seleccionar [*selegieren*] un estadista como no los hay en Atenas, y criar un pueblo para ese Estado como no se podía encontrar todavía en ninguna ciudad empírica. Este Extranjero, y su oponente, el joven Sócrates, se dedican al insidioso intento de colocar la política o arte pastoril de la ciudad venidera bajo reglas transparentes y racionales.

Con este proyecto, Platón da testimonio de una agitación intelectual en el Parque Humano que ya no podrá nunca aquietarse del todo. Desde que el *Politikos*, desde que la *Politeia* son discursos que, en el mundo, hablan de la comunidad de los hombres como si se tratara de un parque zoológico que fuera a la vez un parque temático, la conducta de los hombres en parques o ciudades deberá aparecer, en adelante, como un problema zoo-político. Lo que se presenta como una reflexión sobre política, es en realidad una reflexión fundamental sobre las reglas de manejo de un Parque Humano. Si hay una dignidad de los hombres, que merezca en sentido filosófico ser traída al lenguaje, será sobre todo porque los hombres no son simplemente mantenidos en parques temáticos políticos, sino porque son ellos los que se mantienen allí por sí mismos. Los hombres son seres que se curan, guardan de sí mismos, que generan, viven donde viven, un espacio parquizado en torno a sí mismos. En parques urbanos, parques nacionales, parques cantonales, parques ecológicos, en todos lados deben los hombres formarse una opinión sobre cómo debe ser regulada su conducta consigo mismos.

Ahora bien, en lo que toca al zoo platónico y su nueva organización, todo en él se juega en el hecho de saber si la diferencia que existe entre la población y la dirección es una diferencia sólo de grado, o bien una diferencia específica. Suponiendo lo primero, la distancia entre los pastores de hombres y sus protegidos sería sólo accidental y pragmática: se podría conceder al rebaño en este caso la elección periódica de sus pastores. Pero en caso de que entre líderes y habitantes zoológicos hubiera una diferencia específica, se diferenciarían unos de otros de manera tan fundamental que no sería prudente una dirección electiva, sino sólo una dirección de la inteligencia. Sólo los falsos directores zoológicos, los pseudoestadistas, y políticos sofistas harían campaña en su favor con el argumento de ser del mismo tenor que el rebaño, mientras que el verdadero criador señalaría la diferencia y daría a entender discretamente que, con su conocimiento, se halla más cerca de los dioses que los confusos seres vivientes de los que cuida.

El sentido peligroso de Platón para los temas peligrosos encuentra el punto ciego de toda pedagogía y política de la alta cultura: la desigualdad efectiva de los hombres ante el conocimiento da lugar al poder. Bajo la forma lógica de un ejercicio grotesco de la definición, el diálogo del Político desarrolla el preámbulo de una antropotécnica

política; en él se juega no ya la guía domesticadora de un rebaño ya domesticado, sino la renovada cría sistemática de ejemplares humanos en estado casi original. El ejercicio comienza de manera tan cómica, que incluso su final, ya en modo alguno cómico, también podría fácilmente desvanecerse entre risas. ¿Qué es más grotesco que una definición del arte del Estado como una disciplina que tuviera que ver con el andar a pie de los seres que viven en rebaño? Pues sabe Dios que los conductores de hombres no ejercen la cría de animales acuáticos, sino de animales que andan sobre la tierra. Entre éstos hay que separar a los alados de los no alados y caminantes si se quiere llegar a las poblaciones humanas, que carecen como es sabido de alas y plumas. Entonces continúa diciendo el Extranjero que este mismo pueblo pedestre bajo el dominio de la naturaleza, de nuevo se divide claramente en dos grupos: “unos, descornados, los otros, con cuernos”. Esto, un interlocutor dócil no deja que se lo digan dos veces. A ambos grupos corresponden igualmente dos tipos de arte pastoril: pastores para rebaños de animales con cuernos, y pastores para rebaños que carecen de ellos. Sería así evidente que sólo se encontrará al verdadero conductor de los grupos humanos eliminando a los pastores de los animales con cuernos. Pues si se quisiera custodiar a los hombres con pastores de animales con cuernos, qué más se podría esperar que abusos por parte de los ineptos y aptos en apariencia. Por consiguiente, los buenos reyes o *basileioi*, dice el Extranjero, apacientan un rebaño sin cuernos (265d). Pero esto no es todo: deben además encarar la tarea de cuidar a seres vivientes sin mezcla, es decir, criaturas que no copulen fuera de su especie, como suelen hacer a veces caballos y burros. Deberán entonces velar por la endogamia, y buscar medios para impedir el mestizaje. Si agregamos a estos implumes, descornados, endógamos, por último el carácter bípedo, quedaría seleccionado el arte de la custodia aplicada a bípedos implumes sin cuernos, surgidos de apareamientos sin mezcla, como el arte verdadero, contrapuesto a toda otra competencia. Este arte de la custodia providencial, deberá ser dividido otra vez en tiránico-forzado y libre. Si eliminamos esta vez la forma tiránica como falsa y engañosa, lo que queda será el arte estatal auténtico, definido como “el libre cuidado de los rebaños... sobre seres vivientes libres” (276e).⁵⁵

Hasta tal punto entendió Platón presentar su doctrina del arte del estadista bajo imágenes de pastores y rebaños, y de docenas de espejismos de este arte, eligió él la única imagen verdadera, la idea legítima de la cosa que estaba en tela de juicio. Ahora sin embargo, cuando la definición parece perfecta, el diálogo salta hacia otra metáfora, y esto no ocurre –como veremos más adelante– para renunciar a lo ya obtenido, sino para abordar la parte más difícil de la crianza humana, el control doméstico de la reproducción, de un modo tanto más enérgico, y desde un punto de vista sesgado. Aquí tiene lugar el célebre símil weberiano del estadista. El auténtico y verdadero fundamento del arte real no se encuentra de este modo, según Platón, en el parecer de los conciudadanos, que dirigen o educan a voluntad su confianza hacia el político; y no radica tampoco en privilegios hereditarios o nuevas pretensiones. El señor platónico encuentra la razón de su dominio sólo en su real saber doméstico, es decir, en un experto saber del tipo más raro y cuidadoso. Aquí surge el fantasma de una realeza experta, cuyos títulos se fundaran en el conocimiento de la mejor manera de seleccionar y cruzar a los hombres, sin que esto cause perjuicio alguno a su libre voluntad. La antropotécnica real exige entonces del estadista que entienda cómo entrelazar entre sí para el Estado, y del modo más efectivo, las propiedades propicias de personas dóciles por libre voluntad, de modo que bajo su dirección, alcance el Parque Humano una homeostasis óptima. Esto ocurre cuando ambos óptimos relativos del género humano, la

⁵⁵ Intérpretes de Platón como Popper pasan por alto gustosos este segundo “libres”.

osadía guerrera por un lado, y la sensatez filosófico-humana, por el otro, llegan a entramarse equilibradamente en el tejido del Estado.

Pero como ambas virtudes en su unilateralidad pueden ocasionar respectivamente corrupciones específicas –la primera el deseo de guerra militarista y sus consecuencias devastadoras para la patria; la segunda, el aislacionismo intelectual, que puede ser tan indolente y apartado de los asuntos del Estado que conduzca sin advertirlo a la esclavitud del país–, por ello debe el estadista escardar las naturalezas impropias, antes de poder tejer el Estado con aquellas que son adecuadas. Sólo con las restantes naturalezas nobles y libres se puede crear el buen Estado –con lo cual, los osados cumplen el papel de los hilos más gruesos, los sensatos el del “hilado más rico, delicado y entrelazado”, en palabras de Schleiermacher. De modo algo anacrónico, digamos que estos últimos surgen en el ámbito cultural.

“Diremos entonces que este tejido sería la obra consumada de la acción política, cuando, tomando los dos caracteres humanos de la osadía y la sensatez, la ciencia real une ambas vidas por medio de la concordia y la amistad en una unidad común, y realizando así el tejido más magnífico y excelente de todos, envuelve a todos los habitantes de la ciudad, libres o esclavos, en su trama...” [311b, c]

Al lector moderno –cuya mirada retrospectiva se topa con los gimnasios humanistas de la burguesía y con la eugenesia fascista, así como descubre, hacia adelante, barruntos de biotecnología–, le resulta difícil reconocer el carácter explosivo de estos pensamientos. Lo que Platón pone en boca de su Extranjero, es el programa de una sociedad humanista, que se encarna en un único humanista absoluto, el amo real de la ciencia pastoril. La tarea de este superhumanista no sería otra que la planificación de las propiedades de una élite, que deberá ser desarrollada de por sí, y por amor a la totalidad.

Queda por considerar una complicación: el pastor platónico sólo es un verdadero pastor cuando encarna la imagen terrenal del único y original Pastor verdadero... Del Dios que en el tiempo primordial, bajo el dominio de Cronos, cuidó de los hombres. No hay que olvidar que también sólo en Platón se pone en cuestión el Dios como custodio y criador original del ser humano. Ahora, sin embargo, tras el gran trastorno (*metabolé*), por el cual, bajo el gobierno de Zeus, los dioses se retrajeron, y dejaron a los hombres el cuidado de velar por sí mismos, queda como más digno custodio y criador el sabio, con el cual se hace más vivo el recuerdo de la contemplación celeste del Bien. Sin la imagen rectora del sabio, el cuidado de los hombres por los hombres no es más que una pasión estéril.

Dos mil quinientos años después de la obra platónica, parece ahora como si no sólo los dioses, sino también los sabios se hubieran retraído, y nos hubieran dejado del todo solos con nuestra falta de sabiduría y nuestros conocimientos a medias. Lo que nos queda en lugar del sabio, son sus escritos con su áspero brillo y su creciente oscuridad; todavía se presentan en ediciones más o menos accesibles, todavía pueden ser leídos con sólo quererlo. Su destino es permanecer en quietos estantes como cartas detenidas y que ya no serán entregadas: imágenes o espejismos de una sabiduría que ya no logra la creencia de los contemporáneos, enviada por autores de los que ya no sabremos si podrían ser nuestros amigos.

Una masa postal que ya nunca será entregada, que deja de ser un envío a posibles amigos, se convierte en objeto de archivo. También esto, que libros clásicos de antaño hayan dejado cada vez más de ser cartas a los amigos, que ya no se encuentren en las mesas de noche ni de día de sus lectores, sino que se hayan hundido en la intemporalidad del archivo: también esto ha quitado al movimiento humanista la mayor

parte de su antigua pujanza. Cada vez menos archiveros descienden en la profundidad de los textos para vertir enunciados primigenios en lemas modernos. Quizás ocurra de vez en cuando que con tales investigaciones en los muertos sótanos de la cultura, esos papeles largamente abandonados comiencen a irradiar como vacilantes relámpagos lejanos. ¿Podrá también el sótano del archivo convertirse en claro? Todo indica que archiveros y archivistas han tomado el relevo de los humanistas. Para los pocos que todavía rebuscan en los archivos, se impone la idea de que nuestra vida es la respuesta indecisa a preguntas. Preguntas que ya olvidamos dónde fueron formuladas.

*Conferencia pronunciada en el Castillo de Elmau, Baviera, en julio de 1999, con motivo del Simposio Internacional “Jenseits des Seins / Exodus from Being / Philosophie nach Heidegger”, en el marco de los Simposios del Castillo de Elmau sobre “La filosofía en el final del siglo” (Philosophie am Ende des Jahrhunderts), que cuentan con la colaboración del Van Leer Institut y el Franz Rosenzweig Center de Jerusalem. El texto fue publicado en Die Zeit el 10 de septiembre de 1999.
Traducción: Fernando La Valle.*

El hombre operable

Notas sobre el estado ético de la tecnología génica

No es culpa ni mérito nuestro que vivamos en una época en que el apocalipsis del hombre se ha vuelto un suceso cotidiano. No es necesario estar en medio de una tormenta de acero, bajo tortura, en un campo de exterminio, o vivir cerca de tales excesos, para advertir que el espíritu de las situaciones más extremas irrumpe en el proceso más íntimo de la civilización. El destierro de los hábitos de apariencia humanística es el acontecimiento lógico principal de nuestro tiempo, un acontecimiento ante el que es inútil buscar refugio en argumentos de buena voluntad. Pero este destierro va más allá: alcanza a todas las ilusiones del ser-cabe-sí-mismo [*Bei-sich-Sein*]. Pues no sólo hace retroceder al humanismo, sino que también afecta a aquella relación general a la que Heidegger se refiriera como "morar en el lenguaje". Nadie puede pasar por alto el hecho de que la casa del Ser está desapareciendo bajo un profuso andamiaje, sin que sea posible saber qué aspecto tendrá después de las refacciones. En el estado actual del mundo, el rasgo singular más notable de la historia tecnológica e intelectual es que la cultura tecnológica está produciendo un nuevo estado de agregación del lenguaje y la escritura, estado que tiene ya poco en común con las interpretaciones tradicionales por parte de la religión, la metafísica y el humanismo. Parecería ya casi imposible concebir a la vieja casa del Ser en términos de morada y de un hacer-cercano [*In-die-Nähe-Bringen*] lo distante. Hablar y escribir en la época de los códigos digitales y las transcripciones genéticas ha perdido por completo el sentido que le era familiar; las tipografías tecnológicas se están desarrollando en un sentido que ya no es el de la transmisión, y que ha dejado de evocar la simplicidad doméstica, y los efectos de una conciliación con lo externo. Ensanchan más bien, al contrario, el perímetro de lo externo y lo radicalmente inasimilable. La provincia del lenguaje se encoge, mientras que el dominio del texto unidireccional [*Klartext*] no cesa de crecer. Heidegger, en su "Carta sobre el humanismo" formuló estos problemas de una manera anticuada, aunque esencialmente correcta, cuando llamó allí falta de morada [*Heimatlosigkeit*] al rasgo ontológico sobresaliente del *modus essendi* del hombre contemporáneo.

“La falta de morada es el destino del mundo. Por esto es necesario pensar este destino en términos de historia del Ser... La tecnología es en su esencia un destino dentro de la historia del Ser [*seinsgeschichtliches Geschick*].... Como forma de verdad, la tecnología está fundada en la historia de la metafísica.”⁵⁶

Desde Hegel, una de las grandes intuiciones del pensamiento europeo moderno es que existe una conexión entre verdad y destino que implica algo más que un recurso metafísico a lo eterno. Estas intuiciones están prefiguradas en los esquemas generales de la teología cristiana de la historia. Hegel los resume en su intento por proveer al espíritu de una senda que imita al antiguo esquema europeo del sol con su curso de Oriente a Occidente. El espíritu hegeliano parecía así arreglárselas para entrar en una segunda eternidad tras su llegada al distante Oeste crepuscular. El punto extremo del hegelianismo es la total autoaprehensión del espíritu: su símbolo geopolítico es el extremo más distante del Oeste. En él, el ser-cabe-sí-mismo alcanzaría su forma final, tras lo cual, la única tarea restante sería un reconocimiento de inhóspitas provincias en los márgenes del mundo habitado. En esencia, habría ya validez para la afirmación:

⁵⁶ *Über den Humanismus*, a.a.O. p. 30-31. [Versión castellana de Alberto Wagner de Reyna: Jean-Paul Sartre, Martín Heidegger: *Sobre el humanismo*, Sur, Buenos Aires, 1960, pp 93-94. (T.)]

“todo mora”. ¿Dónde? En el inevitable West-End de la historia. Cuando al final de su novela *Elementarteilchen* [Partículas elementales], Michel Houellebecq hace que su protagonista, el deprimido inventor de la inmortalidad biológica, en el punto extremo de Europa, busque la muerte en el Atlántico irlandés bajo una “luz movediza y suave”, todo esto no es más que un adecuado comentario hegeliano. Una vez que todo ha sido consumado no queda más que hundirse en el océano. En este ocaso del mundo parece terminar todo extravío [*Irre*], toda errancia.

Heidegger, en cambio, de haber tenido él mismo intenciones narrativas, habría hecho construir a su protagonista una cabaña en los montes para esperar allí a ver cómo sigue la historia. Para él era evidente que la errancia sigue su curso. No tiene lugar ningún venir-a-sí-mismo [*Zusichkommen*], sino que todo sugiere más bien, en cambio, que la revelación del hombre a través de la historia y la tecnología está a punto de entrar en una era de tensiones y oscurecimientos todavía mayores. A los ojos de Heidegger, Hegel estaba en lo cierto cuando atribuía a la verdad una historia, pero se equivocaba haciéndola transcurrir desde Jonia a Jena, así como tampoco hacía bien asimilándola a un proceso solar con salida y ocaso. ¿Nos habremos sobrepuesto entonces, simplemente corrigiendo estos errores, al *furor teleologicus*? Enfrentado con el estado de cosas de 1946, Heidegger no considera en modo alguno que la historia de la verdad sea un curso solar, sino más bien la quemadura de una mecha conceptual que corriera de Atenas a Hiroshima... y, como es posible ver ahora, hasta los laboratorios de la tecnología genética actual y aun más allá hacia quién sabe dónde. En este crecimiento progresivo del saber y de las capacidades técnicas, el hombre se auto-revela a sí mismo como el hacedor de soles y el hacedor de vida, colocándose así forzosamente en una posición en la que debe dar respuesta a la pregunta de si lo que puede y hace tienen que ver con él mismo, y si en este hacer se encuentra él cabe-sí-mismo.

Frente a tales consecuencias, no es posible negar que esta historia, en la medida en que es una historia exitosa del saber potente y de la potencia científica, debe también ser leída como una historia de la verdad y de su dominio por el hombre. Y sin embargo, ésta es apenas una historia parcial de la verdad, una verdad siempre aprehendida sólo fragmentariamente por el hombre y sus operaciones. Cuando la explosión atómica relampaguea sobre el desierto de Nuevo México, no hay el venir-a-sí-mismo de ningún ser humano en juego, por más que, en todo caso, Oppenheimer tuvo suficiente chispa como para llamar “Trinidad” a la primera prueba nuclear. Cuando Dolly bala, tampoco allí está el espíritu cabe-sí en casa... A lo sumo, cuando sus productores piensan en sí mismos, lo hacen bajo la forma de patentes.

Dado que la historia no hace preparativos para cerrar el círculo, tanto ellos como la sociedad tecnológica permanecen atrapados en un movimiento que Heidegger dio en llamar “errancia”. El errar caracteriza la forma de movimiento histórico de la existencia que no es cabe-sí y que abre una vía a través de lo no-propio [*Nicht-Eigenes*], ya sea con el objetivo de llegar a casa, o en el modo del viaje interminable sin destino. Tanto en el errar dirigido como en el no dirigido, el estado fundamental es la falta de morada: malentendidos en la auto-aprehensión son aquí la regla. Sin embargo, al ser la errancia presentada así como una constante epocal, surge la pregunta de si, dado su vínculo con el destino de la metafísica, no deberá sufrir también ella un profundo cambio tras el hundimiento y “descomposición” de la primera. Los enormes incrementos de conocimiento y poder por parte de la humanidad moderna fuerzan la pregunta de si el diagnóstico de errancia rige para ellos de un modo similar a aquel en que lo hacía en tiempos anteriores al despliegue de este potencial moderno. Frente al hecho de que, después de veinticinco siglos de metafísica y tecnología europeas, un pensador de la talla de Heidegger crea ver todavía razones para interpretar el curso del mundo como un

duradero y fatal extravío, es inevitable la sospecha de que todo podría deberse a una ilusión óptica... Sospecha que se vuelve tanto más plausible al recordar que tras su intento, fracasado con la "revolución nacional", de hacer un giro hacia lo propio y auténtico, Heidegger deja de hacer sugerencias respecto de cómo podría ser pensado filosóficamente un retorno [*Rückkehr*] de la errancia. Su refugio en la poética del Ser es, incluso considerándolo con simpatía, una solución provisoria en el mejor de los casos.⁵⁷

Se consolida entonces la suposición de que la teoría de la errancia con o sin meta, surge de una descripción de la relación entre el hombre y el Ser equivocada y que hay que revisar. Incluso Heidegger, por innegable que sea su importancia como destructor de la metafísica, permanece atrapado parcialmente en una gramática filosófica que tiene su origen en una ontología simplemente insostenible y en una lógica deficiente. Debemos a Gotthard Günther la prueba de que la metafísica clásica, basada en la combinación de una ontología monovalente (el Ser es, el No-Ser no es) y una lógica bivalente (lo que es verdadero no es falso, lo que es falso no es verdadero, *tertium non datur*) lleva a la incapacidad absoluta para describir en términos ontológicamente adecuados fenómenos culturales tales como herramientas, signos, obras de arte, máquinas, leyes, usos y costumbres, libros, y todo otro tipo de artefactos, por la simple razón de que la diferenciación fundamental de cuerpo y alma, espíritu y materia, sujeto y objeto, libertad y mecanismo, no puede ya habérselas con entidades de este tipo: son por su propia constitución híbridos con una "componente" espiritual y otra material, y todo intento de decir lo que son 'auténticamente' en el marco de una lógica bivalente y una ontología monovalente conduce inevitablemente a la reducción sin esperanza y a la abreviatura. Si consideramos, al modo platónico, que las Formas son el ser auténtico, entonces la materia sólo podrá ser entendida como una suerte de no-ser; si substancializamos en cambio la materia, son esta vez las Formas las inauténticas, un no-ser. Estos errores no son, naturalmente, simples malentendidos atribuibles a personas, sino que muestran más bien los límites de la gramática. Los yerros son, en este sentido, como destinos y épocas. Desde esta perspectiva, el extravío o errancia no sería más que la huella histórico-mundana del programa platónico-aristotélico (o, en términos más generales, civilizado y metafísico) del dominio de la totalidad de los entes por medio de la bivalencia.

Con la obra de Hegel se crea por primera vez una lógica que permite definir el estatuto ontológico de los artefactos bajo el título de "espíritu objetivo". Este impulso quedó bloqueado a causa de la orientación predominantemente teórica en términos intelectuales y culturales del análisis hegeliano. Sólo ocurrió un cambio respecto de esto cuando la cibernética, como teoría y práctica de las máquinas inteligentes, y la biología moderna, como estudio de unidades sistema-ambiente, forzaron a la reformulación de estas preguntas, esta vez desde la perspectiva de la teoría de organismos y sistemas. Aquí, el concepto de espíritu objetivo se transforma en el principio de información. Este transita entre los pensamientos y las cosas, como un tercer valor entre el polo de la reflexión y el polo de la cosa, entre el espíritu y la materia. Las máquinas inteligentes – como en general los artefactos creados culturalmente – obligan también eventualmente al pensamiento a reconocer en un ámbito más amplio el hecho de que aquí, bastante obviamente, se infunde "espíritu", o reflexión, o pensamiento, en las colecciones de cosas, donde permanece listo para ser recuperado y eventualmente reelaborado. Máquinas y artefactos son entonces negaciones realmente-existentes de las condiciones que se verificaban antes de que se imprimiera la información en el soporte. Son en este sentido, recuerdos o reflexiones que se han vuelto objetivas. Para concebir esto hace

⁵⁷ Esta solución a medio camino espera, de todos modos, poder ser justificada –si esto fuera posible– al fin del camino. Cf. Alain Badiou: "Le recours philosophique au poème", en *Conditions*, Paris, 1992.

falta una ontología que sea al menos bivalente, así como una lógica trivalente, es decir un instrumental cognitivo capaz de articular que hay negaciones afirmadas y afirmaciones negadas realmente-existentes, que hay nada que son entes y entes que son nada [*seiende Nichtse und nichtshaltige Seiende*]. La frase “hay información”, en última instancia, no dice otra cosa. Fue para hacer posible y consolidar esta afirmación que Hegel y Heidegger se comprometieron en una gigantesca batalla intelectual, la misma batalla en que entrarían con consecuencias considerables autores como Günther, Deleuze, Derrida y Luhmann. Todos ellos trabajan para conquistar el *tertium datur*.

En la frase “hay información” hay implicadas otras frases: hay sistemas, hay recuerdos, hay culturas, hay inteligencia artificial.⁵⁸ Incluso la oración "hay genes" sólo puede ser entendida como el producto de una situación nueva: muestra la transferencia exitosa del principio de información a la esfera de la naturaleza. Esta ganancia en conceptos que permiten abordar poderosamente la realidad, hace que el interés en figuras de la teoría tradicional tales como la relación sujeto-objeto disminuya. Incluso la constelación de yo y mundo pierde mucho de su prestigio, sin hablar de la gastada polaridad individuo-sociedad. Pero por encima de todo, con las nociones de recuerdos realmente-existentes y de sistemas auto-regulados, caduca la distinción metafísica de naturaleza y cultura: en esta perspectiva, ambos lados de la distinción no pasan de ser estados regionales de la información y su procesamiento. Habrá que armarse de paciencia, sin embargo, ya que la comprensión de estas ideas va a ser particularmente difícil para los intelectuales que han vivido de esta antítesis de cultura y naturaleza, y que se encuentran ocupando ahora una posición reactiva.

Una de las motivaciones más profundas detrás de la así llamada errancia de la humanidad histórica, puede ser descubierta en el hecho de que los agentes de la era metafísica evidentemente se aproximaron a los entes con una falsa descripción. Dividen a los entes en subjetivos y objetivos, y colocan el alma, el yo y lo humano en un lado, y la cosa, el mecanismo y lo inhumano, en el otro. La aplicación práctica de esta distinción se llama dominación. En el curso del iluminismo tecnológico –que toma forma de facto por intermedio de la ingeniería mecánica y la protésica– se verifica que esta clasificación es insostenible porque atribuye al sujeto y al alma, tal como señala Günther, multitud de propiedades y capacidades que, de hecho, pertenecen al otro lado. Al mismo tiempo, niega a las cosas y materiales muchas propiedades que, como se advierte tras un examen atento, de hecho poseen. Corrigiendo de ambos lados estos errores tradicionales, surge una visión radicalmente nueva de los objetos culturales y naturales. Se comienza a entender que la “materia informada”, o el mecanismo superior, pueden funcionar parasubjetivamente, y cómo es esto posible. Estos desempeños pueden incluir la aparición de inteligencia planificadora, capacidad dialógica, espontaneidad y libertad.

No es excesivo entonces, llamar choque de titanes a esta revisión de la falsa clasificación metafísica de los entes, un choque que afecta en profundidad relaciones muy arraigadas que la persona humana mantiene consigo misma. Muchos tienen la sospecha de que esta revisión implica una expropiación de la individualidad, y la rechazan como si fuera un plan tecnológico demoníaco. La ominosidad del proceso no se puede negar, precisamente porque impresiona por medio de resultados incontestables. También el observador se encuentra sorprendido y fascinado con este proceso, porque todo lo que ocurre en el frente tecnológico tiene ahora consecuencias para la auto-comprensión humana. En tal proceso también es cercada la ciudadela de la subjetividad, el yo que piensa y siente, y esto no sólo por medio de desconstrucciones simbólicas.

⁵⁸ Corresponden desde el costado crítico a las tesis ontológicas de Derrida y Nietzsche: "la desconstrucción acontece"; "el desierto crece".

Desconstrucciones como éstas, por otra parte, ya habían tenido antecedentes variados en las culturas mundiales, basta pensar en los sistemas místicos y yogas, la teología negativa, la ironía romántica. La ciudadela se halla cercada también por modificaciones materiales, como por ejemplo la alteración de la mente con ayuda de sustancias psicotrópicas (un procedimiento usado en diferentes culturas por milenios, y en la psiquiatría por décadas): el futuro previsible también promete la inducción de ideas por medio de sustancias nootrópicas. Pero la irrupción más espectacular de lo mecánico en lo subjetivo se revela en las tecnologías genéticas: éstas introducen un amplio espectro de precondiciones físicas de la persona dentro del campo de las manipulaciones artificiales, proceso que evoca la imagen popular, más o menos fantástica, de un futuro previsible en que podrían “hacerse hombres”. En la elaboración de tales fantasías, biologismos primitivos compiten con teologismos y humanismos desvalidos, sin que sea posible detectar en los sostenedores de tales opiniones un rastro de mínimo conocimiento de las condiciones evolucionarias de la antropogénesis.⁵⁹ Esta invasión del campo imaginario del “sujeto” o de la “persona” está rodeada de temores, a causa, posiblemente, de que incluso del lado del así llamado objeto, en la estructura material básica de los seres vivos, representada por los genes, no se puede encontrar ya nada material en el sentido de la vieja ontología de la materia. Se encuentra más bien la forma pura de la información informada e informante: los genes no son más que “órdenes” para la síntesis de moléculas proteicas. Queda claro que el sujeto personal tradicional no puede descubrir ya en estos procesos nada de aquello a lo que estaba ontológicamente acostumbrado; ni del lado del yo, tal como se lo solía presentar, ni del lado de la cosa, como se la conocía. Por ello parece al sujeto como si hubiera sonado la hora de la verdad anti-humanista: le parece como si todo ello representara la oposición más aguda contra el programa humanístico y olímpico, el programa de apropiarse del mundo y hacer de él el propio hogar del sujeto o espíritu-persona, e integrar su exterioridad dentro de sí mismo. Parece por el contrario ahora como si el yo debiera hundirse completamente en lo material y externo, perderse allí.

Pero naturalmente, esta visión espantosa es sólo, también, una ilusión histórica, y como tal, el lado negativo de la falsa clasificación metafísico-fundamental de los entes. El hombre, como poder reflexivo y constructivo, no se encuentra en una posición en la que pueda elegir entre ser-completamente-cabe-sí y ser-completamente-fuera-de-sí. La elección entre una aprehensión total del yo y una total pérdida de éste le resulta tan imposible como la elección entre una concentración [*Sammlung* =(re)colección] y una dispersión totales. Es más bien, en todo caso, una posibilidad regional de apertura de claro [*Lichtung*], y una posibilidad local de concentración. El hombre es un punto relativamente intenso de recolección-concentración de poder y verdad, pero no un omnicolector: a partir de aquí se desarrollan los conceptos postmetafísicos de *Logos* y poesía, que bien podríamos considerar como el núcleo más rico en consecuencias del pensamiento de Heidegger, y que deja libre el paso para la doctrina deleuziana de las multiplicidades. Esta es la obra del pensador del “*Sein*”, lograda en su extensa guerra de guerrillas contra la ideología hegeliana del espíritu absoluto y sus copias humanistas. En la “Carta sobre el humanismo”, Heidegger dice sobre esto:

"El pensar no se sobrepone a la metafísica yendo más alto que ella, trascendiéndola, superándola de un modo u otro; el pensar se sobrepone a la metafísica re-descendiendo

⁵⁹ Un primer caso se presenta por ejemplo cuando Jürgen Habermas pretende rebelarse contra lo que él llama "esclavitud del gen"; el segundo, cuando Ernst Tugendhaft considera necesario decir que no hay "ningún gen para la moral"; y ambos casos, simultáneamente, cuando Robert Spaemann, desde el punto de vista del personalismo católico, intenta defender a la "dignidad humana" en contra de la "antropotecnología" entendida como tecnología génica.

en la cercanía de lo más cercano... El descenso lleva a la pobreza de la ek-sistencia del *homo humanus*... Pensar la verdad del Ser, quiere decir al mismo tiempo: pensar la humanitas del *homo humanus*."⁶⁰

El pasaje es notable, no sólo porque desmiente a los que siguen denunciando en Heidegger un supuesto, nunca demostrado "antihumanismo". Es el punto de partida para una aproximación a la existencia humana entendida como una noble debilidad y una fuerza poética local. Ser-ahí [*Dasein*] es una pasión de lo monstruoso. La pobreza de la ek-sistencia no es ya la pobreza mundana del animal, sino la simple exposición en lo monstruoso. Aquí nos encontramos con un Heidegger más cercano a Agustín y a Pascal que a Hegel y a Husserl. Por otra parte, este estado de cosas puede ser expresado en un lenguaje nietzscheano si decimos que el hombre es un vector de fuerza, o una concentración, o una posibilidad de composición.

La histeria anti-tecnológica que se ha adueñado de grandes partes del mundo occidental, es un producto de la descomposición de la metafísica: se aferra a falsas clasificaciones de los entes de modo de resistir a procesos en que tales clasificaciones son conmovidas. Esta histeria es reaccionaria en el sentido esencial de la palabra, ya que expresa el resentimiento de la bivalencia caduca contra una polivalencia que no puede comprender. Esto se aplica sobre todo a los hábitos de la crítica del poder, que siguen estando todavía inconscientemente motivados por la metafísica. En el esquema metafísico, la división del ser en sujeto y objeto se ve reflejada en la diferencia entre amo y esclavo, así como en aquella que existe entre trabajador y materia prima. Dentro de esta disposición, la crítica del poder sólo puede ser articulada como resistencia de la parte suprimida objeto-esclavo-materiaprima, contra la parte sujeto-amo-trabajador. Pero con el ascenso al poder de la frase "hay información", o lo que es lo mismo "hay sistemas", esta oposición deja de tener sentido y se convierte cada vez más en un fantasma de conflicto. La histeria, de hecho, consiste en la búsqueda de un amo contra el que poder alzarse. No se puede descartar que el efecto 'amo' esté en proceso de disolución, y subsista más que nada como el postulado del esclavo fijado en la rebelión, como izquierda historizada y humanismo de museo. En contraste, un principio de ala izquierda con algún signo de vitalidad debería reinventarse constantemente por medio de la disidencia creativa, así como el pensamiento del *homo humanus* sólo puede mantenerse en resistencia poética contra los reflejos metafísicos de la humanolatría.

Tal como hemos mostrado, pensar al *homo humanus* significa dar cuenta del nivel en que rige la ecuación de ser-humano y claro. Tal como sabemos ahora, el claro, empero, no puede pensarse pasando por alto su origen tecnogénico. El hombre no se encuentra en el claro con sus manos vacías, ni como un pastor alerta, inerme junto al rebaño, como sugieren las metáforas pastorales de Heidegger. Tiene piedras y las sucesoras de las piedras en sus manos. Cuanto más poderoso se vuelve, tanto más rápido abandona las herramientas con mangos y las reemplaza por otras con teclas. En la edad de las segundas máquinas, la "acción" retrocede y es reemplazada por operaciones de las puntas de los dedos.⁶¹ La incubadora para el hombre y la humanidad es producida por tecnologías de hardware, y su clima determinado por tecnologías de software. *Nous sommes sur un plan où il y a principalement la technique*. Si "hay" hombre es porque una tecnología lo ha hecho evolucionar a partir de lo pre-humano. Ella es la verdadera productora de seres humanos, o el plano sobre el cual puede haberlos. De modo que los seres humanos no se encuentran con nada nuevo cuando se exponen a sí mismos a la subsiguiente creación y manipulación, y no hacen nada perverso si se cambian a sí mismos autotecnológicamente, siempre y cuando tales intervenciones y asistencia

⁶⁰ A.a.O.S. 42,43. Ver. cast. cit., p107.

⁶¹ Este motivo sobre todo, hizo que Vilém Flusser entrara en la discusión.

ocurran en un nivel lo suficientemente alto de conocimiento de la naturaleza biológica y social del hombre, y se hagan efectivos como coproducciones auténticas, inteligentes y nuevas en trabajo con el potencial evolutivo.

Karl Rahner formula estas nociones en un lenguaje cristiano, cuando subraya que “el hombre de la autopraxis de hoy” hace uso de una libertad de “auto-manipulación categorial”, lo cual tendría su origen, supuestamente, en la liberación cristiana de la compulsión numinosa de la naturaleza. De acuerdo con la declaración del jesuita Rahner, la obligación y el deseo de manipularse a sí mismo formarían parte del *ethos* del hombre responsable:

“Debe querer ser el hombre operable, incluso si la dimensión y justo modo de tal automanipulación resultan todavía oscuros... Pero es cierto: el futuro de la auto-manipulación del hombre ya ha comenzado.”⁶²

Se puede expresar lo mismo en el lenguaje de la antropología histórica radicalizada, si se interpreta la condición humana a la luz de su emergencia a partir de un desarrollo autoplástico suntuario. En esto la plasticidad sigue siendo una realidad fundamental y una tarea inevitable. Pero hay que tener cuidado de no mirar a través de las lentes de clasificaciones metafísicas falsas a estas nuevas operaciones antropoplásticas que se han hecho posibles recientemente, desde el transplante de órganos a las terapias génicas: bajo estos presupuestos metafísicos todo sería como si un amo subjetivo todavía quisiera esclavizar a una materia objetiva, o incluso peor, desarrollarse y convertirse en un super-amo dando órdenes sobre una materia aun más profundamente subyugada. El esquema del sujeto-amo que ejerce poder sobre una materia servil poseía una verosimilitud innegable en la época de la metafísica clásica, y su política y tecnologías simplemente bivalentes. Por esta época tendía a ser cierto que el amo subjetivo, al usar útiles, esclavizaría a los objetos y difícilmente reconocería sus propias naturalezas, sobre todo cuando éstos eran humanos que podían, por su parte, tener también una pretensión a hacer valer para sí la subjetividad o libertad del amo. De esto surge una imagen de la técnica que sigue el modelo de las herramientas simples y las máquinas clásicas: todas ellas son medios esencialmente alotecnológicos en la medida en que ejecutan reestructuraciones violentas y contra-naturales de todo lo que encuentran, y en tanto que usan materia para fines que son indiferentes o ajenos a la materia misma. En el viejo concepto de materia está siempre prefigurado de antemano que tal materia se va a usar de modo heteronómico por virtud de aptitudes mínimas, resistentes en última instancia. Esta tecnología obsoleta pone al mundo de las cosas en un estado de esclavitud ontológica contra la que la inteligencia se rebeló siempre, cada vez que tuvo ocasión de tomar partido por la otredad de cosas usadas y forzadas desde el exterior. De aquí surge la opción “materialista” emancipadora en la era del idealismo compulsivo. Sólo en la esfera de las antiguas artesanías a lo sumo, hay rastros de que la sabiduría de los maestros artesanos residía en no forzar las cosas. De los maestros del pensamiento, debe haber sido Spinoza el que más lúcidamente señalara cómo el empleo del potencial de las cosas por el poder debía tener lugar sin furia ni fuerza: “Cuando digo, por ejemplo, que puedo hacer con esta mesa lo que quiero, resulta bastante evidente que no

⁶² Karl Rahner: "Experiment Mensch. Theologisches über die Selbstmanipulation des Menschen", en: Die Frage nach dem Menschen. Aufriß einer philosophischen Anthropologie, Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag, Freiburg/München, 1966, S.53. ["El Experimento Hombre. La automanipulación del hombre a la luz de la teología", en La pregunta por el hombre. Esbozo de una antropología filosófica, Homenaje a Max Müller en su 60º aniversario, Friburgo de Brisgovia/Munich, 1966, p 53. (T.)] Agradezco a Rafael Capurro por haberme hecho reparar en este texto extraordinario.

aspiro al derecho de convertir a la mesa en una cosa que come pasto.”⁶³ En el espacio alotecnológico, los casos más extremos son siempre aquellos en que se da una lucha por acceso preferencial a medios de violación y destrucción. La conciencia de los extremos surge aquí del conocimiento de las luchas entre violadores y víctimas.

En el estadio de la frase “hay información”, la vieja imagen de la tecnología como heteronomía y la esclavización de materia y personas pierde toda verosimilitud. Somos testigos de que tecnologías inteligentes producen la emergencia de una forma de operatividad no-dominante, forma para la que sugerimos el nombre de homeotecnología. Por su propia naturaleza, la homeotecnología no puede desear nada totalmente diferente de lo que “las cosas mismas” son o pueden llegar a ser de propio acuerdo. Las “materias” se conciben ahora en concordancia con su propia resistencia, y se integran en operaciones que tienen en cuenta su máxima aptitud. Así, dejan de ser lo que es tradicionalmente llamado “materia prima” [*Rohstoff* =materia basta]. Sólo se puede encontrar materias primas allí donde sujetos bastos –los humanistas y otros egoístas, digámoslo claramente– les aplican tecnologías bastas. La homeotecnología, al tener que vérselas con información realmente existente, no hace más que avanzar en el camino de la no-violación de los entes; gana en inteligencia inteligentemente, creando así nuevos estados de inteligencia; toma en cuenta eficazmente las cualidades de los cuerpos. Debe apoyarse en estrategias co-inteligentes, co-informativas, incluso allí donde se aplica egoísta y regionalmente como ocurre con las tecnologías convencionales. Se caracteriza más por la cooperación que por la dominación, incluso en relaciones asimétricas. Importantes científicos del presente expresan ideas similares con la metáfora de un “diálogo con la naturaleza”. En lo que respecta a las ciencias humanas, ya Foucault ha señalado que nadie escapa nunca a la compulsión y a la posibilidad de ser poderoso: de este modo, Foucault desata el nudo metafísico de la crítica del poder. Germina aquí un modo de pensar que es anticipado por las modernas filosofías del arte, particularmente por la de Adorno (aunque bajo títulos tan engañosos como “La primacía del objeto”), y que ahora espera ser continuado hasta su consumación por la filosofía de la técnica, y sobre todo por la teoría social y sus divulgadores. Desarrollar tecnologías significará en el futuro: leer las partituras de las inteligencias encarnadas, y contribuir a las interpretaciones subsiguientes de sus propias obras. Los estadios más extremos de la homeotecnología son la hora de la verdad de la co-inteligencia. Se revelará en ellos que el sujeto de la era bivalente, el antiguo amo, se ha convertido en fantasma. Antes de que esta revelación sea comprendida masivamente, poblaciones desinformadas serán llevadas por periodistas lascivos a debates caricaturescos que versarán sobre amenazas que no entienden.⁶⁴

La técnica, ha dicho Heidegger, es una forma de develamiento. Extrae resultados que, por sí mismos, no habrían podido salir a la luz de otra manera. La tecnología podría ser considerada de este modo como una forma de acelerar la aparición de resultados. Donde la tecnología da forma al conflicto entre culturas y empresas, entonces surgen las rivalidades que hacen la historia. La historia marca el modo en que los seres humanos trabajan crecientemente con la anticipación, y se colocan en situaciones en que ya no pueden seguir esperando que las cosas ocurran por sí solas. Hay, por lo tanto, una correspondencia característica entre la tecnología de la producción y la empresa económica por un lado, y por el otro, entre etnotecnología y guerra. Tanto para

⁶³ Spinoza, *Tractatus Politicus*, IV, 4.

⁶⁴ Ya en 1993 advirtió Dominique Lecourt sobre los pseudodebates sobre tecnología génica con la siguiente observación: "No se plantea de manera suficientemente perspicaz la pregunta de si estos procedimientos no podrían ser usados en el sentido de una mayor libertad." Conversación con Roger-Pol Droit, en *Le Monde*, 1° de junio de 1993.

empresarios como para jefes militares es importante buscar el propio provecho en la lucha por resultados contra competidores y enemigos. Están condenados a intentar volverse inteligentes antes que los otros. De todos modos, sólo llegan a ser más inteligentes en un grado que está por regla general en concordancia con el estado presente de egoísmo ilustrado. No pueden escapar a la relación entre sujeto basto y materia prima.

Entretanto, la homeotecnología, la aceleración de la inteligencia por excelencia, también es alcanzada por el problema del mal. Este último, sin embargo, ya no se presenta tanto bajo la forma de una voluntad de esclavizar a entes y seres humanos, sino como el deseo de sacar ventajas sobre los otros en la competencia cognitiva.⁶⁵ No es un hecho casual que la alotecnología clásica estuviera vinculada con la desconfianza como forma de pensamiento, y con la racionalidad criptológica, siendo la paranoia su consiguiente sedimento psicológico. En realidad, la emergencia de una cultura post-paranoica de la razón se encuentra en la agenda evolucionaria de civilizaciones enormemente avanzadas desde un punto de vista tecnológico y comunicativo, pero la retrasa la poderosa inercia de la era bivalente, y su habitual violación de los entes en su trato con ellos. La suposición de que la sospecha seguirá siendo el estado de ánimo más adecuado a la realidad en el futuro es confirmada principalmente por las acciones de los estrategas de los EE UU, quienes, en agosto de 1945, no se abstuvieron de usar el arma alotecnológica más extrema, la bomba atómica, directamente sobre seres humanos. Al hacer esto, proporcionaron un argumento para la sospecha –que durará todavía mucho tiempo– de una alianza entre la tecnología superior y los niveles de subjetividad más bajos. Por causa de Hiroshima, hay razones para creer que las tecnologías más avanzadas no tienen límites en su uso, razones para desconfiar de los Oppenheimer y Truman de la genética. Estos nombres propios resumen el hecho de que durante toda una era, sujetos bastos y alotecnologías han congeniado recíprocamente.⁶⁶ El temor de esta constelación de hechos dicta también los discursos que profetizan que los genes jugarán el mismo papel como materia prima en el “siglo biotecnológico” que el que le cupo al carbón durante la revolución industrial.⁶⁷ Estas dichos se originan en la suposición de que las relaciones entre los seres humanos, así como la relación entre humanos y cosas, ha de seguir en todo tiempo el modelo histórico de la dominación bivalente, o el ordenamiento subjetivo-primitivo de la materia alienada.

La utilidad y adecuación futura de tales miedos enraizados queda todavía por probar. De la complejidad de las cosas mismas surge la suposición de que los hábitos alotecnológicos no podrán ya hacerse un lugar en el reino de la homeotecnología. Las partituras genéticas no cooperarán con los violadores, del mismo modo que los mercados abiertos no sucumben al capricho de los amos. Es posible incluso preguntarse si el pensamiento homeotecnológico –anticipado ya por términos como el de ecología y ciencias de la complejidad– tiene o no el potencial para desencadenar una ética de las relaciones desprovista de enemistad y dominación. Tal pensamiento trae consigo sin duda esta tendencia de un modo virtual, ya que por su propia naturaleza, más que a una

⁶⁵ El estratega norteamericano Edward N. Luttwark considera que el trust mundial geo-ecuménico de los bloques económicos dominantes se presenta como el desarrollo más probable y peligroso del siglo XXI.

⁶⁶ A estos nombres se suman otros como el de Yuri Ovtchinkov, vicepresidente de la Academia de Ciencias soviética, que convenció a Brezhnev de la utilidad de una producción masiva de armas biológicas. A diferencia de las armas nucleares, las armas biológicas no han llegado a ser usadas nunca contra seres humanos. No sería descabellado imaginar que estas últimas señalen el ruinoso límite utilitario de la perversión alotecnológica.

⁶⁷ Así argumenta Jeremy Rifkin en su libro homónimo [*The Biotech Century: Harnessing the Gene and Remaking the World*, 1998, (T.)], en el que casualmente, aboga por una nueva cultura renacentista que sería posibilitada por medios biotecnológicos.

cosificación de lo que es otro, apunta a un conocimiento de las condiciones internas de sus congéneres. Mientras que en el mundo alotecnológico, sujetos-amos podían todavía controlar a las materias primas, dentro del mundo homeotecnológico se está volviendo gradualmente imposible para los amos bastos ejercer poder sobre los materiales más refinados. Asimismo, los contextos enormemente condensados del mundo-red no reciben ya favorablemente los *in-puts* del amo: aquí tan sólo puede expandirse exitosamente aquello que convierte a otros innumerables en beneficiarios de innovaciones. Si estos potenciales de civilización se establecieran por sí mismos, entonces la era homeotecnológica se caracterizaría por una reducción del espacio de la errancia, mientras que crecería el espacio para la satisfacción y vínculos positivos. Las biotecnologías y las nootecnologías nutren, por su propia naturaleza, a un sujeto refinado, cooperativo, y con tendencia a jugar consigo mismo. Este sujeto se da forma a sí mismo por medio de la interacción con textos complejos y contextos hipercomplejos. La dominación ha de avanzar hacia su propio fin, pues es su propia condición basta lo que la hace imposible. En el mundo-red condensado inter-inteligentemente, amos y violadores casi no tienen ya posibilidades de éxito, mientras que cooperadores, fomentadores y enriquecedores entran en conexiones cada vez más numerosas y adecuadas. Luego de la abolición de la esclavitud en el siglo XIX, es posible esperar que los restos de dominación sean abolidos en el siglo XXI o XXII, pero nadie creería que esto pueda ocurrir sin intensos conflictos: no se puede excluir la posibilidad de que el amo en posición reaccionaria una fuerzas una vez más con resentimientos de masa para producir un nuevo tipo de fascismo. Pero el fracaso de tales reacciones revolucionarias es tan predecible como su surgimiento.

Dice Platón: “Todo lo que existe es bueno; el mal es simplemente la ausencia de bien.” En un mundo en el que la condensación de contextos todavía sigue su marcha, no se puede descartar que esta línea básica de la ontología platónica, a menudo ridiculizada por las mentes críticas, se haga realidad de un modo sorprendentemente alterado y con un nuevo sentido. A menos que siga predominando la doctrina adorniana de que el todo o el contexto es lo no-verdadero. Lo que habría que hacer en última instancia es transponer aquellos principios platónicos en los principios siguientes, atinentes a una ecología de la inteligencia: lo que es predominantemente malo se elimina a sí mismo; lo que es predominantemente bueno se expande y continúa; lo que es predominantemente neutro crea suficiente redundancia como para asegurar la continuidad.

Lo que se opone a este esclarecido punto de vista es la advertencia previa de que la herencia de la bivalencia y de la paranoia estratégico-polemológica arroja su larga sombra sobre lo que aún está por venir. Los hábitos y la compulsión de violación por medio de la clasificación de relaciones complejas han aumentado a lo largo de siglos, y no se desvanecerán de la noche a la mañana; culturas en las que dominan la sospecha y el resentimiento se muestran aún florecientes en términos regionales, incluso en lugares en que sus éxitos son todavía quiméricos. Construcciones de identidad, siguiendo viejos o nuevos modelos egoístas, juegan su parte en el bloqueo de los poderosos potenciales que podrían ser liberados por el pensamiento de la polivalencia, las multiplicidades y la homeotecnología. Mientras esto continúe, la vulgaridad seguirá ocupando más espacios de los que por derecho le corresponden. Ella hace todavía que sujetos bastos luchen por el control de las materias primas, por más que ambos sólo puedan existir ya en posiciones reactivas. Por ello, la reacción constituye todavía un poder mundial. ¿Es necesario señalar que sólo podrá ser doblegada por la inteligencia creativa?

Bajo tales premisas, no es ninguna coincidencia que la carrera actual por el genoma y su explotación económica sea descripta como una guerra cognitiva. En el caso más extremo, no sería otra cosa, una vez más, que el ejercicio de poder por parte de sujetos

bastos sobre materias primas: un diferimiento de la errancia y un aferrarse a la falsa clasificación de los entes. Se debería esperar que tales hábitos demuestren su fracaso en el futuro mediato. Como en todas las guerras, el uso estratégico, egoísta, basto, de la inteligencia estimula la ocultación del conocimiento. Provee nuevo alimento a la actitud recelosa. Pero contextos altamente condensados basados en la sospecha y el ocultamiento, tales como las culturas tecnológicas avanzadas, no pueden ser mantenidos en operación continua durante largo tiempo. Para la era metafísica, tendía a ser cierta la afirmación pascaliana de que el hombre asciende interminablemente más allá del hombre: en esa época, nada era tan intenso como el sentimiento de que el hombre no era todavía aquello que podía ser y que la escala de su sublimación no tenía techo. En el período post-metafísico, la imagen es más bien la de que el hombre desciende⁶⁸ por debajo del hombre; hace esto con un aire de legitimación, puesto que otros lo fuerzan a entrar en competencias para llegar más abajo que ellos. Hasta ahora sólo una minoría es consciente de que, con la tecnología post-clásica, así como con las artes auténticas, la mejor competencia ya ha comenzado.

Cuando capitales e imperios arrebatan la información, el curso del mundo se convierte crecientemente en una suerte de juicio de Dios en que inteligencias antagonistas luchan entre sí. No es la primera vez que los hombres se enfrentan al carácter decisivo del uso de su inteligencia. Una frase clave de la era bivalente dice:

“Yo invoco hoy por testigos al cielo y la tierra. Yo pongo delante de ti la vida y la muerte, la bendición y la maldición. Elige la vida para que vivas tú y tu descendencia.”⁶⁹

¿Cómo se puede repetir la elección de la vida en una época en que la antítesis entre vida y muerte ha sido desconstruída? ¿Cómo podría concebirse una bendición que pudiera sobreponerse a la simplificada confrontación de maldiciones y bendiciones? ¿Cómo podría formularse una nueva alianza bajo condiciones de complejidad? Estas preguntas surgen del conocimiento de que el pensamiento moderno no engendra ninguna ética, en la medida en que, para él, su lógica y su ontología siguen siendo oscuras.

Peter Sloterdijk es profesor de estética y filosofía en la Hochschule für Gestaltung, Karlsruhe, Alemania. Esta conferencia tuvo lugar el 19 de mayo de 2000, en el Centro de Estudios Europeos (CES) de la Universidad de Harvard, EE UU.

⁶⁸ El verbo utilizado, *unterbieten*, se aplica sobre todo a la rebaja de precios para aumentar ventas en un contexto de competencia de mercado. (T.)

⁶⁹ Deuteronomio, 30, 19; *La Santa Biblia*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1985. [El original cita la versión alemana de la *Nueva Biblia de Jerusalem*. (T.)]

El arte se repliega en sí mismo

1. Presentación de una exposición singular

¿Existe algún amante del arte que nunca haya soñado en irrumpir en un museo para estar a solas con su obra preferida? ¿Es concebible una contemplación de un trabajo artístico que no esté convencida de ser la única mediante la cual el objeto alcanza su plenitud? ¿Habrán concedores de secretos estéticos a quienes no les resulte familiar la tentación de prohibir las otras miradas sobre la obra?

El negocio del arte es un sistema de celos. En él, el deseo de las obras consiste en convertirse en objetos de deseo. En cuanto una obra atrae el deseo, aparecen a su lado los rivales queriendo apropiarse del anhelo de que disfruta. En todos los objetos brilla el anhelo del anhelo de los otros. El mercado los hace sensuales, el hambre de deseo los hace bellos, la obligación de llamar la atención genera lo interesante. Este sistema funciona en tanto que el pensamiento en su momento de plenitud se vuelve tabú. Aunque las obras apelen al deseo, siempre se les deniega la entrega a sus poseedor. Su valor se nutre del hecho de que rehuyen a sus propietarios y esperan otras proposiciones posteriores.

Desde hace dos siglos está en marcha el aburguesamiento de la codicia. Tras la alta burguesía, esa codicia también ha abierto una nueva sensualidad a las clases medias. Al tiempo, el magnetismo del valor enciende una pequeña llama en un público perceptible. Quienes quieren ser alguien abren una cuenta corriente en su interior para el arte. No importa que en la cuenta sólo tengan lugar unas pocas transacciones. Lo que importa es que muchos ojos observan el mercado desde ese momento. El Yo del observador se convierte en lugar de depósito de valores y significados. Sólo un ego con forma de cuenta es válido para el ingreso de arte con forma de valor. Si yo no tuviera la forma de Yo de un poseedor potencial de obras y valores, las obras no tendrían para mí atractivo alguno. Tengo una cuenta, soy una cuenta, abono en mí mis ingresos. Una obra tendrá significado para mí en tanto en cuanto yo pueda abonarme su valor en mí mismo.

Este es el estado actual del fetichismo del valor. ¿Lo pretendía así el arte desde sus orígenes? ¿No fue nunca una inmensa puesta en circulación de fuerzas, que eran demasiado libres para ser poseídas? ¿Qué quería decir Kandinsky cuando escribió: “Cada imagen contiene misteriosamente toda una vida, con sus torturas, dudas, momentos de éxtasis y de luz”? ¿Nunca hubo transferencias cuyo mandante no soñara con el crédito de la cuenta de otra nueva vida? Entre tanto, el mundo del arte ha quedado en descubierto a causa de las cuentas privadas. ¿Podrá el arte recobrase de ellas?⁷⁰

2. La exposición de arte como revelación de los poderes creadores de la obra.

Antes del advenimiento de la modernidad la cifra de las cosas que se podían nombrar como obras humanas dentro del inventario general del mundo era muy reducida. Junto a aquellas ya existentes en la naturaleza, las producidas por los seres humanos resultaban poco significativas. Entre lo producido y lo hecho por uno mismo, por su parte, las

⁷⁰ Juego de palabras, überzogen sein : estar una cuenta en descubierto, o estar algo cubierto o invadido... de cuentas privadas; abheben : cobrar, sacar dinero de una cuenta, sich abheben : recobrase, recuperarse. (N. de T.)

obras de arte en sentido estricto reclamaban un espacio pequeño y menguante. Allí donde lo fundamental en la vida radica en los poderes naturales y tradicionales, los humanos han de verse a sí mismos ante todo como receptores de ser y como preservadores de antiquísimos órdenes sagrados. Los testimonios más rotundos del poder creador de obra de anteriores civilizaciones, las construcciones sagradas, eran respuestas técnicas a las ideas de lo sagrado y lo solemne. Con ellas comienza la elaboración artística de lo numinoso.

Desde que el sistema moderno de la producción autónoma entró en funcionamiento, se puso en movimiento la comprensión humana de sí misma. La subjetividad se retira más y más a la posición de remitente de ser y de lo que es; inaugura para sí misma la posición de creador; descubre que el orden del mundo no es tanto algo que haya que conservar y repetir desde los orígenes, sino más bien algo superable y a ser producido mediante proyectos anticipatorios. Ahora se puede decir que el mundo no sólo se ha de interpretar de forma diversa, sino que también debe ser cambiado definitivamente. Ya no es una situación fija, que se reproduce según sus propias leyes, sino una obra en construcción que se transforma según planes humanos.

El genio y el ingeniero se convierten en figuras conductoras de una fascinación del ser humano por sí mismo sin precedentes. Asumen el papel de garantes del poder humano de obrar. Allí donde ese poder llega a la propia conciencia, entra en ignición el deseo de superación del ser humano por el ser humano. De aquí que la obra de arte moderna posea una misión antropológica y ontológica: mediante su conclusión conjura la capacidad humana de obrar, mediante su grandeza artística proclama la superación de la naturaleza por la producción. Éste es el doble sentido de la plenitud del arte. Es por ello que desde hace largo tiempo un motivo principal de las nuevas artes haya residido en mostrar la habilidad. En la obra la virtud humana deviene virtuosismo; para los seres humanos es virtuoso el ser capaz de obrar. La habilidad que se deja ver, consiguientemente, no hace surgir la vanidad artística. Lo que aparece en ella es la subjetividad que se está formando, a la que es dado aprender aquello que puede ser aprendido hasta que se atreve a dar el salto hacia lo que no puede aprenderse. Por lo tanto surge en el arte lo numinoso humanizado: el artista creador pone cosas en la obra que trascienden lo aprendido positivamente. Así el artista participa de un doble poder creador, acorde a la doble naturaleza del saber artístico. Como maestro en su oficio domina lo repetible; como genio erige en el ámbito de lo nunca existido. La maestría sin genio es una gran habilidad; el genio sin dominio del oficio es intensidad renovadora. Si ambos coinciden, pueden resultar vidas humanas hacia las que se oriente la exaltación humanística de la especie. Hay cualidades epifánicas inherentes a la habilidad artística en ambos aspectos: mediante ella las fuerzas esenciales de lo humano se revelan al mismo ser humano. La obra de arte que loa al maestro celebra el poder creador de su autor, afirma la posibilidad misma de la autoría. La magia de los efectos proporciona un concepto de lo sublime de la causa. Allí donde en las obras surjan mundos junto al mundo, sus creadores se pueden tener por dioses al lado de Dios.

El carácter epifánico de los modernos poderes creadores de la obra demanda el cruce entre producción y exposición. Sin que la obra sea desvelada en un espacio de exhibición, no puede tener lugar la autorevelación del poder creador. El hacerse visible de la capacidad para producir presupone la producción de visibilidad. La exposición es la institución moderna para producir visibilidad. Funciona como agencia central del productivismo epifánico. Revela lo que la subjetividad artística burguesa tiene que revelar: a sí misma en su poder materializador para erigir mundos en la obra de arte. Esto implica al tiempo el poder de intervenir y reformar el mundo mismo de acuerdo al proyecto de la imagen del mundo.

Con la ayuda de la esfera pública burguesa, esa revelación encuentra un lugar para sí misma al darse a conocer. El sentido epifánico de la revelación del poder de crear obras está envuelto discretamente por el sentido publicitario y mercantil de la exposición. Exponer convierte la revelación a un formato popular. Los poderes humanos para crear obras se desvelan a sí mismos de manera atenuada al no permitir reconocer en la visibilidad de las imágenes más que aquello que resalta a primera vista. Esto garantiza que nadie consigue ver más que lo que puede asumir. Ningún profano tiene que quemarse los ojos en el Apocalipsis de las fuerzas humanas esenciales en el Salón.

3. La modernización como intensificación de la arbitrariedad.

¿Por qué sufrimos a fines del siglo XX una inflación de lo exponible? En primera instancia, porque existe una inflación paralela de lo producible. El aumento increíble de medios de producción de todo tipo ha traído consigo un crecimiento inconmensurable del poder productivo. Cada vez mayores fragmentos de la realidad se convierten en materia prima para la producción -en material de partida para imágenes, relaciones, transformaciones-. Todo lo que fue producto puede convertirse a su vez en materia prima para almacenar de nuevo como materia sufriendo los efectos del trabajo.

Tanto en el caso de mercancías móviles como inmóviles, en el proceso de modernización, en principio es exponible todo aquello que juega un papel en los procesos seculares de incremento de lo producible. La exposición ya no incluye sólo los productos inmediatos del poder de realización de obras; también asume las materias primas, los productos auxiliares, los prototipos, los desarrollos intermedios, los desechos. En el lenguaje de Marx esto significa: no sólo se exponen productos, sino también medios de producción, incluso relaciones de producción. Los paisajes y los espacios habitables ya han sido declarados también objetos de exposición. La estructura social al completo aspira a formar parte del museo. Esto no es del todo incomprensible: si aún poseyéramos el pincel con el que Rafael pintó la Escuela de Atenas, no podemos imaginarnos qué impediría a los directores de museo exponer esa herramienta junto a la obra. Más aún, si los restos mortales de los mecenas de Rafael, se hubieran conservado hasta nuestros días, momificados según las normas de la taxidermia ¿quién podría garantizar que no se les podría admirar en una sala contigua? Todo aquello que tiene que ver con la maravilla moderna de la producción de obras puede ser incorporado en la correspondiente forma de revelación expositiva.

La actual inflación de lo exponible tiene un motivo más radical en la misma dinámica de las artes modernas. Al mostrar la exposición moderna per se la autorepresentación de la capacidad de crear obras, en el curso del siglo XX el ámbito de lo exponible estalla mediante una doble revolución de las artes: por una parte mediante la radical autoliberación de la expresión y de la construcción, por otra parte mediante la ampliación incesante del concepto de arte. Junto con sus diluciones didácticas y sus diseminaciones políticoculturales, ambas explosiones generan un efecto común: una tendencia al incremento de la arbitrariedad que abarca todo el siglo. La cultura contemporánea de exposiciones y ferias de arte sólo se hace comprensible como sistema de organización del arte para la transformación de la de la arbitrariedad artística al aproximarse a su valor mayor. Su logro consiste en procesar las fluctuaciones del arte moderno de modo hermenéutico, museológico y mercantil de tal manera que el incremento de arbitrariedad puede coexistir con la autocelebración del poder creador del arte. Todos los parámetros tradicionales de la obra pueden revolucionarse; lo que queda fijo es la convertibilidad de forma de obra y de forma de valor. De hecho, los jóvenes

inversores en el sistema bursátil del arte no necesitan que se les cuente nada sobre lo espiritual en el arte. Han extraído las conclusiones de la modernidad: la ecuación entre forma de obra y forma de valor se ha transformado a su estado puro. En lo más interno de las obras brilla invisible el oro de la posibilidad pura portadora de valor. Si se puede decir de una obra de arte que en ella se encarna una chispa del poder creador, se forma inmediatamente el cristal de valor adecuado para la apropiación. Las obras son expuestas como acciones bursátiles estéticas.

La ampliación de concepto de arte es imagen especular de la expansión de la subjetividad del artista creadora de valor. Por último, todo cuanto toca la vida del artista ha de ser transformado en arte. El rey Midas está por todas partes. Si hubiera sido jurídicamente posible, Andy Warhol habría vendido a coleccionistas con sólidas finanzas calles enteras de edificios de Nueva York que había transformado en obras de arte al pasear por ellas

4. La victoria de la Exposición.

La exposición de arte en la modernidad es la institución exhibidora de poderes creadores de obra extintos y activos acorde a su tiempo. Monta retrospectivas; establece secciones transversales entre las producciones actuales. Las obras que se traen a la luz de este modo ya están ligadas en su propia esencia a esta manera de exhibir. De acuerdo con su forma de valor no son adecuadas para ser acaparadas como tesoros ocultos. En una cámara de tesoros feudal no sólo se encontrarían fuera de lugar politicoculturalmente, sino que también serían infelices en la más profunda alma de valor al no ser comprendidas en su sentido de obra. Este sentido de obra posee una tendencia característica hacia lo abierto, lo público, da igual si dicho sentido aparece como mercado, como museo o como historia del arte.

Lo que en el sentido de los siglos XIX y XX constituye una obra de arte, se adecua ya a su exposición, de acuerdo con su gesto interno. La obra ya demanda el blanco de la pared, desde la cual quiere saltar a ciertos ojos. Ya reclama el vacío de la sala de exposición, en la que inscribe un signo de puntuación. Se inclina ya hacia el catálogo, que asegura su visibilidad in absentia. Se da cabezazos contra el muro de la indiferencia, que cree ya haberlo visto todo. Ya coquetea con los expertos que tienen preparadas las comparaciones. Ya suplica un lugar en la memoria y una página en blanco de la historia del arte donde la epopeya de la creatividad llegue a su última situación.

Cuanto más nos aproximamos al presente, mayor es el número de obras cuyo gesto y sustancia se describe exhaustivamente mediante esa caracterización. De hecho los museos, ferias y galerías son las instituciones actuales para la producción de visibilidad estética, y la misma producción estética se vuelve irremisiblemente colonizada museística y galerísticamente. Allí donde hay una galería, hacia ella fluye el arte de galería.

Sucede así que el arte moderno de exponer el arte se fija firmemente en su tautologización: la producción del arte gira en torno a la exposición del arte, que a su vez gira en torno a la producción de exposiciones. El aparato moderno de mediación del arte se ha instalado como una máquina de mostrar que desde hace ya largo tiempo es más poderosa que cualquier obra individual a exponer. El proceso de la producción de exposiciones, con su núcleo mercantil y sus flancos publicitarios, se ha vuelto autónomo. Corre por sí mismo por encima de las dimensiones de las obras a exponer y no muestra en última instancia ningún otro poder creativo que el suyo propio. Puesto

que la exposición misma ya no es un logro, puede hacer lo que quiera, el arte entra en conflicto con su hacerse visible.

Hubo momentos históricos en los que las paredes blancas del museo suponían una importante incursión al descubierto. En ellos la autorevelación del poder humano-burgués creador de obra erigía un escenario desde el que podía aparecer ante el público. Desde las paredes habló ese poder a las fuerzas esenciales aletargadas. Éstas aprendieron, a la luz de lo que mostrado, a vislumbrar sus propias intensificaciones, en caso de que no colapsaran paralizadas de admiración. Los poderes creadores de obra traídos a la luz podrían esperar propagarse como fuerzas explosivas. La fuerza quiere ser entendida por la fuerza, es decir, mantenerse en su efectividad. Por lo tanto, de aquí se deduce que la fuerza inaugural de lo que se muestra en la obra creó en primer lugar la sala de exposición del museo moderno; de otro modo se habría quedado como una cueva del tesoro feudal o semifeudal. De hecho ésta se continúa en el *safe-art* actual. Justamente sólo de lo efectivo de la obra de arte puede surgir la fuerza que abra el espacio por el que acceda a lo visible. La epifanía del poder creador de obra en la obra de arte es lo que hace posibles al museo y a la galería, no al revés, que la galería y el museo pongan a la vista el arte. Sin embargo, hoy día los poderes creadores de obra se invierten a sí mismos en los aparatos que rigen la visibilidad. La exposición de sí mismas por parte de las ferias, museos y galerías ha usurpado el lugar de la autorevelación de las obras; ha forzado en las obras la costumbre de la autopromoción. Desde entonces las obras deben aplaudirse a sí mismas. *Alethéia* –el desvelamiento⁷¹– tiene en los anuncios sus posiciones más avanzadas. Con la publicidad de las obras a sí mismas tiene lugar el paso de las últimas verdades: lo efímero es revelación que se revoca. Un rápido iluminarse del cuadro en el presente; quizás un resplandor postrero del valor en las cuentas corrientes. Sólo hay una cosa segura: ningún cuadro puede significar tanto como la alcayata reutilizable de la que temporalmente cuelga.

5 ¡El arte abandona la galería! ¿Adónde va?

El culto del arte en progreso posee una de sus fuentes en la esperanza humanista y religiosa de las gentes modernas en su poder creador de obra. Éste contiene la promesa de que los seres humanos pueden elevarse hasta alcanzar la posición desde la que generar las condiciones de su propia felicidad. Los humanos se manifiestan así como seres que son capaces de crear las condiciones previas necesarias para su felicidad y soslayar las causas de su infelicidad; poseen además el don de poder expresar su desgracia. Esta triple capacidad tiene el efecto de una gracia; quien participa de ella es miembro de la alianza humana contra las fuerzas de la infelicidad.

¿Qué puede saber al respecto el arte de las ferias de arte? Está condenado a separar profundamente la conexión entre el poder creador de obra y la promesa de felicidad. Una obra de exposición-de-obra no conoce ninguna otra felicidad que dar el salto a la gran exposición. Bajo la ley de la equivalencia entre forma de obra y forma de valor se desgaja una porción privada de la inconmensurable capacidad para la felicidad del poder humano creador de obra, justo la porción del poder productivo que basta para poner la obra en circulación. La felicidad que busca es ser expuesta, que se comercie con ella y sea interpretada de forma elevada. Se inclina hacia el olvido cuando la cuestión es el recuerdo de la fuente de legitimidad de todo exponer y producir. El derecho al arte no

⁷¹ Alethéia, la verdad en griego antiguo, se traduciría por “desvelamiento” o “desocultación” (Unverborgenheit, a diferencia de Wahrheit, verdad en su concepción actual en alemán; cf. Martín Heidegger: *Der Ursprung des Kunstwerkes*, El origen de la obra de arte). (N. de T.)

procede de ningún otro lugar más que de la propia llamada de las fuerzas humanas a la propia felicidad. La felicidad se llama a sí misma; se fortalece mediante su propia evocación; mediante su fortaleza se hace feliz a sí misma. Del magnetismo de la felicidad depende finalmente la capacidad radiante de la habilidad moderna. Es la atracción de la felicidad hábil con cuya ayuda ser capaz de vivir supera a tener que vivir. Con ello el juego se introduce en el carácter lastrado de la vida. El arte es la tendencia antigrave, cruza el umbral del tú debes al tú puedes. De ahí que posea la seriedad de los grandes desahogos.

Las obras de arte significativas son lugares que se abren mediante la autorevelación de los poderes creadores de obra más felices. Al ser el gasto de esos poderes celebratorio y fluir del agradecimiento hacia sí mismos, cada obra de este tipo confluye en la capacidad universal de felicidad. Están tan distantes de la habilidad infeliz como de la muda miseria. La obra de arte de la modernidad es testigo de que las contribuciones humanas a la felicidad son posibles. Más aún, dejar llegar a la certidumbre de que el propio ser humano puede ser la contribución, cuando es libre para ser hábil, y también está libre de ser poseído por lo que sabe hacer.

Las colecciones, galerías, museos han de ser medidos por medio de esa promesa que se mantiene a sí misma. Medidos con ella los museos no tienen felicidad ni la felicidad museos. El arte que conoce algo mejor, abandona, por lo tanto, la galería. ¿Dónde encuentra algo mejor?

6. El ocaso de las obras.

1989, ya es hora de decirlo claramente: vivimos de nuevo en el medio de una belle époque, una era de avances estacionarios, de estancamiento frenético. En todos los frentes de fuerza reina la movilización con una indecisión simultánea. Las áreas de avance de las fuerzas han recibido un nombre, que perturba la buena conciencia de los poderes creadores de obra: medio ambiente. Quien dice medio ambiente, pone una cara como si desde ese momento tuviera un niño minusválido. Los productores se reúnen como grupos de padres. Entre tanto tenemos algo de tiempo para mirar atrás.

Lo que sucedió hace diez o veinte años en la vida artística da la sensación de que se hubiera convertido en historia antigua. Beuys y Giorgione se encuentran al borde de la Vía Láctea, se sonríen el uno al otro, ya son contemporáneos. Pertenecen a la pequeña cohorte de muertos que saben lo que cuesta seducir a la gente para la vida. Allá abajo, el pequeño disco azul, el discurso pensante lanzado al universo; poblado por seres que no aciertan a entender su situación. Por amor a ellos se han puesto en circulación signos de vida, trazas de fieltro, de calor corporal, de fuerzas de atracción, almohadillas de grasa de la diosa durmiente, música y piel desnuda bajo árboles amigables.

Cada ser humano, un ser humano. ¿Qué charlatanería de gran corazón podría pretender esto? Cada ser humano, un artista. ¿Desde cuándo se puede decir eso sin la bufonería de los responsables de cultura? En la actualidad los seres humanos no se reconocen de buena gana en sus más altas definiciones. Hay épocas en las que han de pensar de forma elevada sobre sí mismos porque en ellos recae algo grande, y otras ocasiones en que se minusvaloran porque algo atroz les desafía. La *belle époque* actual es una fase transitoria entre los pequeños y grandes gestos. La energía está más bien con lo involuntariamente grande que busca una disminución voluntaria, mientras que todo aquello que aspira a lo grande, resulta involuntariamente pequeño.

El motivo de esa vacilación, ese estar entremedias, ese no poder decidirse tiene un rasgo radical. En el interior de los mismos poderes creadores de obra se ha abierto una

brecha que se hace cada vez más profunda. El arte ya no ve en el virtuosismo su condición absoluta. El genio no contempla al ingeniero como su compañero necesario en todas las empresas. Las fuerzas artísticas ya no reconocen en el dominio técnico de los medios a sus aliados naturales. La capacidad de ser feliz se ha distanciado de las potencias estéticas que se muestran. Por supuesto esta ruptura viene de antes; refleja cambios complicados en las relaciones de alianza entre las energías burguesas cambiantes del mundo. Las campañas pro felicidad de la modernidad también conocen sus desertores, sus heridos, sus vencedores triunfadores, sus agentes dobles.

En esta transformación de alianzas también cambia su sentido el exponer. Parece como si hoy sólo se pudiera mostrar lo segundo mejor. La muestra de obras difícilmente puede ser aún el momento epifánico en el que los poderes de felicidad expresivos y constructoras se comunican a un público. Desde hace largo tiempo la exposición se ha descompuesto en varias cosas: la muestra de fetiches, la oferta de valor, la exposición de una filosofía acompañante.

¿Qué hace el arte que conoce algo mejor? ¿A dónde ha de ir para concentrarse en aquello que merece ser revelado, que irradia sus objetos expositivos con una felicidad no lucrativa? ¿Cómo pueden confesar las obras que tan sólo son epicentro de algo mejor?

El arte se repliega en sí mismo. Esto equivale a una retirada a sus propios dominios, al refugio fuera del mundo. El arte, sin embargo, reduce su frente en el mundo, reduce su superficie de contacto con el resto del negocio artístico. Da un paso a tras desde el frente expositivo. Examina si estaba bien aconsejado al precipitarse a la primerísima línea de visibilidad. Reflexiona sobre su alianza con las maquinarias de publicación museísticas, galerísticas, publicitarias. Admite la pregunta de si ser testigo de la felicidad y estar en primera línea pueden significar lo mismo. En todo ello permite saber cómo participa en la duda propia epocal de los poderes creadores de obra. Al replegarse en sí mismo se convierte en cómplice sabedor en la crisis de lo hecho por el ser humano. ¿Qué puede significar llevar en este momento obras al frente expositivo, ahora que el tiempo pertenece al cuestionamiento de la producción por sí misma? ¿Cómo se podría simular la felicidad de ser capaz de hacer, cuando hace tiempo que quedó claro cómo la libertad de obra fue rebasada por la imposición de poner fuerzas a la obra y valorizar valores?

El arte, ya se decía hace una década, abandona la galería, se va al campo, va a la gente. Se debería haber dicho: busca lo libre y desea otro espacio de juego para la felicidad de interrumpir la infelicidad. Las llamadas a sí mismas de las fuerzas más felices reclaman testigos, no propietarios. Incluso forma de obra y forma de valor se ponen a disposición, para que la voz del arte pueda ser de nuevo un salto puro, una flecha de felicidad, experimentable en el instante en que la vida es más rápida que su evaluación.

7. Crepúsculo de la exposición.

Ahora se dice, el arte se echa a un lado, se repliega en sí mismo. Se echa a un lado al replegarse en sí mismo. Se repliega en sí mismo al echarse a un lado. Sólo muestra un poco. Tiene más que lo que se puede mostrar. Aún puede mostrar que en él hay algo más que no se muestra. Una nueva ecología del mostrar requiere una pauta expositiva diferente.

Lo que viene al frente de visión ya no es la obra en su actitud de desfile. Casi nada en ella ofrece superficies vulnerables a la mirada. La obra permanece plegada, enrollada en

sí misma, encuadrada en sí misma, por así decirlo, cerrada. Su día de exposición y despliegue no es hoy, tal vez ya no lo sea, tal vez no lo sea aún. No obstante tiene una forma de existencia, aunque no una del tipo habitual. La presencia de la obra no es ni la presencia de su valor ni de aquello que contiene de visible. No se revela en su plenitud, se mantiene en un ángulo agudo respecto al mundo, la curiosidad no puede leerla hasta el final y consumirla, la mirada choca con las cubiertas. En algunos casos el pliegue es tan denso que uno ni siquiera puede convencerse de si en realidad hay obras en el interior. Uno vacila involuntariamente entre dos hipótesis: dentro hay algo, dentro no hay nada.

Las descripciones no dejan, sin embargo, duda alguna de que también en aquello que allí está permanece envuelto, en sentido eminente ha de tratarse de obras. Las inversiones de los artistas en los objetos son altas, sus gastos también son cuantitativamente considerables. En los objetos están sedimentados vida, ideas, tensiones. ¿Dónde está la pared blanca en la que pueda ser extendida la totalidad de superficies plegadas? ¿No sería bueno que existiera una pared así? ¿O esas obras han rehusado por su cuenta dicha pared? ¿Se han resignado ante su imposibilidad de ser descubiertas? ¿Están enfadas con la pared blanca? ¿No se sienten aceptadas? ¿No quieren arrojarles más perlas a los coleccionistas? ¿O son material manejable para una nueva estrategia expositiva?

Las obras no dejan percibir nada sobre sus experiencias con paredes y galerías. Su historia previa cuenta poco en el momento. Su estar por ahí tiene algo de repentino y casual. Ahora permanecen plegadas en sí mismas ante nosotros, no alegan nada en su defensa, no muestran enojo, no toman ninguna iniciativa contra sí mismas, se preservan. Reclaman algo de espacio al margen, sin jactarse de su existencia. Están en el margen, humildes como estanterías en una bodega; puestas, no expuestas; colocadas unas junto a otras, no presentadas en primer plano⁷². Lo que dicen permanecería completamente mudo si la pieza de piel de liebre de Anselm Kiefer en el cuadro del ático no aportara un texto como metapintura, que podría ser leído como reflexión sobre la vieja sala de exposición exposiciones y sobre la irrupción de otras fuerzas en la misma. La escapada de ella se muestra en las “esculturas” dibujadas de gran superficie de Gilbert & Jones.

La mentalización que subyace a esta reunión de objetos está en relación, probablemente por primera vez, no con las obras, sino con su exposición. El punto está en una renuncia a la ejecución, difusión, estrépito del frente, esfuerzo para captar la atención de las masas. La relación de las mismas obras con su exposición muestra una grieta, las obras pueden, según parece, actuar de otra manera. No se producen a sí mismas, aunque son producidas. El arte se echa a un lado –no es cuestión de molestar a quienes pasan–. Tras esta lección de discreción, la mayoría de las exposiciones de arte le parecen a uno concursos de culturismo.

8. Más allá de la autonomía: estar en barbecho, quedarse ensimismado.

¿Pueden los artistas abandonar el arte sin exponer su salida como obra de arte? De entrada, ¿por qué tendrían que abandonar el arte? Cuando la felicidad ya no está en el arte sino a su lado, ante él, tras él, es entonces hora de abandonar las formas de la obra, del valor, de la caja blanca.

Con su declaración de abandono del arte Beuys ha devanado el sueño vanguardista de la disolución del arte en la vida. Para su persona y su tiempo con ello ha pretendido que

⁷² Juego de palabras entre hingestellt, aussgestellt, zusammengestellt y herausgestellt. (N. de T.)

hay algo más universal y al tiempo más intenso que el arte artístico. Quizás haya que poder fracasar como artista para avanzar como ayudante de la felicidad. Quizás deban descansar incluso los mismos poderes creadores de obra como terrenos ya demasiado explotados durante largo tiempo. Los desmontajes de la felicidad creativa muestran al arte la dirección para hacerse a un lado.

¿Están tristes esas obras de que no broten con más fuerza? ¿Tienen nostalgia de las grandes paredes vacías? ¿Se sienten no realizadas en su íntimo ser-para-el-cheque? ¿Simulan ante las grandes exposiciones una capacidad para el exilio de la que se arrepienten secretamente? ¿Se sienten refutadas por el tiempo como ingenuidades de ayer? Probablemente estas preguntas sean demasiado invasoras. Irrumpen en una tranquilidad y en una marginalidad que acaba de ser descubierta por las obras. Poder dejarse reposar, eso es ciertamente algo nuevo para piezas de muestra del poder creador de obras estético. No llamar a quienes pasan para que permanezcan callados ante ellas, ése es un ejercicio inusual para las obras que estaban habituadas a abogar por su propia causa ante el mundo. Estar en barbecho y esperar es una aventura imprevista para objetos artísticos acostumbrados a la valorización. Replegarse en sí mismas y no entrar en la historia de arte en la forma más elevada, es la treta para la que menos preparadas estaban las obras de arte hambrientas de reconocimiento. ¿O es que ya están más preparadas para ello de lo que se podía intuir en el momento de su factura?

El arte está en barbecho. La gente simplemente pasará al lado, una tenue brisa de atenta desatención soplará entre las piezas. De todos modos, la misma gente pasaría al lado, pero el ruego de las obras y la atracción de los valores les llamaría como una oportunidad que nos coloca ante la alternativa de aceptarlas o hacerles caso omiso. ¿Llaman esas obras, atraen? Y si ya han abandonado la galería ¿a quién han ido, a quién le salen al paso? ¿Están próximas a nosotros cuando pasamos a su lado? ¿Se vuelve diferente nuestro pasar a su lado cuando están al margen?

¿Pasar al lado? ¿Cómo deja uno atrás tanta casualidad? ¿Pasa uno por encima sin que surjan los recuerdos de algo innombrado, venidero, maravilloso, para lo que arte devino más tarde un nombre hueco? La mirada ya chocó con la superficie de los objetos, de ahora en adelante hay que considerarlos como vistos.

Éste no es tiempo para prometer mucho. Pronto saldremos también de esta sala. Ninguna distancia habla ebria de una futura gran felicidad. Pero lo visto es lo visto. ¿Qué es visibilidad? Quizás la cotidianidad de la revelación. ¿Qué es entonces revelación? Que algo te ilumine con su visibilidad. ¿Cómo sucede eso? Cuando estoy al aire libre. ¿Al aire libre? Cuando estoy tan afuera que el mundo se muestra.

Traducido del original en alemán por Francisco Felipe

Patria y globalización

El mundo globalizado anuncia el fin del sedentarismo y con ello el del concepto de patria. ¿Qué ha producido este cambio en el hombre actual y en su idea de lo que significa pertenecer a un lugar?

(Notas sobre un recipiente hecho pedazos)

La palabra *Heimat* (patria) forma parte de un núcleo lingüístico cargado atmosféricamente que constituye algo intraducible, propio de la territorialidad de la lengua alemana. Aun así, aquello que denomina no debería verse como una vía específicamente alemana hacia el ser-en-el-mundo. Todas las lenguas de las culturas altamente desarrolladas son capaces de expresar el concepto de “patria” con sus propios medios, aun cuando el color sonoro de esas expresiones varíe de país en país y de lengua en lengua.

La razón de esa capacidad común podemos encontrarla en experiencias análogas del desarrollo cultural. Así, con conceptos como “tierra”, “pueblo” y “madre patria”, los pueblos que tras la revolución neolítica comenzaron a cultivar la tierra caracterizaban el lado positivo de su sedentarismo. En las diferentes expresiones que daban al espacio con el que se habían familiarizado, los pueblos sedentarios articulaban su simbiosis con un suelo que, a la vez que los alimentaba, era el depositario de sus muertos. En las palabras que expresan las ventajas de tener un espacio de residencia propio, esos pueblos manifiestan su patriotismo agrario. Es también por eso que la palabra alemana *Heimat* (patria) forma parte de una reserva de signos cuya época de validez principal evidentemente ha terminado: esto es, el vocabulario guía de la sociedad agraria, con su política y su metafísica.

Quien dice patria reclama su derecho de poder florecer, como una planta de segundo orden, por debajo de la vegetación del suelo que habita. El sujeto que se define por su referencia a una patria es como un animal que hubiera hecho suyo el privilegio de las plantas de echar raíces.

Claro está que ese animal con raíces representa una imaginaria forma híbrida que, bajo condiciones históricas distintas, deberá pagar el precio de su imposibilidad biológica. El inicio de ese cambio histórico decisivo lo marcan las grandes doctrinas de la Edad Media asiática y europea, en las cuales el acento de la existencia humana pasó del arraigo nacional al desarraigo y de los usos y costumbres autóctonos a la ética mundial. Desde entonces, las raíces y el lugar de residencia se encuentran bajo reserva espiritual ya que una ética más elevada habrá de volverse contra todo tipo de etnocentrismo, racismo y racinismo (del francés *racine*: raíz). En ese sentido armonizan el budismo, que enseña el ascetismo del abandono del hogar; el estoicismo, que desea promover un exilio global del alma, y el cristianismo, que propone una ética de la peregrinación.

Resulta fácil comprender que esas elevadas enseñanzas permanezcan por debajo de su nivel cuando son presentadas a los arraigados. Sin embargo, el destino del sujeto definido por su relación con una patria sólo habría de cumplirse hasta en el mundo moderno que, mediante la revolución antiagraria, condujo a la ciudadanización y la movilización de las formas de vida. El fin de la civilización sedentaria inaugura una época de crisis permanente del concepto de patria.

Me gustaría llevar esas observaciones de carácter histórico a la pregunta sobre cómo ha afectado esta transformación la conciencia del hombre actual de los países movilizados, modernos, respecto a sus condiciones de residencia. Es un hecho que el mundo moderno ha creado una nueva política del espacio y una dinámica particular en cuanto a las formas de residencia. En nuestra época, todas las preguntas sobre la identidad social y personal se plantean desde el punto de vista de cómo, en macromundos llenos de movimiento y riesgos, puede ser posible establecer formas viables de residencia, o del estar-consigo-y-con-los-suyos. Filosóficamente visto, residir significa formar parte de un sistema inmunológico espacial o, en palabras de Hermann Schmitz, es la cultura de los sentimientos en un espacio de desasosiego.

El nerviosismo globalizador actual refleja el hecho de que, además de los Estados nacionales, también las que hasta ahora eran las mejores condiciones políticas posibles de residencia –por decirlo así, la sala y el salón de conferencias de los pueblos democráticos (o quimeras populares) – se han vuelto intercambiables, y en esa sala nacional, aquí y allá, comienza a entrar una corriente muy desagradable. La proeza cultural del Estado nacional moderno fue, como puede apreciarse retrospectivamente, el haberle dado una especie de calor de hogar a la mayoría de sus habitantes; esa suerte de estructura inmunológica, a la vez real e imaginaria que, en el sentido más favorable del término, pudo ser vivida como punto de convergencia entre espacio y sí-mismo, como identidad regional. Esa proeza se realizó de forma más impresionante ahí donde el Estado de poder logró ser controlado de mejor manera y se transformó en un Estado benefactor. Pero justamente ese efecto de calor de hogar político-cultural es lo que se ve afectado por la globalización –con la consecuencia de que incontables habitantes de los Estados nacionales modernos no se sienten estar consigo mismos ni en su casa, y estando consigo mismos tampoco se sienten en su casa.

La construcción inmunológica de la identidad político-étnica ha empezado a tambalearse ostensiblemente. Sobre todo, puede apreciarse de forma cada vez más clara que el vínculo entre espacio y sí-mismo no es tan estable cuando las condiciones cambian, como promulgó el folklore político del territorialismo, desde las culturas agrícolas arcaicas y antiguas hasta el Estado nacional moderno. Cuando la interdependencia entre espacios y sí-mismos se afloja o desaparece, pueden presentarse dos posiciones extremas en las que la estructura del campo social puede registrarse con una exactitud casi experimental, a saber: la de un sí-mismo sin espacio y la de un espacio sin sí-mismo.

Por supuesto, todas las sociedades realmente existentes debieron buscar hasta ahora su *modus vivendi* entre esos dos polos –de forma ideal, lo más lejos posible de ambos extremos– y es fácil comprender que, también en el futuro, toda comunidad política real tendrá que dar una respuesta al doble imperativo de la determinación por el espacio y la determinación por el sí-mismo.

Lo que más se acerca al primer extremo, el de la desvinculación del sí-mismo del espacio, es seguramente la Diáspora judía de los últimos 2000 años. No sin razón se ha dicho que el pueblo judío es un pueblo sin “fundamento”. Heinrich Heine llevó ese estado de cosas al terreno humorístico cuando dijo que el hogar de los judíos no estaba en ningún país sino en un libro –en aquella Torá que llevaban consigo como una “patria portátil”–. Esa elegante y aguda observación pone al descubierto un hecho de validez general pocas veces notado, a saber, que los grupos “de vida nómada” o “desterritorializados” no construyen su inmunidad simbólica y su coherencia étnica, o lo hacen sólo de modo secundario, en relación a un suelo sustentador, sino que su

intercomunicación funge directamente como un “recipiente autógeno”⁷³ en el que los participantes se contienen a sí mismos y se mantienen “en forma” mientras el grupo se desplaza a través de paisajes externos.

En recipientes autógenos, al igual que en comunidades fuertes, se experimenta de forma directa la prioridad que la autorreferencia tiene sobre la territorialidad. Un pueblo sin tierra no puede ser víctima del sofisma que ha engañado a todos los pueblos sedentarios a lo largo de la historia, esto es: que la tierra es el recipiente del pueblo y el propio suelo el principio del que deriva el sentido de su vida y su identidad.

Esa “territorial fallacy” (la falsa conexión entre el territorio y su propietario) es hasta hoy uno de los legados más efectivos y problemáticos de la era sedentaria, ya que en ella se afirma el reflejo básico de todo uso aparentemente legítimo de la violencia, la así llamada “defensa de la patria”. Esta falacia reposa sobre la obsesiva equiparación entre espacio y sí-mismo, la falacia originaria de la razón territorializada. Ese error fatal se ha puesto cada vez más al descubierto desde que una onda de movilidad transnacional, sin precedente en la historia, ha relativizado la ligazón entre pueblos y territorios. La tendencia hacia el sí-mismo multilocal es característica de la Modernidad avanzada –del mismo modo que la tendencia hacia el espacio poliétnico o “desnacional”–. Cuando el discurso de la Modernidad habla de la patria se refiere a un punto de partida del movimiento hacia el espacio terráqueo abierto y no al claustro regional ineluctable de antes.

El antropólogo cultural indo-americano Arjun Appadurai llamó hace poco la atención sobre esas cosas al crear el concepto de “etnoescape”, que permite comprender procesos como la “desespacialización” progresiva (desterritorialización) con rasgos étnicos, la constitución de “comunidades imaginarias” fuera de toda referencia a lo nacional, y la participación imaginaria de innumerables individuos en las imágenes de otras formas de vida propias de otras culturas nacionales⁷⁴. De ese modo puede describirse de qué manera las formas de residencia modernas vinculan desarraigo y contacto con el suelo. En lo que atañe al judaísmo durante su periodo de exilio, resulta claro que su provocación consistió en restregarle a los pueblos del hemisferio occidental la paradoja aparente –en realidad un verdadero escándalo– de un sí-mismo sin espacio existente de facto.

El otro polo, que adquiere cada vez contornos más claros a los ojos contemporáneos, lo constituye el fenómeno de un espacio sin sí-mismo. Las regiones de la Tierra deshabitadas son el primer ejemplo de él: los desiertos blancos (mundo polar), grises (altas montañas), verdes (selvas), amarillos (arena) y azules (océanos). Pero en este contexto, los desiertos externos tienen menos importancia que esos espacios “cuasisociales” en los que las personas se reúnen sin por ello querer (o poder) establecer un vínculo entre su identidad y la localidad. Eso puede aplicarse a todas las zonas de paso, en estricto y amplio sentido del término. Ya sean localidades destinadas al tránsito, como estaciones, puertos, aeropuertos, calles, plazas y centros comerciales, o se trate de instalaciones diseñadas para una estancia limitada como los centros vacacionales o las ciudades turísticas, plantas fabriles o asilos nocturnos.

Tales espacios pueden poseer su propia atmósfera; sin embargo, su existencia no depende de una población regular o un sí-mismo colectivo que estuviera arraigado a ellos. Lo propio de ellos es no detener a sus visitantes o paseantes. Son tierra de nadie, a

⁷³ Acerca de esta expresión, cf. Peter Sloterdijk: *Sphären I. Blasen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., p. 60 ss.

⁷⁴ Cf. Arjun Appadurai: "Globale ethnische Räume. Bemerkungen und Fragen zur Entwicklung einer transnationalen Anthropologie", en *Perpektiven der Weltgesellschaft*, Ulrich Beck (ed.), Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., pp. 11-40.

veces repleta, a veces vacía. Desiertos de paso que pululan en los centros sin núcleo y en las periferias híbridas de las sociedades contemporáneas.

En dichas sociedades puede reconocerse sin mayor esfuerzo analítico que lo que hasta ahora constituía su normalidad –la vida en condiciones de hacinamiento masivo, ya sea regional o nacional, incluidos los fantasmas y narcisismos etnocéntricos– ha sido alterada de manera decisiva por las tendencias a la globalización. La licencia expedida desde tiempos inmemoriales para confundir país y sí-mismo no puede renovarse infinitamente. Por un lado, las sociedades modernas aflojan sus vínculos con el espacio en tanto las grandes poblaciones se apropian de una movilidad sin precedente en la historia. Por otro lado, aumenta dramáticamente el número de las zonas de paso donde las personas que las frecuentan no pueden establecer una relación de residencia.

De esa forma, las sociedades globalizadas y móviles se acercan simultáneamente tanto al “polo nómada”, al sí-mismo sin espacio, como al polo desértico, al espacio sin sí-mismo –con un terreno intermedio que se va encogiendo sobre las culturas regionales que han florecido y las satisfacciones fieles al espacio.

La crisis formal de la moderna sociedad de masas (que actualmente se discute como crisis de los Estados nacionales) tiene así su origen en la erosión avanzada de las funciones étnico-regionales del contenedor. Lo que anteriormente se entendía, y comprendía, por “pueblo” o “sociedad” en el mayor de los casos no era sino el contenido de un recipiente de gruesas paredes, territorial y sostenido por símbolos, en el que casi siempre se hablaba un único idioma. Es decir, un colectivo que encontraba su autocerteza en un sistema nacional cerrado y oscilaba dentro de sus propias redundancias –lo cual difícilmente podía ser comprendido por los extraños–. Tales comunidades históricas que se situaban en la intersección entre el sí-mismo y el espacio, los así llamados pueblos, se encontraban, debido a sus características de autocontención, la mayoría de las veces sobre un mayor declive entre el interior y el exterior (un estado de cosas que en las culturas prepolíticas solía reflejarse como inocente etnocentrismo y, en el nivel político, como diferencia sustancial entre el interior y el exterior). Pero justamente esa diferencia y ese declive son los que hoy día, y debido a los efectos de la globalización, se nivelan cada vez más, y la situación inmunológica del contenedor nacional se vive cada vez más como algo problemático por los usuarios de condiciones de vida anteriores. Si bien es cierto que casi nadie que haya conocido los privilegios de la liberalidad moderna desea, en aras de las consignas militantes, que vuelva el reinado del Estado nacional, y menos aún el retorno a la autohipnosis totalitaria característica de las formas de vida tribales, para muchos el sentido y riesgo de la tendencia hacia un mundo de paredes delgadas y sociedades mezcladas es incomprensible y, además, se ve con recelo.

Roland Robertson opina, y es cierto, que la globalización es un proceso al que acompaña la protesta (*a basically contested process*)⁷⁵. Pero la protesta contra la globalización es, también, la globalización misma –ella forma parte de la reacción inmunológica ineludible e ineluctable de los organismos locales contra la infección provocada por un formato mundial más elevado.

El reto psicopolítico de la era global consiste en no ver el debilitamiento de la inmunidad tradicional y ética del contenedor como pérdida de forma y decadencia –vale decir, como ayuda ambivalente o cínica para la autodestrucción–. Lo que para los postmodernos está realmente en juego son diseños exitosos y condiciones de inmunidad dignas de ser vividas. Y esto es justamente lo que en sociedades de paredes delgadas puede volver a constituirse de múltiples formas –aunque, como siempre, no para todos–.

⁷⁵ Roland Robertson: *Globalization: Social Theory and Global Culture*. Sage Publications, London, p. 182.

En ese contexto social-sistémico se revela el sentido inmunológico revolucionario de la tendencia actual hacia formas de vida individualistas, a saber: quizá por primera vez en la historia de las formas de vida homínidas y humanas, en las sociedades avanzadas los individuos, en tanto portadores de propiedades inmunológicas, se desprenden de sus cuerpos sociales (hasta ahora esencialmente protectores) y aspiran a desenganchar su felicidad y su desgracia del estar-en-forma de la comuna política. Esa tendencia encuentra su mejor encarnación en la nación piloto del mundo occidental, los Estados Unidos, donde el concepto individualista “pursuit of happiness”, desde 1776, constituye el fundamento del contrato social. Los efectos centrífugos de esa orientación hacia la felicidad individual fueron compensados mediante energías de la comunidad y la sociedad civil, de tal forma que la prioridad inmunológica tradicional del grupo frente al individuo parecía también haber encarnado en la síntesis de pueblos que constituyen los Estados Unidos.

Pero con el paso del tiempo se han invertido los augurios: en ninguna otra parte, en ninguna población, en ninguna cultura, el individuo se hace cargo, en tan gran medida, de sus necesidades biológicas, psicoétnicas y religiosas en la medida en que la abstinencia en el terreno político va creciendo. Durante las últimas elecciones presidenciales en los Estados Unidos se registró por primera vez una participación por debajo del 50%. Y en las elecciones para la Cámara de Representantes y el Senado, en noviembre de 1998, alrededor de dos de cada tres votantes se abstuvieron de votar –para los expertos el nivel de participación en la votación, de casi un 38%, fue un resultado relativamente bueno.

Ello nos revela una situación en la que la mayoría de los individuos cree poder desolidarizarse del destino de su comunidad política imaginando, con buen fundamento, que, de ahora en adelante, el óptimo inmunológico del individuo no se encuentra (o sólo en contadas excepciones) en el colectivo nacional –parcialmente, quizás en el sistema de solidaridad de su “minoría” o su *community*–. Donde más claramente lo encuentra es asegurándose de forma privada, sea en el terreno religioso, dietético, gimnástico o de las compañías de seguros.

El axioma del orden inmunológico individualista se propaga en las masas de los individuos centrados en sí mismos como una nueva evidencia vital: que nadie hará por ellos lo que ellos no hagan por sí mismos. Las nuevas técnicas inmunológicas se recomiendan como estrategias existenciales en sociedades constituidas por individuos para los cuales la Larga Marcha hacia la flexibilidad, el debilitamiento de la "relación de objeto" y la licencia general para mantener relaciones de infidelidad o relaciones reversibles entre personas y espacios, haya alcanzado su culminación lógica.

En un mundo así, la antigua sabiduría del emigrante: *ubi bene ibi patria*, será obligatoria para todos. Y es que la patria como espacio de la buena vida es cada vez menos fácil de encontrar ahí donde, por un accidente de nacimiento, cada quien está. Sin importar donde se esté, la patria debe ser reinventada permanentemente mediante el arte de saber vivir y las alianzas inteligentes.

Traducción Salomón Derreza

Entrevista

Peter Sloterdijk, filósofo
Como animales, hemos fracasado

Elefante

Peter Sloterdijk tiene migraña. Sale a dar una vuelta por la calle mientras le espero en el hotel Palace de Madrid, donde ha dado la charla inaugural del congreso Diálogo y Acción 2007 (organizado por la Fundación Bertelsmann) sobre la identidad europea en España. Me apetece más preguntarle por su celebrado trabajo filosófico (véanse sus obras en Siruela: Burbujas, Esferas, Espumas... ¡Vaya, este Sloterdijk es el Ferran Adrià de la filosofía!). No le ha gustado nada posar para la foto, así que me cercioro de que le apetezca la entrevista. Parece que sí. Pero sólo me convenzo cuando se le iluminan los ojillos de elefante al contarme que le gustaría ser eso: un elefante indio.

-Tengo 60 años. Nací y vivo en Karlsruhe (Alemania). Soy filósofo. Soy rector de la Universidad de Creación de Karlsruhe. Tengo una hija de 14 años. ¿Política? Migramos de la cueva a la ciudad, y seguimos migrando. ¿Dios? Está celoso de nosotros porque no le hacemos caso

-¿Qué preferiría hacer ahora en vez de esta entrevista?

-Lo que ahora quiero hacer es lo que estoy haciendo.

-¿Cuándo sintió que sería filósofo?

-¿Cuándo sintió Ratzinger que sería Papa?

-¿Es comparable?

-Hay indicios, 25 años atrás, que sugieren que Ratzinger ya lo pensaba. ¡Todos vivimos, en parte, de anticipaciones de nosotros mismos!

-¿Tuvo temprana ambición de filosofar?

-Pero descubrí que nada de lo que leía lograba convencerme. Todo era demasiado... ordenado, epidérmico, mediocre, democrático, mesocrático, puré recalentado... ¡Pálido!

-¿Y qué hizo?

-Me largué a la India. Fue una ofrenda de juventud, fue mi último acto romántico.

-¿Por qué a la India?

-Por haber leído a Hesse. Por creer que el espíritu sopla desde Oriente. Por ser de la retaguardia del 68. Me acerqué al gurú Osho...

-¿Y allí se convenció de algo?

-¡Es fácil convencerse si te brindan el revolucionario cóctel de sexo más iluminación! Tuve atisbos, volví a casa con ganas de desenredar intuiciones y dudas, y publiqué mi *Crítica de la razón cínica*. Y luego 200 libros más.

-¿De que está ahora convencido?

-¡De la necesidad de civilizar la cultura, todas las culturas!

-¿Nos queda mucho para alcanzar eso?

-Como animales, hemos fracasado. Hemos salido de la naturaleza y somos una existencia extática, pues estamos a la vez dentro y fuera...

-¿Entre dos mundos?

-Entre la naturaleza y los monstruos. Las ciencias naturales estudian la naturaleza... y luego está la monstruología, de la que la teología es una rama.

-¿Llama monstruo a Dios?

-El principal talento del animal humano es el de crear monstruos. Y Dios es uno: somos un animal que crea dioses. Creamos dioses.

-Pero seguimos siendo animales.

-Un animal hiperbólico. Somos una exageración. Tú estás en ti y, a la vez, estás a tu lado, como testigo de ti. Es como si tuvieses un orificio en la cabeza por el que entra el otro. ¡Vivir como humano es ser observado!

-Y en una vida como animal, ¿cuál sería?

-¡Un elefante indio! ¡Eso lo sé desde siempre!

-¿Por qué?

-No sé, es una evidencia innata, ja, ja...

-¿Filosofar es un modo de humorismo?

-Lo cómico y lo sublime son derivados de la monstruosa dimensión del existir humano.

-¿Y el miedo? ¿A qué teme, Sloterdijk?

-A no disponer del tiempo para culminar mis anticipaciones. Eso es lo personal...

-¿Y en lo colectivo?

-A que las tensiones mundiales sigan aumentando: ¡la aguja del manómetro político está acercándose a la zona roja!

-¿Y aquí? España es la tensión entre dos nacionalismos: el unitarista y los periféricos.

-El Estado nación es hijo de los medios impresos: los escribientes forjaron las naciones. Y son tan artificiales que tienen que afirmarse mediante unitarismos históricos... ¡Europa es una docena de histerias! Que de sus senos emerja un pluralismo creciente resulta fértil.

-¿Lograremos alcanzar la felicidad?

-En vez de querer alcanzar la felicidad corriendo tras ella, párate un ratito para que la felicidad pueda alcanzarte a ti.

-¡Procuraré recordarlo!

-Sucede igual con la verdad: solemos encontrarla en cuanto reducimos la inversión que hacemos en no reconocerla.

-Somos grandes inversores en infelicidad...

-Somos los esmerados intérpretes de una comedia, la comedia de la necesidad: no paramos de inventar problemas.

-*¿Por qué somos así?*

-Porque provenimos de Necesitania, continente en que todo era necesidad, y hemos evolucionado hacia Posibilitania, este continente en que todo es posibilidad. Y tener que andar siempre eligiendo... ¡es muy torturante!

-*Me pasa con la carta de los restaurantes.*

-La primera vez que fui a América me dieron a elegir entre doce salsas, ¡y casi lloro, desesperado! Por primera vez en la historia de la humanidad ¡hay añoranzas de Necesitania!

-*Con lo que nos ha costado huir de allí...*

-Este continente, tan rebotante de posibilidades, nos resulta a la vez tan incontrolable...

-*Pero aún quedan islas de necesidad, y allá acuden los cooperantes de las ONG...*

-Que tienen que elegir entre quedarse en Necesitania o traerse a sus habitantes a Posibilitania, este continente en que nos complicamos la vida con listas de posibilidades que te obligan a sentir deseos que antes no conocías.

-*Posibilitania es también Deseolandia, así.*

-Es un continente en el que, para ser libre, hay que aprender a desear y elegir bien.

-*¿Es lo que usted llama posthumanismo?*

-El humanismo corresponde a la cultura impresa, al libro. El posthumanismo corresponde a la cultura audiovisual, a la pantalla. Y aquí estamos viviendo ya, globalmente.

-*Y... ¿habrá una posglobalización?*

-Vaya, va usted muy lejos... Bien, digamos que de culminar la globalización con un apocalipsis... bien pudiera haber un postapocalipsis.

-*Describame el postapocalipsis.*

-Si ahora vamos hacia la alta velocidad y la sincronización de todos los humanos, el postapocalipsis consistirá en un mundo más lento y en una desincronización entre los humanos.

Entrevista por VÍCTOR-M. AMELA - 22/11/2007. La Vanguardia. La Contra, jueves, 22 de noviembre de 2007

UN DIÁLOGO SOBRE EL RETORNO DE LA RELIGIÓN⁷⁶

PETER SLOTERDIJK – WALTER KASPER

PETER SLOTERDIJK (1947): Filósofo alemán, desde 2002 dirige con Rüdiger Safranski el programa “Das Philosophische Quartett” en la televisión alemana ZDF. Autor de numerosos libros, en especial de la CRÍTICA DE LA RAZÓN CÍNICA (1983).

WALTER KASPER (1933): Cardenal alemán de la iglesia católica. Ha sido catedrático de Teología Dogmática en la Universidad de Tubinga. Presidente del Consejo Pontificio para la unidad de los cristianos desde el año 2001 y de la Comisión para las Relaciones Religiosas con los Judíos. Teólogo y autor de numerosos libros.

-DIE ZEIT: Señor cardenal, se habla de un retorno de las religiones. ¿Se puede percibir esto aquí en Roma, en el Vaticano, centro de una religión universal?

-Cardenal Walter KASPER: Existe un enorme aumento de las corrientes de peregrinos y de turistas. Los domingos hay entre cincuenta y sesenta mil personas en la plaza de San Pedro, y el Papa ya no puede celebrar sus audiencias de los miércoles en la sala de audiencias. Sin embargo, el “retorno de las religiones” posee cierta ambivalencia: en parte vuelven a realizarse prácticas que antes se habrían calificado de superstición, pero según nuestra opinión, esto muestra básicamente que el ser humano es religioso por naturaleza y que esta cuestión le quema en su interior. La secularización que ha experimentado Europa Occidental en los últimos trescientos años constituye un desarrollo excepcional que no encontramos en ningún otro lugar. Aparentemente algunas de las preguntas retornan ahora porque la autoliberación del hombre que existe desde la Ilustración no cumple sus promesas y causa desilusión.

-ZEIT: ¿Está de acuerdo señor Sloterdijk?

-Peter SLOTERDIJK: Yo también diría que resurgen de una forma más clara estructuras básicas de aquello en que consiste la existencia humana, pero quisiera destacar esta circunstancia más bien desde el punto de vista de la filosofía del lenguaje: el hombre es un ser que habla, pero no todo lo que dice y lo que le dicen se encuentra al mismo nivel. De alguna manera existe una lengua dentro de la lengua que formula las frases con las que se expresan orientaciones acerca de la existencia. Durante mucho tiempo ha reinado un cierto nihilismo lingüístico: todo lo que se dice posee un mismo significado. Pero se está haciendo evidente que, entre las cosas que se dicen, algunas poseen mayor significado que otras. Lo que circula hoy en el espíritu de la época es el experimentar que tras un largo periodo en que la autoridad ha sido relegada al olvido, volvemos a recuperar una cierta sensibilidad para las palabras con autoridad. Ya ven que de momento no he necesitado en absoluto la palabra religión.

-ZEIT: Señor cardenal ¿regresan con la religión también los peligros del fanatismo, de los misioneros armados?

⁷⁶ PETER SLOTERDIJK – WALTER KASPER: UN DIÁLOGO SOBRE EL RETORNO DE LA RELIGIÓN – (fragmentos); edición original en DIE ZEIT, 8 de febrero de 2007. Conversación moderada por los periodistas JAN ROOS y BERND ULRICH

-KASPER: Hay buenos y malos usos de la religión: el mal uso puede llegar hasta la vinculación entre religión y violencia; por el contrario, consideraría el buen hacer de la religión en el sentido original de la palabra: “religio” significa “re-enlace”. El ser humano no puede “ilustrar” el todo de su existencia; sabe que está enlazado a un “poder superior”. En el lenguaje religioso se diría: aquí hay un secreto. “Existe” algo más, que es sagrado, que en última instancia está fuera de mi alcance y con lo que debo convivir con respeto y veneración: en ello consiste la posición religiosa original.

-SLOTERDIJK: Por mi forma de aproximarme a esta cuestión no puedo hacer una distinción entre los buenos y los malos usos de la religión de la misma manera que la haría alguien que profesa una fe. Tampoco hablaría de la religión en general, sino de las religiones monoteístas que, por su pretensión de universalismo, corren el riesgo de liberar un alto potencial “polemógeno” [del griego “pólemos”: combate], es decir, un potencial que avive la lucha. Que los seres humanos puedan hoy en día navegar de una forma relativamente libre por el bazar de las posibilidades religiosas para confeccionar sus síntesis privadas, es indiscutible. Pero la preocupación que tenemos ahora, teniendo en cuenta el trasfondo de la historia vivida, es si podemos aprender algo así como el “empleo pacífico de las energías monoteístas”.

-KASPER: Que la religión puede aplicarse de manera dañina y destructiva es indiscutible: lo vemos en el problema del islamismo, también nos lo explica la historia del cristianismo. Pero lo positivo ya queda claro desde la primera página de la Biblia: Dios crea al hombre a su imagen y semejanza. Esto constituye, cientos de años antes de Cristo, una revolución: un dios cuya responsabilidad no sólo abarca a un pueblo o a un grupo, sino a todos los hombres, independientemente de su pertenencia étnica, cultural o de otro tipo. Desde esta perspectiva del monoteísmo, la humanidad se presenta como una gran familia. Esto conduce de manera indirecta a lo que en la Edad Moderna se ha denominado los Derechos Humanos generales, que si bien poseen fundamentos cristianos, en buena parte han sido ganados contra el cristianismo.

-SLOTERDIJK: Junto con mi metáfora de la energía me planteo, sin embargo, analogías más profundas con la tecnología del reactor. En el instante en que los seres humanos se aproximan mucho al núcleo incandescente de los movimientos monoteístas de la fe, ellos mismos se van calentando, potencialmente hasta que se ponen al rojo. Cuando se empieza a hablar ‘en nombre de lo más alto’, se produce una reacción energética. El ser humano se aproxima, en su interior, a fuentes motivacionales de gran singularidad.

-ZEIT: Según esto, ¿es ardiente el Papa, señor Cardenal, o más bien lo definiría como frío?

-KASPER: Por supuesto, yo diría que es ardiente. La religión nunca es fría; la religión produce calor. Claro que puede convertirse bruscamente en fanatismo, pero también se puede transformar en amor, en defensora de la justicia, la paz y la libertad en el mundo, liberando así fuerzas increíbles. Hoy en día existen aún seres humanos que se calientan en la lucha por los demás e incluso se funden en ella.

-SLOTERDIJK: Naturalmente, en una existencia como la del Papa es de suponer que hay algo así como un núcleo incandescente, pero esto no funciona sin un sistema de refrigeración. El gran mérito del cristianismo institucionalizado lo constituye sin duda, para continuar con la metáfora, que en él ha evolucionado una tecnología del reactor altamente desarrollada. Lo que en caracteres ingenuos fácilmente produciría un cortocircuito, puede ser aquí reducido a una serie de formas susceptibles de ser vividas mediante una psicotécnica muy elaborada, mediante ejercicios ascéticos y de meditación, o bien mediante formas de examen espiritual que se pueden aprender. En

esto consiste el atractivo de una institución muy madura y bien pensada tanto desde un punto de vista ético como dogmático: que ella misma suele conocer mejor sus propios peligros que sus críticos externos.

-KASPER: Con ello abordamos la cara positiva del aspecto institucional de la religión y de la Iglesia. La institución no sólo es el límite de la libertad y el carisma, sino que al poner límites a la arbitrariedad y a la libertad caótica, posibilita, protege y establece una libertad responsable; canaliza los brotes carismáticos y los hace, por así decirlo, duraderos.

-ZEIT: Hace veinte años se habría afirmado que el cristianismo sí era positivo, pero que la institución eclesial lo echaba todo a perder. Ahora se está modificando la postura: la religión es un tema muy delicado, así que es positivo que exista algo como la Iglesia.

-SLOTERDIJK: El espíritu de la época romántica ha perdido fuerza y, mientras que antes se pensaba constantemente en la subversión, ahora se agradece cada molécula de estructura estable. Las cosas importantes no funcionan de otra manera, comenzando con la educación –esto constituye para mi generación el descubrimiento decisivo–; por eso existe hoy una profunda separación entre los que tienen hijos y los que no. Con un niño se van renovando los pensamientos sobre la realidad, de la misma forma que la propia opinión hacia las instituciones. El que sigamos considerando absurdas ciertas estructuras inflexibles, autoritarias y sin sentido es algo que ya ni siquiera discutimos.

-ZEIT: Señor cardenal, antes ha calificado la secularización europea como una especie de caso excepcional. ¿Volverá esto simplemente a desaparecer?

-KASPER: Desde una perspectiva histórico-cultural no se puede volver atrás: siempre se camina hacia delante. Pero la idea de una secularización que continúe evolucionando, casi como una ley natural ha sido rechazada por todos los sociólogos importantes que se ocupan de la religión. En Estados Unidos ya existe desde hace tiempo la tesis contraria, la de la “persistence of religion”, la permanencia de la religión.

-SLOTERDIJK: En mi opinión esta relativa descristianización de Europa que ha tenido lugar desde la Revolución Francesa sí constituye un hecho fundamental; en ella no sólo se debe ver una anomalía. También el despojar a la religión de su dimensión política supone un logro importante. En el sistema ecológico de la cultura moderna, la actividad que se denomina “creer” ha asumido un valor diferente. La religión ya no suministra el modelo interpretativo para todos los ámbitos de la vida: el sistema de la medicina moderna se ha diferenciado de ella, lo mismo que el sistema educativo; la clase de religión se ha convertido en una asignatura más; la religión ya no es el portador primario de la esencia de la escuela. El mundo laboral también se ha diferenciado, así como el jurídico, el sistema político o la ciencia. La religión no puede pasar de ser más que un preámbulo en todos estos ámbitos. Cabe imaginar que al juramento hipocrático se le anteponen algunas fórmulas cristianas pero eso es todo.

-KASPER: Yo no estoy del todo de acuerdo con la imagen del preámbulo, o más exactamente, con la interpretación que usted hace de esa imagen. El preámbulo, como, por ejemplo, en una Constitución, posee una función que sobrepasa esta idea, arroja luz sobre el todo, elabora el horizonte bajo el que se ha de leer lo que viene a continuación. Así, pues, la religión no sólo constituye un ámbito parcial, sino que pregunta por el sentido contextual del todo: ¿Qué significa todo esto? ¿Por qué y para qué estamos aquí? ¿Por qué nos esforzamos? Con esto la religión no pretende suprimir la legítima autonomía de la política, la ciencia u otros ámbitos mundanos de conocimiento. Pregunta por lo trascendente y abarcable. Con ello también puede y tiene que establecer

limitaciones. La tecnología genética moderna, la medicina moderna en general, pueden alcanzar grandes logros, pero hay determinadas cosas que no deben hacerse porque inciden en la dignidad del ser humano.

-ZEIT: Acerca de la cuestión del “retorno de lo sagrado” y del diálogo entre las culturas, la Iglesia católica afirma que Occidente ha de redescubrir su propia fe cristiana para ser capaz de dialogar con el Islam. Usted, señor Sloterdijk, ha desarrollado en su libro IRA Y TIEMPO una cara del cristianismo menos agradable: la que declara impulsos “timóticos” [en griego “timos”: valor, pasión, alma valerosa] como el orgullo, el sentimiento del honor o la necesidad de venganza, y esto precisamente dificulta el entendimiento con el mundo musulmán y árabe.

*-SLOTERDIJK: El cristianismo se sitúa en una línea que incluye desarrollos éticos que se remontan al primer milenio antes de Cristo, en los cuales la arrogancia humana, como gustaba de llamarse entonces, ocupaba el primer plano de la crítica. En esa época se deseaba con anhelo, en interés de la construcción del imperio, un hombre que pudiera funcionar en un mundo de servidumbre y obediencia. Esto se ha intentado con gran éxito en las esferas orientales y en Asia, pero también en la Antigüedad occidental. El interés en el ser humano que sabe obedecer conduce al descubrimiento del *ego* como la fuerza que quiere otra cosa: el *yo* amable no desea lo mismo que su señor, por eso la psicopolítica del cristianismo también apuntaba en la dirección de determinar al ser humano de tal forma que éste se desprenda de su orgullo y vuelva a poner lo propio en beneficio del todo –y el todo suele encarnarse en la figura del superior.*

-ZEIT: ¿La diferencia con el Islam?

-SLOTERDIJK: El Islam ha sufrido un desarrollo muy distinto: es una cultura timótica caliente.

-ZEIT: Timótica en el sentido de deseo de venganza, orgullo y honra...

-SLOTERDIJK: ...también allí hay posiciones humildes, tranquilas e introvertidas, que recuerdan mucho a nuestra propia tradición antigua, porque en ésta el pensamiento de la jerarquía es así mismo muy fuerte. Pero desde el punto de vista del substrato étnico todavía se da una cantidad increíble de virtud timótica. He intentado destacar en mi libro que Occidente, en una confrontación así, va estar en desventaja sin un cierto replanteamiento timótico.

-KASPER: Es cierto que una ética inspirada en lo cristiano es contraria a la arrogancia del ser humano, pero esto no significa que el cristianismo opte por la pusilánimidad. Usted, señor Sloterdijk, argumenta en realidad como Nietzsche: todas las habitaciones se han reducido y tenemos que atravesar puertas aún más reducidas. El cristianismo tiene a sus espaldas una historia de resistencia increíble. Durante la persecución de los cristianos estos se opusieron a las aspiraciones de dominio del Emperador y fueron por ello a la muerte. ¡Allí ya había energía timótica! Hombres como Ambrosio, el padre de la Iglesia, obispo de Milán, fueron naturalezas fortísimas. En el siglo que acaba de terminar hubo cientos de miles de testigos de sangre de la fe que no se pusieron de rodillas ante los nuevos ídolos y los nuevos Baales. La alternativa a la arrogancia no es la pusilanimidad, sino la humildad.

-ZEIT: ¿También la obediencia?

-KASPER: Uno de los más grandes teólogos, Tomás de Aquino, ha enseñado que las fuerzas propulsoras del ser humano, incluida la agresividad, no son algo “per se” negativo –no es necesario reprimir esta energía timótica, sino orientarla hacia lo bueno y

lo verdadero—. La obediencia absoluta es una invención proclamada durante el Tercer Reich. Todavía me acuerdo, al fin y al cabo yo crecí en esa época. Tal entendimiento de la obediencia nunca a sido propio del cristianismo.

-ZEIT: Pero ¿hemos de volver a ser más cristianos para convivir en paz en el pluralismo de las religiones del mundo.

-KASPER: Para el diálogo y la convivencia son necesarias personas que tengan su propio perfil, su propia identidad. Si no, uno se encuentra en el denominador común más bajo, lo que tendría como consecuencia una irreparable pérdida de cultura. Los cristianos han de ser buenos cristianos y los musulmanes, musulmanes. Siendo buenos cristianos y buenos musulmanes también se puede desarrollar la tolerancia, el reconocimiento de que es diferente. Pero si nosotros dejamos de ser cristianos y los musulmanes dejan de ser musulmanes, ¿qué nos queda entonces?

-ZEIT: El señor Sloterdijk tal vez no desee incluirse en absoluto en el “nosotros” de los cristianos.

-KASPER: Esa es una decisión de cada uno.

-SLOTERDIJK: Precisamente no somos solamente cristianos. Es verdad que se trata de una reconstrucción del perfil, pero para mí no sólo tiene importancia destacar las fuentes cristianas. Los cristianos se encuentran desde el Renacimiento en una situación de plurilingüismo metafísico: todos nosotros hablamos de alguna manera, tanto en cristiano como en griego. Esta doble cultura se remonta incluso a antes del Renacimiento: los padres de la Iglesia ya habían absorbido el pensamiento griego.

-ZEIT: Es decir, ¿no ser “más” cristianos?

-SLOTERDIJK: Si tenemos que ser “más” algo, entonces yo diría que tenemos que ser más europeos. Los europeos cuentan con dos grandes lecciones de teología política que nunca pueden ser pasadas por alto. Somos responsables de ese saber. Por un lado está la experiencia de la guerra civil religiosa en el siglo XVII, y por otro lado la de la guerra civil totalitaria del siglo XX. Sobre todo la última nos sigue dando que pensar. Una parte de aquello que nos vuelve a inquietar en el monoteísmo se ha vuelto menos visible como tal en el cristianismo que en su bastardo estético, el comunismo. En mi opinión ésta ha sido algo así como un destilado de nuestra metafísica cristiano-humanista. El cristianismo consistía en el intento de poner en práctica el monoteísmo suprimiendo aquello que las religiones históricas le han legado.

-KASPER: ¡Monoteísmo sin Theos!

-SLOTERDIJK: Esta es exactamente la paradoja que surge si el propio género humano se coloca en la posición de lo supremo, de lo más alto. Lo que puso en marcha el comunismo fue una supremacía antropológica con sus buenos o malos usos. Después de su fracaso nos deja ahora la cuestión de qué ocurre con esta extraña unidad de la especie humana a la que se ha referido usted con anterioridad.

-KASPER: Yo estaría de acuerdo en que el comunismo se puede comprender como una secularización de las ideas cristianas, pero esto significa también que se ha suprimido lo decisivo, es decir, que Dios es el origen de la unidad y que no podemos crear una humanidad universal por cuenta propia. Esto era lo que había allí de titánico, lo totalitario. Hasta ahora hemos hablado del monoteísmo en abstracto, pero el cristianismo no es un sistema abstracto, sino que trata de una persona alrededor de la que gira todo. El Dios que anunció Jesucristo y al que llamó Padre es bienintencionado con los hombres, se dirige a cada uno de ellos y toma en serio también, y en mayor

medida, a los pobres, a aquellos que más lo necesitan. Esto prohíbe y rompe desde el principio todo intento de interpretación totalitaria.

-ZEIT: *¿De dónde vienen entonces las deformaciones de lo religioso?*

-KASPER: Si se pone como fundamento este concepto de Dios y no otro cualquiera construido de forma abstracta, entonces es preciso realizar una crítica profética de las deformaciones de la religiosidad. Esta es la función del cristianismo hoy en día: debe luchar contra sus secularizaciones. Max Weber ha dicho que los viejos dioses vuelven a salir de sus tumbas y retoman su lucha eterna. Esto constituye también un aspecto de la cuestión del retorno de las religiones, que es un fenómeno ambivalente. Nuestro criterio, a partir del cual pensamos, es una persona muy concreta y su mensaje. Yo, como cristiano, he de admitir que hasta ahora no he encontrado nada mejor.

-ZEIT: *Señor Sloterdijk, ¿ha encontrado usted algo mejor?*

-SLOTERDIJK: No he encontrado nada mejor, sólo algo más descolorido. Conozco la tonalidad del mensaje cristiano y me consideraría –ya que estamos con Max Weber– musical en el sentido religioso, algo que, por otra parte, es una frase peligrosa porque representa el comportamiento religioso como un don. La religión como don se contempla además también en el mundo oriental. Una figura como Ramakrishna, que vivió entorno a 1900, fue un virtuoso de la religión. Era capaz de entrar meditando en cualquier sistema de fe y, gracias a su extraordinaria plasticidad, simular en quince días ser un completo cristiano con todo lo que ello conlleva; si hubiera continuado durante otros quince días habría desarrollado los estigmas.

-ZEIT: *¿Y usted?*

-SLOTERDIJK: Yo con lo que más me identifico es con el punto de vista del filósofo protestante William James. En él encontré la suposición, para mí muy convincente, de que ciertamente el interés por la religión puede ser la propia religión. Esto se debe quizá a que en mi propia juventud me relacioné con luteranos de orientación mística que opinaban que en la religión sólo hay una cosa importante, que es estar abierto, dispuesto a la experiencia. Si uno puede observar bien una rosa, decía nuestro profesor de religión, es posible que haya comprendido más de lo fundamental que cuando uno hace verbalmente profesión de fe en Cristo. En esta zona de riesgo me encuentro desde entonces como en casa y algo así, naturalmente, no mejora con los años.

-ZEIT: *El señor Sloterdijk ha introducido la palabra clave de la responsabilidad europea, de la que hay que declararse partidario. ¿Debería el cristianismo occidental disculparse con el fin de mitigar las ofensas que ha causado en el resto del mundo?*

-KASPER: Uno se ha de disculpar por muchas cosas. El fallecido papa Juan Pablo II lo hizo expresamente, de una manera muy solemne, el primer domingo de la cuaresma del año 2000. Pero no se trata solamente de disculparse, sino de que en realidad la respuesta del cristiano es el perdón. Ningún psicoanalista puede otorgar el perdón; puede ayudar a que el pasado se subsane, pero perdonar quiere decir posibilitar a alguien un nuevo comienzo.

-SLOTERDIJK: Pero no podemos perdonar a los árabes o a los musulmanes que seamos cultural y técnicamente superiores desde hace 200 años.

-KASPER: No; pedimos perdón para nosotros.

(...)

(...)

-ZEIT: El señor Sloterdijk ha hablado del plurilingüismo metafísico de Europa; probablemente llegaría incluso a estimar como deseable un tipo de plurilingüismo religioso. ¿Cómo lo ve usted, cardenal?

-KASPER: El pluralismo religioso existe y es indiscutible que tenemos que aprender a aceptarlo, pero yo como persona no puedo ser plurilingüe en religión: puedo intentar entender otros lenguajes religiosos y cultivar una relación pacífica con ellos, pero a fin de cuentas, como hombre religioso que soy, me decido por una forma particular. La religión tiene que ver con la tolerancia pero también con la decisión.

-SLOTERDIJK: En mi opinión el fenómeno del plurilingüismo llega más allá de la capacidad de decidirse por un credo. No me puedo decantar en contra del hecho de que los griegos tengan algo que decirme. Tampoco me puedo decidir de forma retrospectiva en contra de que durante un largo periodo de mi vida, los indios –que junto a los judíos gozan de una atención especial como el pueblo religioso más paradigmático de la tierra– tenían algo que decirme, porque en ellos aparece, por así decirlo, la segunda cara del “homo religiosus”, que no está determinado tanto por el carácter normativo y por la relación personal con Dios, sino por una forma más mística y meditativa. Conocí hace poco a un padre jesuita indio que se movía entre el hinduismo y el catolicismo de la forma más natural.

-ZEIT: ¿Un modelo adecuado?

-SLOTERDIJK: El poder de decisión es por sí mismo un don que recae en unos y en otros no. Me pongo algo nervioso cuando se dice que en religión se trata siempre de todo o nada; esto quiere decir que la religión verdadera es totalitaria, y que todo lo demás serían sólo formas decadentes. Esto suena como si alguien dijera que sólo hay una forma de sexualidad, la del sadomasoquismo. Y que si Dios no me flagela, no es el verdadero. Yo pienso que es exactamente al revés, que la forma totalitaria de la religión es una forma decadente.

-KASPER: Yo diría que la religión trata de lo global, de lo absoluto. Sin embargo nunca puedo pretender tenerlo todo y reclamarlo para mí: la totalidad la tengo solamente de una forma finita. Así puedo aprender de una conversación con el hinduismo o el budismo, pero no en el sentido de volverme bilingüe, sino en el de que hago más rico mi propio lenguaje y lo hago más consciente y pleno.

© de los autores. Reproducción para uso limitado y exclusivamente escolar.

