

306.42
556d
67.1

76
en

EL DESPRECIO DE LAS MASAS

*Ensayo sobre las luchas culturales
de la sociedad moderna*

Peter Sloterdijk

*Traducción de
Germán Cano*

BLAN / 1917 (1910-19/100)
(Reposición)

PRE-TEXTOS

6901626

La reproducción total o parcial de este libro, no autorizada por los editores, viola derechos reservados. Cualquier utilización debe ser previamente solicitada.

Primera edición: enero de 2002

Diseño cubierta: Pre-Textos (S. G. E.)

Título de la edición original en lengua alemana:
Die Verachtung der Massen
(*Versuch über Kulturkämpfe in der modernen Gesellschaft*)

© de la traducción: German Cano, 2002
© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2000
© de la presente edición:
PRE-TEXTOS, 2002
Luis Santáγγελ, 10
46005 Valencia

IMPRESO EN ESPAÑA / PRINTED IN SPAIN
ISBN: 84-8191-428-2
DEPÓSITO LEGAL: V-3-2002

GUADA IMPRESORES - TEL. 961 519 060 - MONTCABRER 26 - 46960 ALDAIA (VALENCIA)

“En la aparición de la masa acontece un fenómeno tan enigmático como universal: irrumpe súbitamente allí donde antes no existía nada. Puede que algunas personas se agrupen, cinco, diez, doce, no más. Nada se había anunciado, nada se esperaba. Mas, de repente, todo está repleto de gente”.

Elias Canetti, *Masa y poder*.¹

¹ Canetti, Elias: *Masse und Macht* (Nueva edición, 1978, p. 14) [trad. castellana: *Masa y poder*, Madrid, Alianza, 1983. Trad. Horst Vogell.

No pocos autores de este siglo, incluso algunos de primera fila, han valorado la entrada en escena de las masas en la historia como el signo de nuestros tiempos. Una percepción obtenida gracias a buenos diagnósticos apoyados a su vez por el proyecto filosófico más sugerente concebido durante los últimos siglos. Lo que Hegel había presentado como su programa lógico —que la sustancia se desarrollara como sujeto— se revelaba al mismo tiempo como la divisa más poderosa de una época que, a primera vista, todavía parece seguir siendo la nuestra: el desarrollo de la masa como sujeto. Será esta máxima la que determine el contenido político del posible proyecto de la Modernidad. En este contexto tienen su origen las ideas que han dirigido el comportamiento de la época de los nacionalismos —nuestro pasado—, pero también de la era socialdemócrata, en la que hoy vivimos sin otra alternativa como ciudadanos. Para ambas épocas resulta legítima la preocupación de que todo poder y todas las formas legítimas de expresión proceden de las mayorías.

Cuando la masa deviene sujeto y llega a dotarse de una voluntad y de una historia, cabe atisbar el fin de la época de la altivez idealista, ese mundo en el que la forma creía poder organizar la materia amorfa según sus propios deseos. Tan pronto como la masa se considera capaz de acceder al estatuto de una subjetividad o de una soberanía propias, los privilegios me-

tafísicos de señorío, voluntad, saber y alma invaden lo que otra no parecía ser otra cosa que mera materia, confiriendo a la parte sometida e ignorada las exigencias de dignidad características de la otra parte. El gran tema de la Edad Moderna, la emancipación, penetra así en todo lo que en las viejas lógicas y situaciones de dominio respondía a lo más bajo y ajeno, esa materia natural apenas distinta de la turba humana. Lo que no era otra cosa que material fungible, ahora debe trocarse en forma libre; aquello que se limitaba a prestar posibles servicios, debe concebirse como su propio fin. Ahora bien, el simple hecho de que esta turba moderna, activada y subjetivada siga llamándose, no sin cierto empecinamiento, "masa" tanto por sus abogados como por sus detractores, ya nos indica que el ascenso de la gran mayoría al estado de soberanía puede ser percibido como un proyecto incompleto, tal vez inconcluso. Este desarrollo de la sustancia como sujeto va a cumplirse con más facilidad en la prosa hegeliana que en las calles y suburbios de las metrópolis modernas.

Entre los grandes autores de la Modernidad hay sólo uno —hasta donde yo alcanzo a ver— que ha dirigido su punto de mira al auge de la masa y su irrupción en la historia sin recaer en las glorificaciones filosóficas del progresismo o en las supersticiones de su ascenso propias de la juventud hegeliana. Estoy hablando de Elias Canetti, a quien —de modo análogo a George Steiner, que se definía como un anarquista platónico— se le podría calificar como un anarquista del pensamiento antropológico. En efecto, a él se ha de agradecer el libro de antropología social más acerado e ideológicamente fecundo de este siglo; a saber, *Masa y poder*, una obra que cuando apareció en 1960 no sólo no fue bien recibida, sino despreciada y ninguneada por la mayoría de los sociólogos y filósofos sociales. La razón de ello estriba en su negativa a realizar la función desempeñada casi sin excepción por los sociólogos *ex officio*: la

adulación, bajo formas de crítica, de la sociedad actual, ese objeto que a la vez actúa como posible cliente. La fuerza de Canetti reside en esta inflexible falta de condescendencia, apoyada en su capacidad de evocar de manera constante sus experiencias decisivas de la sociedad como poderosa masa en acción a lo largo de varias décadas. En el año 1927, contando con veintidós años, se había dado de bruces con una rebelión obrera en Viena, experimentando cómo la energía de la turba ansiosa de descarga desfogaba sus ánimos en el incendio del Palacio de Justicia. A partir de ese momento, como se revelará en el título posterior de la obra, el tema va a alcanzar una enorme importancia: esa inolvidable intuición acerca de las excitaciones cinéticas colectivas que él mismo había sentido como un virus contagioso que arrastraba a su propio cuerpo. En su íntima confesión de ser "una parte de la masa", se expresa la conciencia de alguien que se siente obligado a dar cuenta de esta vivencia vergonzosa pero a la vez iluminadora. Podemos incluso aventurarnos a manifestar que el libro lleva este título, porque su autor desechó de inmediato la posibilidad de titularlo de acuerdo con sus propias experiencias personales. De haber elegido este camino, habría tenido que titular a su obra "Masa y tumulto", "Masa y explosión" o "Masa y fuerza de arrastre". Sea como fuere, en esta obra se va a poner de manifiesto más que en ninguna otra el tema psicológico-social fundamental del siglo veinte: el poder que posee la maldad y la falsedad a la hora de arrastrar. Sin esta formulación, apenas se pueden enunciar los posibles riesgos derivados de la pertenencia esencial a la masa. Por mucho que Marx dijera que toda crítica genuina ha de empezar con la crítica de la religión, de Canetti nos quedaba todavía por aprender que la crítica no se puede llevar a cabo por completo si no conduce a una distinción de las fuerzas de arrastre o no desemboca en una clasificación de los buenos y malos fervores.

A primera vista, los primeros pasos de la fenomenología canettiana del espíritu de la masa siguen la estela del programa de la juventud hegeliana característico de la época: el desarrollo de la masa como sujeto; de este modo aprecia en la cristalización de la masa la aparición de un poderoso y sospechoso actor sobre el escenario político. Su certeza de que los movimientos del futuro van a pertenecer al drama de una masa dotada de plenos poderes hace de su análisis una experiencia ineludible. Desde el comienzo, a las observaciones de Canetti se suma la comprensión de la naturaleza insuperablemente inerte e impenetrable de esta formación de subjetividad.

Puede que algunas personas se agrupen, cinco, diez, doce, no más. Nada se había anunciado, nada se esperaba. Mas, de repente, todo está repleto de gente [*schwarz von Menschen*].*

Canetti parece ser consciente de que, con una formulación de este tenor, ha de transgredir los límites aceptados de la sociología convencional. La razón de ello estriba en que cualquier teoría de la sociedad acomodada a los criterios de la opinión pública, sobre todo si se las da de crítica, no puede por menos que tratar de todas las circunstancias posibles, mas no del escándalo concreto de la sociedad como masa tumultuosa, de ese escándalo concerniente a las oscuras turbas humanas. Al llamar la atención sobre esta evidencia desapercibida, la capacidad descriptiva canettiana alcanza sus mayores cotas. Donde todo está lleno de hombres, allí se desvela la esencia de la masa como puro magnetismo. La marcha de esta marea lleva hacia arriba y hacia el centro.

* Como podrá comprobarse, Sloterdijk desarrolla en las páginas siguientes un juego de palabras entre el adjetivo *schwarz* ("negro", "opaco", "denso", "neutro") y el giro *schwarz von Menschen* ("lleno de hombres"). [N. T.]

Muchos no saben qué es lo que ha ocurrido; ni siquiera pueden dar alguna respuesta a estos interrogantes; sin embargo, se apresuran a ir donde se encuentra la mayoría (...). Se cree que el movimiento de unos contagia a los otros, pero no se trata sólo de eso, es necesario algo más: tienen una dirección. Antes de que ellos hayan encontrado palabras para expresarlo, esta dirección se alcanza y pasa a convertirse en el espacio más denso [*das schwärzeste*], el lugar donde se congrega la mayor cantidad de gente.

De repente, todo se llena de hombres. Para todo aquel que se considere apegado al tema de la emancipación, el ascenso de las masas a la categoría de sujeto ha de resultar una ofensa de desagradables repercusiones. Y no sólo porque en esta expresión se produce el colapso de la visión romántico-racional del sujeto democrático consciente de sus deseos; aquí también se desvanece el sueño del colectivo autotransparente; ese fantasmagórico abrazo sociofilosófico entre el espíritu del mundo y la colectividad choca contra un muro impenetrablemente opaco: la turba humana. La intuición canettiana subraya con maliciosa claridad la circunstancia de que en la constitución originaria del sujeto masificado predominan las motivaciones opacas. La razón de ello estriba en que, en el seno de la masa, los individuos excitados no componen lo que la mitología de la discusión denomina un público; ellos, antes al contrario, se concentran en un punto donde se forman hombres sin perfiles, confluyen a un lugar donde todo por sí mismo se revela como lo más denso [*am schwärzesten*]. Este ímpetu hacia el tumulto humano revela que en la escena original de la formación del yo colectivo existe un exceso de material humano, así como que la noble idea de desarrollar la masa como sujeto ha quedado sabotada *a priori* por esta plétora humana. La expresión "masa" en la exposición canettiana llega al extremo de describir el bloqueo del proceso de conversión en sujeto en el momento justo de su culminación.

Por esta razón, la masa, entendida como masa tumultuosa, no puede encontrarse nunca en otra situación que en la de la pseudo-emancipación y la subjetividad a medias: se revela como un fenómeno pre-explosivo lascivamente femenino,² vago, lábil, indistinto, guiado por excitaciones epidémicas y por flujos miméticos. La realidad de este diagnóstico pone de manifiesto fuertes coincidencias con el retrato que los viejos maestros de la psicología de las masas —Gabriel Tarde, Gustave Le Bon, Sigmund Freud— ya habían pintado antes de él.

Tampoco Canetti olvida llamar la atención sobre el carácter regresivo de la cristalización de las masas; así destaca cómo en el ámbito de las situaciones burguesas se alza un implacable sistema, definido por crear distancias entre los sujetos, que aísla a los individuos entre sí, y dirige a cada uno de ellos hacia el esfuerzo solitario de tener que llegar a ser él mismo. “Nadie puede aproximarse, nadie alcanza las alturas del otro”.³ En el tumulto, en cambio, se derriban todas las distancias. Allí donde la turba humana se hace más densa, empieza a tener efecto una prodigiosa marea desinhibida. La masa tumultuosa, tal como nuestro autor describe en su testimonio, vive de esta voluntad de descarga:

Sólo todos juntos pueden liberarse de sus cargas de distancia. Eso es exactamente lo que ocurre en la masa. En la *descarga*, se elimina toda separación y todos se sienten *iguales*. En esta densidad, donde apenas cabe observar huecos entre ellos, cada cuerpo está tan cerca del otro como de sí mismo. Es así como se consigue un inmenso *alivio*. En busca de este momento dichoso, en donde ninguno es *más*, ninguno mejor que el otro, los hombres devienen masa.⁴

² Según una definición de Tarde.

³ *Masa y poder*, op. cit., p. 16.

⁴ *Ibid.*, p. 17.

En este punto parece una cuestión útil, necesaria y de relevancia actual parar mientes en cuán desagradable y heterodoxa es esta desviación del igualitarismo; útil, toda vez que ella se desmarca del consenso individualista de la sociología del halago y de la comunicación imperante; pero también necesaria, porque esta posición no piensa este aspecto de la igualdad desde la igualdad de derechos para todos, sino a la luz del coincidente desenfreno de las mayorías; opción esta que mantiene un fuerte contraste con las normas rutinarias del pensamiento jurídico del *juste milieu* [justo medio],* que en este momento se infiltraba más que nunca en los discursos académicos de las filosofías morales, cuando no prefiguraba de manera creciente las relaciones entre los individuos y sus reflejos en los medios de comunicación.

De repente, todo está repleto de hombres [*schwarz von Menschen*]. Señoras y caballeros, no se me escapa que en esta expresión resuena cierto tono que, si bien no es todavía anacrónico, tampoco es del todo actual. La expresión utilizada por Canetti introduce un cierto regusto añejo, dado que hace referencia a una fase de la modernización social en la que el nuevo sujeto masificado, llámese pueblo, populacho, proletariado u opinión pública, todavía se podía congregar ante una determinada situación de interés y hacer su aparición como una multitud consciente de su presencia —con un tono peculiar, una excitación peculiar y una acción peculiar. “Todo repleto de hombres” [*schwarz von Menschen*]: esta figura retórica evoca un tiempo de tumultos masivos o, como también podría decirse, de masas congregadas y conscientes de su presencia. Su

* La expresión *juste milieu* fue divulgada por Edgard Bauer (1820-1866), hegeliano de izquierdas de tendencias extremistas y hermano de Bruno Bauer, en un célebre artículo publicado en *La Gaceta Renana*. Este tópico, ridiculizado por Marx, aludía al pánico del conservadurismo burgués ante cualquier tendencia político-social de rasgos extremistas [N. T.].

característica esencial radicaba en el hecho de que grandes cantidades de hombres, miles, decenas de miles, centenas de miles y, en caso extremo, millones, se percibían, al confluír en un punto de encuentro amplio, como una magnitud capaz de reunirse. Es en este tipo de asambleas masivas donde todos ellos hacían la inmensa experiencia de sentirse un colectivo dotado de voluntad que reclamaba sus derechos, tomaba la palabra y del que emanaba poder. Es mérito de Canetti haber llamado teóricamente la atención sobre esta fase de modernización, en la que la aparición de la multitud, congregada ante sí y para sí misma, constituye una de las escenas fundamentales del espacio psicopolítico moderno.

Si nosotros apreciamos en sus análisis algún aspecto que no se corresponde con ciertos rasgos contemporáneos, la razón de ello hay que atribuirlo fundamentalmente a que en la mitad del siglo que transcurre desde la concepción de *Masa y poder* a nuestro presente ha tenido lugar una transformación radical de las sociedades modernas que ha modificado de raíz su situación agregada como mayoría organizada. En lo esencial, las masas actuales han dejado de ser masas capaces de reunirse en tumultos; han entrado en un régimen en el que su propiedad de masa ya no se expresa de manera adecuada en la asamblea física, sino en la participación en programas relacionados con medios de comunicación masivos. Por ello, las mayorías han dejado de “rebosar” o de “inundar”.⁵ En virtud de una suerte de “cristalización”, ellas se han alejado de esa situación en la que su aglomeración era una posibilidad constantemente peligrosa o preñada de esperanzas. De la masa tumultuosa hemos pasado a una masa involucrada en programas generales; de ahí que ésta, por definición, se haya liberado de la posibi-

⁵ Hans Freyer, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, Stuttgart, 1955, p. 224 [Teoría de la época actual, México, FCE, 1958. Trad: Luis Villorio].

lidad de reunirse físicamente en un entorno lo suficientemente amplio como para albergarla. En ella uno es masa en tanto individuo. Ahora se es masa sin ver a los otros. El resultado de todo ello es que las sociedades actuales o, si se prefiere, posmodernas han dejado de orientarse a sí mismas de manera inmediata por experiencias corporales: sólo se perciben a sí mismas a través de símbolos mediáticos de masas, discursos, modas, programas y personalidades famosas. Es en este punto donde el individualismo de masas⁶ propio de nuestra época tiene su fundamento sistémico. Él es reflejo de lo que hoy más que nunca es masa, aunque ya sin la capacidad de reunirse como tal. Por recordar aquí las palabras del psicólogo social David Riesman: *the lonely crowd*. Aquí siempre nos topamos con individuos desgarrados del cuerpo colectivo y cercados por los campos de fuerza de los medios de comunicación en una situación de pluralidad que permanece fuera del alcance de cualquier mirada. Individuos que, en su “desamparo organizado” —como Hannah Arendt llamaba a las originarias situaciones psicológico-sociales en el marco de las situaciones de dominio totalitarias—, forman la materia prima de todo experimento pasado y futuro de dominio totalitario y mediático.

De ahí que en el seno de la sociedad posmoderna esta masa, que ya no se reúne o congrega ante nada, carezca de la experiencia sensible de un cuerpo o de un espacio propios; ella ha dejado de percibirse como una magnitud capaz de confluír y actuar, como tampoco siente ya su *physis* pulsional; de ella ya no cabe escuchar ningún grito general. Se aleja cada vez más de la posibilidad de transformar sus inertes rutinas prácticas en intensidad revolucionaria. Su estado es comparable al de un compuesto gaseoso, cuyas partículas, respectivamente

⁶ Esta expresión aparece ya en 1924 en la obra de Werner Sombart: *Der proletarische Sozialismus* [El socialismo proletario], vol. II, p. 103.

separadas entre sí y cargadas de deseo y negatividad prepolítica, oscilan en sus espacios propios, mientras, inmóviles ante sus aparatos receptores de programación, consagran individualmente sus fuerzas una y otra vez a la solitaria tentativa de exaltarse o de divertirse. Cada decenio que la nueva masa pierde el tiempo en este estado suyo de “descomposición” o disgregamiento, pierde además poco a poco toda sensibilidad para otro aspecto: ese lado impulsivo, efervescentemente infeccioso y susceptible de arrastrar al pánico, de su existencia global cifrada en millones o miles de millones. Una mirada más penetrante muestra, no obstante, cómo, a pesar de que todos estos millones nunca se agrupan de un modo intenso en la masa o de que, incluso, todo individuo permanezca inmerso en el sentimiento de su unicidad y de su distancia con todos los demás, en todos ellos se ponen más de manifiesto los rasgos generales que los individuales. Por otro lado, no es extraño que estas masas privadas de la capacidad de reunirse en calidad de posibles congregaciones ante fenómenos contemporáneos también hayan perdido con el paso del tiempo la conciencia de su potencia política. Es cierto que todavía sienten su fuerza de combate a la hora de exigir y atacar, la embriaguez a la hora de confluír y su poderío, pero no tanto como antes, en la época de las nupcias entre tumultos y desfiles. La masa posmoderna es una masa carente de potencial alguno, una suma de microanarquismos y soledades que apenas recuerda ya la época en la que ella —excitada y conducida hacia sí misma a través de sus portavoces y secretarios generales— debía y quería hacer historia en virtud de su condición de colectivo preñado de expresividad.

Lo que Canetti eleva a conciencia acerca de las oscuras turbas humanas [*Menschenschwärze*], ese peligroso hallazgo repleto de buenas intuiciones sobre tumultos y descargas, estallidos y fuerzas de arrastre, crecimientos y paranoias, debería

por esta razón volver a formularse hoy a la luz de nuevos conceptos; en concreto, desde una investigación interesada en analizar la participación de innumerables individuos en los programas relacionados con los medios de comunicación de masas. La sociedad vertebrada por la red mediática vibra en una situación en la que millones de personas han dejado de hacer aparición como una totalidad reunida ante un acontecimiento contemporáneo, como una esencia viva colectiva conspiradora, repleta de gente, densa, violenta, tendente a confluír y a estallar. Hoy, muy al contrario, la masa en cuanto tal ya sólo se experimenta a sí misma bajo el signo de lo particular, desde la perspectiva de individuos que, como diminutas partículas elementales de una vulgaridad invisible, se abandonan precisamente a aquellos programas generales en los que ya se presupone de antemano su condición masiva y vulgar.

Seducidos por esta constatación, la mayor parte de los sociólogos contemporáneos considera que la época en la que el gobierno de la masa representaba el problema central de la política y de la cultura moderna ha pasado a la historia. Aunque nada más alejado de la realidad. En todo caso, bajo el influjo de los medios masivos de comunicación, las masas mediáticas se han convertido de hecho en masas moleculares o abigarradas. De ahí que haya buenas razones para que la crítica cultural de nuestros días, tanto la sumaria como la más sofisticada, lance básicamente sus invectivas contra el despliegue de las masas televisivas y la televisión de masas. Ahora bien, nosotros mostraremos más tarde en qué medida esta crítica no acierta en su objetivo.

En los momentos donde todavía hoy es posible el encuentro físico de las mayorías consigo mismas, por ejemplo, cuando las masas se congregan en las horas punta o en los embotellamientos como multitudes agrupadas en reuniones involuntarias, ellas muestran, en cada una de sus unidades atómicas, la tendencia

a pasar de largo de manera apresurada ante las demás, como si no fueran más que un obstáculo, y a maldecirse como si esto fuera una situación excesiva, un exceso de materia carente de objetivo alguno. Es aquí donde las masas son dominadas por la miserable evidencia de ser muchos. Sólo en escasos momentos, cuando en festivales populares la masa feliz logra fusionarse de modo extático en una suerte de cuerpo colectivo, cabe atisbar por un instante, en medio de las apatías posmodernas, el brillo de cierta chispa de dionisianismo político y de las asambleas de una multitud lúcidamente despertada a su realidad —en concreto, tan pronto como una música *pop* tonificante proporciona a los allí congregados una excitación y un anhelo de descarga susceptibles de ser llevados a la práctica.

Si se quiere resumir en una idea la diferencia existente entre la época de Canetti y el presente, ésta sería la siguiente: dado que en la actualidad la masa ha superado la fase en la que todavía tenía posibilidad de reunirse, el principio del programa general ha tenido que sustituir al principio del *Führer*. Por consiguiente, bastaría con explicar en qué se diferencia la figura de un *Führer* y un programa general para poner de relieve lo que distingue a la masa moderna clásica y repleta de gente, capaz de reunirse, de la masa abigarrada, fraccionada, mediática y posmoderna. Dicho de otro modo: lo que aquí está en juego es la diferencia entre descarga y entretenimiento. Éste es también uno de los factores que determina la distinción entre el modo de funcionamiento de un régimen afectivo fascistoide y el del democrático de masas, el que corresponde a las grandes sociedades de la comunicación intensificada.

Historiadores y analistas de sistemas están de acuerdo en que el principio del *Führer* es uno de los rasgos constitutivos de la gestión social fascista. El fascismo constituye así, probablemente, una fase relativa, y no inevitable, dentro de la aplicación del programa del desarrollo de la masa como sujeto —por la razón

tan compleja como comprensible de que las masas en acción y en busca de descarga pueden proyectar de manera imaginaria en sus líderes su propia subjetividad incompleta como completa—. Desde este punto de vista, el proceso de subjetivización constituido a través de la exaltación de los otros se presenta como una interrupción de la auténtica comprensión de uno mismo. No es ninguna casualidad que la mayoría de los regímenes fascistas, pero también de las izquierdas populistas, estuvieran obsesionados por este aspecto de la reunión popular total, cuando no trataran de tomar medidas para movilizar a las masas numéricas. Pues a través de esta aclamación masiva ellos se afirmaban como formas legítimas de orden político y, en términos físicos, como masas reunificadas reales. En los días del *Reich*, las asambleas generales del NSDAP* siguieron esta idea hasta sus últimas consecuencias. Si en alguna ocasión la idea de una reunión nacional como asamblea popular realmente efectiva estuvo cerca de una ejecución práctica, fue en estos desfiles del partido identificado con el pueblo, donde un quasisocialismo de derechas interpretaba un papel ante sí mismo y ante los medios de la opinión pública. Fue aquí donde el aquelarre de una sociedad sin clases psíquicamente malvada pudo cristalizar en una realidad física. En razón de su presencia en la región de Nürenberg, los allí congregados representaron la ficción fundamental de las grandes sociedades nacionales: un pueblo entero necesitaba y estaba dispuesto a asumir una autoexperiencia periódicamente repetida como totalidad congregada ante su momento histórico. En el seno de estas pétreas y pesadas procesiones, las masas “molares” allí formadas se entregaron a la idea de que su yo ideal se presentaba bajo la forma visiblemente encarnada del *Führer*. Mien-

* NSDAP, siglas del *National-sozialistische Deutsche Arbeiterpartei*: Partido Obrero Alemán Nacional-Socialista. [N.T.]

tras esto sucedía, esta “misa hipnótica”⁷ también ponía de manifiesto la fusión entre masa y *Führer* como la exitosa rúbrica del proyecto de conducir a la masa hacia sí misma como sujeto. Pese a que, en efecto, en esta disposición, la masa proyectaba su foco subjetivo fuera de sí, esta exteriorización del yo ideal no deja de presentar edificantes analogías con el culto católico al santo y a la naturaleza del genio de la burguesía cultivada. De hecho, ya algunos autores contemporáneos habían reconocido en el fascismo un tipo de religión y de arte específicamente burgués. Así, por ejemplo, Robert Michels, quien, en 1924, en un brillante artículo acerca del ascenso del fascismo en Italia, apuntaba lo siguiente:

El fascismo es un fenómeno absolutamente carlyniiano. Muy raras veces nos ha ofrecido la larga y tortuosa historia de la naturaleza de los partidos modernos un ejemplo tan significativo de las necesidades interiores de la masa respecto a su *hero worship* [culto al héroe] como la ofrecida por el fascismo. Una confianza absoluta, ciega y una ardiente veneración, he aquí lo que ofrece este partido a su *Führer*, a su *Duce*.⁸

Con esta alusión de Michels a la figura de Thomas Carlyle, el gran ideólogo del heroísmo y de la veneración del héroe en la historia, se hace hincapié expresamente en un rasgo fundamental de la subjetividad de las masas. Pues lo que entra en liza bajo esta expresión del *hero worship* no es otra cosa que el

⁷ La expresión procede de Serge Moscovici, *Das Zeitalter der Massen. Eine historische Abhandlung über die Massenpsychologie*, Frankfurt, 1986, p. 182 [*La era de las multitudes. Un tratado histórico de psicología de las masas*, México, FCE, 1985. Trad. Aurelio Garzón del Camino].

⁸ Robert Michels, *Masse, Führer, Intellektuelle. Politisch-soziologische Aufsätze 1906-1933* [*Masa, líder, intelectuales. Artículos sociológico-políticos 1906-1933*], Frankfurt-New York 1987, p. 293.

reconocimiento de que en las oscuras turbas humanas existe un aspecto que no cesa de soñar en una luminosidad más grande. En la práctica, las masas desarrollan su propia forma de idealismo e imponen de vez en cuando su voluntad de ensalzamiento del héroe sin hacerla objeto de discusión.

“Absolutamente carlyniiano”: con esta descripción se hace referencia al sistema de la cultura mediática de masas en su conjunto. Con el modo mediático de la veneración del héroe, entramos en un régimen afectivo en el que se desarrolla un narcisismo de masas. ¿Qué significa esta veneración carlyniiana, mediática –y tan característica de las masas– de figuras sobresalientes? De entrada, la radical subordinación de toda posible percepción de la realidad a la proyección; por otro lado, la exteriorización del deseo subjetivo de idealización, glorificación y sobrestimación sin atender a las propiedades reales del objeto admirado. El que Michels pueda incluir esta admiración y veneración entre “las necesidades interiores de las masas”, no expresa sino la intuición de que la masa, también y precisamente en su situación de agregada subjetividad a medias, tendente al tumulto y ansiosa de descarga, insiste en ver reflejado su propio descubrimiento en una glorificadora confirmación desde el exterior. El mecanismo de identificación se relaciona así con la regresión de los espectadores, un fenómeno también puesto en práctica en la cultura de masas cuyo objetivo es producir partidarios suficientemente embotados. En estos tipos de admiración, el autoengaño encaminado a lograr la satisfacción se convierte, a través del rodeo de un ideal primitivo dispuesto al consenso, en violencia política. Allí donde se venera de este modo, el objeto de idolatría no se busca en un plano vertical: puede encontrarse *vis à vis* a la misma altura. Si no se comprenden estas alianzas narcopolíticas, las batallas espirituales y las guerras mediáticas del siglo veinte se seguirán considerando como simples turbulencias irracionales, cuando no

calificadas con el predicado de "incomprensibles" por la investigación burguesa bienintencionada.

Para ningún culto a la persona en este siglo resulta esta fórmula de la idealización horizontal más pertinente que para la hitlermanía, la cual, en lo esencial, nunca fue otra cosa que la autoidolatría de una ávida mediocridad apoyada por la figura del *Führer* como medio de culto público. También el culto a la persona constituye una fase del programa de desarrollar la masa como sujeto. De ahí que, a la vista del fenómeno de la generalización constante de la comunicación en los Estados nacionales, sea lícito comprender a los héroes de la época burguesa y de masas, sean dictadores clásicos o populares, como testimonios de que los individuos también podían intervenir en calidad de medios de masas. Por esta razón, el culto al genio y el culto al *Führer* pudieron intercambiar de manera intermitente su forma sin complicaciones.⁹ Con todo, tuvo que actuar el peculiar talento alemán para la autohipnosis para escenificar esa luna de miel entre idealismo y brutalidad que originó, en los embriagados albores de la "Revolución Nacional" de 1933, ese clima de ilusión tan especial para las masas. Fue Thomas Mann quien supo expresar esta situación en términos de minoría de edad cuando él, en septiembre de 1939, ya dispuesto a emigrar a los Estados Unidos, realizó el diagnóstico de que los alemanes eran un pueblo que "idolatraba la falta de formación y la barbarie".¹⁰ Esta idolatría, no obstante, no era más que una forma de desvío del deseo de reconocimiento. Todo aquel que desde la distancia histórica pretenda comprender el efecto producido por Hitler tiene que

⁹ Y, a decir verdad, en las dos direcciones: no sólo se ha podido celebrar a Hitler como artista; el ídolo pop Madonna también imaginaba su posible papel (aun cuando sólo fuera mediático) en la representación de la señora fascista Evita Perón.

¹⁰ *Neue Rundschau*, 1999, n.º 4 (cuaderno), p. 177.

renunciar al intento de investigar al dictador como una figura dotada de una personalidad demoníaca. La específica adecuación del papel desempeñado por Hitler dentro del psicodrama alemán no estriba en sus extraordinarias aptitudes o en su archisabido y resplandeciente carisma, sino, antes bien, en su incomprensible y evidente vulgaridad, por no hablar de su consecuente disposición a vociferar sin rebozo alguno delante de grandes multitudes. Hitler parecía llevar de nuevo a los suyos a una época en la que gritar todavía servía para algo. Desde este punto de vista, fue el artista de la acción más exitoso del siglo.

Es en este plano horizontal de resonancia ya apuntado donde se asienta la continuidad funcional existente entre el culto al líder de las masas encaminadas a la descarga durante la primera mitad de nuestro siglo y el culto al estrellato de las masas ansiosas de entretenimiento que surge en su segunda mitad. El misterio que envuelve tanto al antiguo líder como a las estrellas de nuestra actualidad reside precisamente en el hecho de ser tan similares entre sí ante sus embotados admiradores, tanto que alguien involucrado apenas podría llegar a barruntarlo. Aunque también los mismos eminentes intelectuales alemanes llegaran a participar en este "salto mortal al primitivismo",¹¹ esta situación en absoluto desacredita la mencionada conexión; pone de manifiesto, más bien, la superficie de contacto que permitió la "alianza entre chusma y elite".¹² Es en este terreno donde, según el diagnóstico de Hannah Arendt, la impotencia desorganizada de innumerables individuos se trueca en el "desamparo organizado" de una mayoría que se deja

¹¹ Rüdiger Safranski, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, München, 1994, p. 272 [*Un maestro de Alemania. Heidegger y su tiempo*, Barcelona, Tusquets, 1997. Trad. Raúl Gabás].

¹² Hannah Arendt, *Elemente und Ursprung totaler Herrschaft* [*Elementos y origen del dominio total*], München, 1986, pp. 702-725.

dominar tanto por los movimientos totalitarios como por los medios de entretenimiento totales.

En lo que concierne a las aptitudes de Adolf Hitler, el diagnóstico es claro. Mientras cumplió sus labores como *Führer*, no actuó en absoluto como la ensalzada contrafigura de una masa guiada por él mismo, sino como su delegado y catalizador. En todo momento adoptó el mandato imperativo de la vulgaridad. No alcanzó el poder gracias a algún tipo de aptitudes excepcionales, sino merced a su inequívoca grosería y a su manifiesta trivialidad. Si algo había de especial en él, residía tan sólo en el hecho de que parecía haber inventado su vulgaridad en todo su ser, como si fuera el primero en reconocer en esa misma vulgaridad una meta que podía ser perseguida hasta sus últimas consecuencias. La autoconciencia de Hitler de ser la encarnación de un destino se adecuaba en este sentido a su papel de instrumento histórico. En él, el narcisismo vulgar fue capaz de entrar en escena. Para muchos, en él, y a través suyo, el sueño de una gran eclosión, libre de esfuerzos, podía cobrar visos de realidad. Dado que él estaba en condiciones de aunar las ilusas infamias de los grupos más diferentes, pudo actuar desde diferentes lugares como una suerte de imán. Sólo como médium polivulgar fue capaz de crear el denominador común de sus partículas afines a su adhesión. El hermano Hitler tendió su mano a todos los que querían consumir su destino por su cuenta. Quien estaba dispuesto a eliminar toda percepción de la realidad para así poder fantasear mejor acerca de un salvador —incluso acerca de ese “redentor cultural” anunciado por los georgianos—, podía desde esta máscara comprometerse con todo lo que quisiera. Sin embargo, aun cuando las masas no fueran capaces de reconocer por sí mismas que tenían ante sí a una marioneta perversa, un niño mimado, coprófilo e impotente de tendencias suicidas explícitas, fueron los rasgos histéricos, megalómano-po-

pulistas e histriónicos de su carácter los que se evidenciaron desde el comienzo de manera más notoria e inmediata. De ahí que todavía hoy digan más de su figura los documentos gráficos que las miles de biografías al uso. Entonces se le ve siempre posando para las ilusiones de la masa; pero allí donde cae la pose, sólo queda el hueco del colérico médium falto de carácter. Hitler, el recolector de ilusiones y el político hipnótico, no era en absoluto un hombre de excesivo talento, como tampoco era en ningún aspecto una personalidad creativa. Para que tuviera éxito, sólo bastaba que fuera capaz de ser un receptor popular. Nadie, lo suficientemente paciente como para disponer de una mirada más perspicaz, podría confundirle con un hombre de talento, por mucho que Winifried Wagner,* la desdichada viuda, durante los años críticos, le mirara con buenos ojos. La conspiración contra la capacidad de percepción sabía muy bien lo que no quería ver. Este hombre fue la encarnación humana del miasma pequeñoburgués más universalmente mísero de las provincias más oscuras de Austria, una híbrida convulsión de semieducación y afán vengativo o, como una vez dijo Winston Churchill de modo correcto y con un clarividente odio casi fraternal, “un aborto de envidia e ignominia”. Él era la encarnación de un deseo de reconocimiento que se había convertido en enfermizo. Sin embargo, dado que las masas psíquicamente hambrientas y las partes lábiles de las elites sintieron ante este hombre público su propio yo más manifiesto; dado que no era necesario venerarlo para expresarlo; porque bastaba con relacionar la propia vulgaridad encolerizada y la engreída incapacidad vital a la misma altura que las suyas para encumbrarlo y creerse uno mismo elevado hacia su

* Winifried Wagner, amiga íntima de Hitler y viuda de Siegfried Wagner, hijo de Cosima y Richard Wagner, tuvo una destacada participación en el régimen nazi [N. T.].

propia gloria; porque él no era ningún señor, sino alguien procedente de las amplias masas; puesto que era un delegado horizontal, un accionista, un gran maestro de ceremonias del odio, el experto vocero de aquí al lado, que se ofrecía como contenedor¹³ de las frustraciones de las masas, sólo por eso —decimos—, porque él no era demasiado diferente ni superior ni alguien realmente dotado ni bien parecido, así como porque él, sobre todo, no actuaba con buenos modales, pudo asegurarse la aprobación de la mayoría para cumplir sus directrices y medidas, para desarrollar su biología pendenciera y su croar en torno a la crueldad y la grandeza. Hans Pfitzner ha analizado de un modo concluyente el fenómeno de Hitler al definir a vuelta de pluma al *Führer* como un “plebeyo desencadenado” —una expresión en la que el *affaire* de las masas con su héroe recibe un título adecuado, definitivo y suficientemente cómico—. En realidad, Hitler no fue sino el producto inconfundible de una figura inventada según un modelo de proyección horizontal y mediático-masivo. Y es precisamente a la luz de este rasgo característico, de este fantasma carlyniano, donde nos queda reconocer su figura como portadora de una función que también ha seguido subsistiendo de un modo particular después de que la antigua descarga política volviera a encauzarse por otros medios: por las vías del entretenimiento apolítico orientado a la disposición afectiva de las democracias liberales de masas. Con el programa carlyniano se inicia intensamente la fase de la cultura de masas; es aquí donde se introduce la refuncionalización de la tensión vertical en una simetría horizon-

¹³ La definición de los políticos como “contenedores emocionales” procede de Lloyd de Mause. Véase también Thomas Macho, “Container der Aufmerksamkeit. Reflexionen über Aufrichtigkeit in der Politik” [“Contenedores de la atención. Reflexiones acerca de la sinceridad en política”], en *Opfer der Macht. Müssten Politiker ehrlich sein?* [Victimas del poder. ¿Tienen los políticos que ser bonrados?], Frankfurt am Main, Leipzig, 1993, pp. 194-207.

tal. Bajo este signo se inicia un proceso de desjerarquización cuya ambivalencia se desarrolla de manera creciente en el experimento de la Modernidad.

Cuando las masas excitadas corrieran tras su héroe, convertían a los hombres en una marea alborotada, de la cual Canetti decía: “[...] ellas tienen una dirección. Ésta se encuentra ahí, antes de que ellos encuentren las palabras para expresarla, esta dirección se alcanza y pasa a ser el lugar de mayor densidad [...]”. Por otra parte, también un individuo es capaz de representar la existencia de la masa de un modo tan rotundo que pueda convertirse en el núcleo del tumulto. Cuando aparece un ser único, un *Führer* de estos rasgos, una estrella mediática... todo está, en realidad, lleno de hombres.

II

En el proyecto de la Modernidad encaminado a desarrollar la masa como sujeto se acumula, hasta donde alcanza nuestra comprensión, una materia explosiva psicopolítica fácilmente inflamable. Ésta puede ser detonada por una chispa surgida tanto desde arriba como desde abajo.

Como todos los programas de desarrollo, también éste tiene que sonar necesariamente insultante a sus destinatarios tan pronto como da a entender que todavía no ha llegado a convertirse en lo que debe ser. Ya Bruno Bauer había observado, no sin cierta ironía, que "Para lograr algo grande, hay que propiciar de nuevo el levantamiento de la masa... uno pretende ensalzarla, ¡como si cuanto más se la dañara más se la realzara!"¹³ Es evidente que el desarrollo no puede lograrse sin ofender a quien ha de llevarlo a cabo, pues el que quiere desarrollarse menosprecia al que no se ha desarrollado. Ahora bien, quien quiera evitar esta frágil implicación del pensamiento progresista, del ensalzamiento y de la elevación, de inmediato ha de dejar en paz a la masa, no exigir su desarrollo y asegurarle que ella, tal como es, ha llegado a su plenitud. Desarrollar o

¹³ Bruno Bauer, *Die Gattung und die Masse* [Género y masa], 1844, en *Feldzüge der reinen Kritik* [Campanas de la crítica pura], introducción de Hans Martin Sass, Frankfurt, 1968, p. 213.

mimar: en esta alternativa se van a mover los discursos modernos en torno al hombre como fin en sí. De ahí que la Modernidad sea la palestra de un conflicto abierto entre los evolucionistas, que dejan entrever los esfuerzos; y los seductores, que no enseñan sino el fin de los mismos. Quien pretenda involucrarse en la empresa de los discursos en torno a los sistemas sociales actuales y sus poblaciones, las elites y las masas, los iguales y los más iguales, los muchos y los muy muchos, ya se ha decidido, sépalo o no, bien por la opción de desarrollar y ofender a la mayoría, o bien por adularla y seducirla. Lo que se vislumbra en estas luchas culturales y en estos combates ideológicos militantes dentro de la Modernidad no es, en gran medida, más que la disputa entre los que ofenden y los que adulan. Un combate que se libra sobre todo para hacer justicia a los privilegios, así como a los intereses reales y verdaderos de los muchos, cuando no de todos.

Allí donde se tiene que elegir, en relación con un colectivo, entre comunicación vertical (ofensa) y comunicación horizontal (adulación), está en liza algo a lo que llamaremos necesariamente un problema objetivo de reconocimiento. En el concepto de masa confluyen ciertos rasgos propicios *per se* a detentar el reconocimiento. Negar el reconocimiento significa despreciar, del mismo modo que rechazar y desestimar un posible contacto significa sentir repugnancia. Si el mundo moderno, tal como han expuesto de manera razonable ciertos intérpretes de Hegel, se define por ser un lugar de enfrentamiento de luchas generalizadas por el reconocimiento, éste tiene que conducir inevitablemente a una forma de sociedad en la que el desprecio alcanza cotas epidémicas. Por un lado, porque el reconocimiento —como la deferencia— es un recurso cuyo valor es correlativo a su escasez; por otro lado, porque los pretendientes al reconocimiento, al crecer de manera incesante, no tienen más remedio que imponerse entre sí excesivas cargas; y, en definitiva, porque

la masa en cuanto tal constituye un pseudosujeto con el que no cabe mantener una posible relación sin introducir un elemento de desprecio —en un contexto donde, a mi modo de ver, la adulación se cuenta también como un desprecio invertido.

La historia y la lógica de este drama de desprecios inherente a la Edad Moderna, tanto en su aspecto de conjunto como en el terreno de su íntima degeneración hereditaria, apenas son conocidas. La filosofía académica ha eludido abordar este tema, y la opinión pública está demasiado a menudo desgarrada por las luchas por el reconocimiento y por diversas corrientes de desprecio y repugnancia para poder procurarse una mirada despejada a estos terrenos de lucha. En efecto, esto es sólo síntoma de que, con el inicio de la Edad Moderna, se han incrementado los ataques. El desprecio ha dejado de ser un afecto reservado para los que están en la oscuridad, los excluidos y los extranjeros; ya no se extiende tan sólo a los bárbaros u a otras molestias de la figura humana percibidas bajo el “sello de la insignificancia cósmica”.¹⁵ Tampoco se limita ya más a las inyectivas malhumoradas de esos individuos altivos que, como Leonardo da Vinci, suscriben la opinión de que la mayoría de los hombres no son otra cosa que “seres habitantes de letrinas”. El guión de la Edad Moderna deja vislumbrar, antes bien, que los sujetos colectivos que no pertenecen a la alta nobleza —primero, la aristocracia media y cortesana; luego, la burguesía y la pequeña burguesía; a continuación, la clase obrera y las llamadas minorías— empiezan a exhibir una pasión orientada a la autoestima sin parangón histórico, así como a buscar su satisfacción en la palestra política y literaria. No se comprende gran cosa del concepto de partido, a través del cual, a más tardar desde el mismo siglo XIX, se definen los actores

¹⁵ Véase Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft [La sociedad de la sociedad]*, Frankfurt, 1997, p. 956.

colectivos políticos, sólo si se los comprende como diversas posiciones de intereses en pugna. Los grupos políticos genuinos son también al mismo tiempo campos de fuerza en los que cristalizan pasiones en torno a la autoestima. Su intención desde este momento va a dirigirse a ocupar los libros de historia y a ser reconocidos como instancias públicas; en ellas el nuevo auge de la inercia ofendida acabará convirtiéndose curiosamente en una subjetividad de gran poder expresivo. De este modo puede observarse cómo los grupos emergentes de la época moderna no sólo ponen de manifiesto un *páthos* autobiográfico; también desarrollan sin excepción una pasión filantrópica o, dicho con más exactitud, autofilantrópica. No olvidemos tampoco que los Estados nacionales de los siglos diecinueve y veinte sólo podían presentarse como experimentos colectivos mediático-masivos bajo la forma de la autoestima y del autoensalzamiento; y que la llamada política exterior que tenía lugar entre ellos, en la medida en que entrañaba competencias imaginarias, siempre estaba irremisible y dramáticamente jalonada por tensiones ligadas al respeto y al menosprecio. Fue nada más y nada menos que Max Weber quien constató este fenómeno, cuando en una breve nota del año 1906, y con la mirada puesta en Guillermo II, escribe a su amigo y compañero de partido Friedrich Neumann lo siguiente:

[...] Ese grado de desprecio que, como nación, se nos profesa en el extranjero (en Italia, en América... ¡en todas partes!) [...] —y con razón!, ¡he aquí lo decisivo!—, porque nos hemos dejado llevar por *ese* régimen de *ese* hombre, ha terminado convirtiéndose para nosotros poco a poco en un factor de poder de primer orden, de no poco significado en el marco de la política mundial.¹⁶

¹⁶ Citado en Golo Mann, *Wissen und Trauer. Historische Portraits und Skizzen* [Saber y duelo. Retratos y bocetos históricos], Leipzig, 1995, p. 115.

El estrecho sendero que conduce a la dignidad del sujeto universal, parece, sin embargo, conducir más hacia abajo que hacia arriba. Ya en los albores de la nueva psicopolítica, que datan de ese siglo xvii en el que también tiene su origen, junto a la guerra civil de inspiración religiosa, la idea de lo político como un arte técnico-estatal autónomo, Thomas Hobbes, anticipándose al futuro, se propuso la tarea de desarrollar el proyecto de convertir a la masa en súbdita. A su genio teórico y a su crudeza práctica debemos la intuición de que la subjetividad y la sumisión son dos ideas convergentes, tanto en el plano etimológico como en el real —situación esta que sigue hoy expresándose de manera inequívoca en la palabra inglesa *subject* y en la francesa *sujet*, mientras que en alemán sólo disponemos de un *Subjekt* [sujeto] de connotaciones prescriptivas y sospechosamente filosóficas—. De ahí que la masa desplegada como sujeto entre en la escena teórica de la Edad Moderna bajo la figura de una multitud homogénea de sometidos bajo la autoridad de un soberano modernizado técnico-estatalmente. Su rasgo más significativo es la sumisión racional por propio interés o la pasividad voluntaria bajo el Estado.¹⁷ El interés de Hobbes por el atributo masivo de la su-

¹⁷ Aquí habría que destacar que la construcción absolutista del súbdito queda ya prefigurada en las instrucciones orientadas a la formación humana catequística y escolar que alcanzaron validez a partir de la mitad del siglo xvi como consecuencia de la Reforma. Es en este contexto donde se cumple el nacimiento de la política interior a partir del espíritu del adiestramiento religioso. Las autoridades deben y tienen que comprometerse a partir de este momento con una política clerical. Alrededor de 1556, un teólogo luterano insta a los príncipes reinantes, junto con sus funcionarios y su personal educativo, a actuar como “teólogos policiales”, con objeto de que no se propaguen “las sectas [...], los tumultos y el desprecio”. De esta manera, el “desprecio” aquí mentado puede, de entrada, hacer referencia a una disposición anarcoide y antinómica. En un tono similar busca instruir el jurista Oldendorp en el año 1530: “La falta de fe acarrea el desprecio de Dios y del prójimo [...]”. Véase Hans

misión como *subject* hunde sus raíces en su propósito inicial de reconstruir radicalmente sobre nuevos cimientos la máquina estatal tardofeudal conducida a la desorganización por las guerras civiles. A tenor de ello, también pretende conseguir que los individuos, tanto a la hora de tomar partido como en su ámbito privado, ya no se encuentren jamás dispuestos a privilegiar la pasión de la autoestima –Hobbes posiblemente habría dicho: el furor de la posición profesada y del orgullo– frente al posible bien de una *commonwealth*. Para conseguir esta situación, Hobbes considera necesario que todos los pretendientes al reconocimiento –de modo virtual, la población entera del Estado absolutista, y de manera más particular, la alta nobleza y la regional–, sean políticamente castrados, con objeto de que todos queden marcados con el signo distinguido de su disposición a servir al Estado, de su condición voluntaria de sometidos. Bajo esta condición se encuentra desde el principio la sumisión en cuestiones religiosas –lo cual es lo mismo que decir, desde la perspectiva de los dramas del siglo diecisiete, la renuncia al sagrado arrebato de la confesión religiosa–. Súbdita es, por tanto, la conciencia burguesa, pues sabe que, por mor de la pacificación del espacio público, debe renunciar a sus propias pretensiones de soberanía. El súbdito ideal sería aquel que habría terminado entendiendo que sólo debe existir un único soberano, aquel que actúa regiamente detentando todo poder legítimo y que, como súbdito partidario de una confesión determinada, ha cedido sus inclinaciones rebeldes y “protestantes” a este señor artificial por propia voluntad racional. A consecuencia de esto, el ciudadano sometido por propio interés sólo puede contemplar el hecho de la soberanía como algo ajeno. Un fenó-

Maier, *Die ältere deutsche Staats-und Verwaltungslehre* [El antiguo vacío estatal y administrativo alemán], München, segunda edición, 1982, pp. 102 y 107.

meno que puede apreciarse en la figura del príncipe, pues éste debe encarnar subliminalmente un potencial de violencia convertido en racional –o, por decirlo en lenguaje psicoanalítico, el super-yo de los sometidos– y materializarlo con rígidos brazos mecánicos. Hobbes tiene muy presente que esta nueva construcción suya del ámbito político tiene que ir a contracorriente de la obstinada voluntad de la mayoría de los portadores de las viejas libertades y las recientes pretensiones. De ahí que considere necesario que su máquina estatal se erija sobre sólidos cimientos más profundos que los de cualquier nobleza –aún demasiado beligerante– o confesión burguesa. Quien busca al sometido, tiene que comprender al hombre de raíz. Con objeto de convertir a la mayoría en súbditos sometidos a un único soberano, el teórico del Estado trata de reducir, desde un plano antropológico, todas las individualidades a una base motivacional universalmente natural y suficientemente estable. Pues sólo cabe garantizar esta sumisión general y homogénea si existe en la naturaleza humana algo que, bajo cualquier circunstancia, sea susceptible de ejercer una influencia más poderosa que esa pasión ávida de prestigio, honor y de consideración, de la que sus contemporáneos habían ofrecido un testimonio tan evidente como funesto a lo largo de los diez años que habían durado las guerras civiles.

Thomas Hobbes fue, en tanto teórico del Estado, lo bastante optimista como para poder mostrar una motivación inclinada a la sumisión en la naturaleza humana, porque él, como antropólogo, era lo bastante pesimista como para someter a todos los hombres bajo ciertos presupuestos comunes de bajeza o de vulgaridad. Él en este punto partía, como más tarde también hará Spinoza, de la suposición de que todos los individuos están obsesionados por un inextinguible deseo de autoconservación. Para él, en efecto, este deseo encierra en

última instancia una tendencia defensiva. Pues por mucho que, entre las instancias más poderosas, se encuentren las pasiones agresivas y expansivas, el impulso de prestigio, la envidia y la avidez por conseguir ventajas personales –nosotros comprobamos esto en el famoso capítulo 13 de la primera parte del *Leviathan: Of the Natural Condition of Mankind, as concerning their Felicity, and Misery* [*Leviathan. De la condición natural de la humanidad, en lo que concierne a su felicidad y miseria*]–, éstas, sin embargo, quedan empalidecidas por la motivación más conservadora de todas; a saber, el temor o, dicho con más exactitud, el *fear of death* [el miedo a la muerte], que se revela más poderoso incluso que todos los apetitos afirmativos. A la vista de estas amenazas, manifiestas o latentes, de destrucción, es aquí donde debe buscarse el fundamento universal del sometimiento como cuidado racional de uno mismo. Hobbes tampoco descuida subrayar cómo es precisamente la igualdad existente entre los hombres la que constituye el origen de las incesantes guerras entre ellos. De ahí que los iguales por naturaleza necesiten por encima de ellos una ley susceptible de amenazar y de convencer a todos por igual, siempre y cuando se pretenda impedir ese enfrentamiento mutuo al que ellos se ven abocados:

Pese a que en ocasiones no sea extraño toparse con hombres físicamente más poderosos o de inteligencia más viva que otros, la naturaleza ha creado a los hombres tan iguales en sus facultades corporales y espirituales que cuando se considera todo en su conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es en absoluto tan importante como para deducir de aquí que alguien pueda reclamar para sí cualquier beneficio que otro no pueda exigir con el mismo derecho. Por lo que respecta a la fuerza corporal, el más débil tiene fuerza suficiente para matar al más fuerte, sea a través de maquinaciones secretas o aliándose con otros [...]

De esta igualdad en lo que concierne a las capacidades (*ability*), surge una igualdad en la esperanza de conseguir nuestras metas. Y si, por tanto, dos hombres desean una misma cosa que no puede ser objeto de disfrute para ambos, se convierten en enemigos.¹⁸

El hombre libre de peligro no se salva: he aquí la tesis oculta de ese arte absolutista consistente en obligar a los hombres, en el seno de vínculos estatales, a una coexistencia pacífica. Ésta es la razón de que el potencial más significativo del poder moderno resida en la capacidad de ser creíble a la hora de amenazar, esto es, en la aptitud para mostrar, tanto a los enemigos como a los súbditos del señor, el rostro de la muerte. Es en esta manifestación del terror propia de un Estado en ciernes y barroco donde cabe atisbar el origen de la moderna categoría de lo sublime. La fuente más efectiva de la conciencia de igualdad no proviene sino de la amenazadora igualdad de todos bajo un Estado potencialmente omnimortal. Se sigue sin entender de manera adecuada lo que se ha llamado su monopolio de violencia si lo desligamos de ese monopolio de poder reclamado por un Estado sublime entendido como teatro de las amenazas intestinas y exteriores. Asimismo, se define de un modo demasiado superficial lo sublime si, siguiendo los ejemplos de Burke y de Kant, sólo se comprende el fenómeno en el contexto de la situación alcanzada a finales del siglo XVIII, cuando la industria cultural emergente empezaba a enredar a las sociedades burguesas en los juegos autoestresantes de los estremecimientos románticos. En éstas, la amenaza de lo sublime se había debilitado desde hacía tiempo en

¹⁸ Thomas Hobbes, *Leviathan*, Richard Tuck (ed.), Cambridge, 1991, p. 86-87 (traducción del autor. P. S). [Trad. castellana: *Leviathan*, Madrid, Alianza, 1999. Trad. Carlos Mellizol.

una mera magnitud estética; entonces ofrece a sus consumidores probados hundimientos en lo monstruoso. A distancia segura de la muerte, los espectadores se aseguran del vínculo existente entre ellos al coincidir en las emociones sentidas ante la presencia de bellos juegos fúnebres. La amenaza grave proviene, en cambio, del acto de habla cardinal del poder, el cual da un ultimátum a sus súbditos y vecinos hasta cuando ellos se vuelven sensatos. Así hablan los que, en el plano de la realidad o a través de juegos teóricos, creen tener que tomar decisiones ante las situaciones de más riesgo. No es ninguna casualidad que los fuertes principios orientados al orden y al consenso de la filosofía policial y política del mundo moderno —desde Hobbes a Carl Schmitt pasando por Robespierre— pongan de manifiesto grandes similitudes con el estilo excluyente y autoritario del trato a opositores y disidentes. De este modo evidencian que la capacidad de amenazar, complementada con la aptitud de ponerla en práctica, es la auténtica razón de su existencia práctica.

La operación fundamental hobbesiana; esto es, la reducción del comportamiento humano a un último movimiento, el miedo, pone en marcha una serie de consecuencias epocales. Con ella empieza una época que sospecha de manera sistemática de “el hombre” y reflexiona en torno a él desde abajo. Puesto que su intención se cifra en comprender la naturaleza humana como una dimensión teóricamente calculable, así como educable y gobernable a efectos prácticos, el nuevo mundo de las “policías” racionales se verá obligado a construir la esencia común de lo político desde el marco de los impulsos más bajos. No en balde nos encontramos en la época del constructor de máquinas, tanto en el ámbito político como civil; y del anatomista, tanto en el ámbito físico como moral. Para comprender cómo funciona el hombre en tanto fuerza maquinaica, es menester adentrarse en sus mecanismos impulsivos —mas unos

mecanismos, móviles, pasiones y apetitos que, desde este punto de vista, no pueden ser sino del tipo más básico—. Hay vulgaridad, luego hay método —durante toda una época todo será explicado, comprendido, degradado y reducido a un asunto humano—. ¿Se cumplen ahora, por tanto, las condiciones para que la afirmación *Tout comprendre c'est tout pardonner* sea verdadera sin restricciones? No exactamente, pues se debería añadir que comprenderlo todo no significa ahora, a decir verdad, sino despreciarlo todo.¹⁹ La edad de la desverticalización empieza buscando al hombre siempre abajo. Una tendencia al desprecio de todos por todos se infiltra bajo control metodológico en las premisas que conforman la moderna doctrina política del hombre. De este interés por una subjetividad uniformemente súbdita también arranca la preocupación por un fundamento indubitable de vulgaridad universal. Ahora bien, si la vulgaridad se convierte en fundamento, la nobleza ha de aparecer como un fenómeno supraestructural. ¿Quién en tiempos ilustrados no estaría de acuerdo con la idea de que los simples fenómenos supraestructurales han de ser retrotraídos a sus verdaderos fundamentos? Una nueva mirada a esta situación deja entrever además cómo la igualdad poscristiana nunca significó un valor en sí mismo, sino que representó, más bien, un medio de dinamización del Estado moderno para organizarse a sí mismo sobre la base de una sólida naturaleza humana supuestamente vulgar y, con toda seguridad, sumida en la baja.

Podrá objetarse que Hobbes no fue sino una figura excéntrica incapaz de lograr una autoridad efectiva. Se considerará

¹⁹ La máxima idealista de que comprender todo significa glorificarlo todo (esto es, ponerse en la situación de Dios), que se deduce de las modernas hipótesis pansofísticas y panteísticas, no se pudo imponer frente a la tendencia de la racionalización hacia abajo.

que no fue más que ese defensor, "con forma de gnomo"²⁰ e inclinado a las exageraciones, de un poderoso Estado ficticio, de un simple absolutismo ideal que carecía de todo referente en la realidad. De ahí que no estemos obligados a respetar al autor de *Leviathan* como el precursor de la democracia moderna. Podrá también argüirse que permaneció preso de un temperamento inclinado a las fobias y que no logró éxito a la hora de pensar más allá de las traumáticas fijaciones de su propia época. Pero todo ello no impide mostrar que con Hobbes comienzan las antropologías políticas específicamente modernas. Más que ningún otro, él ha contribuido a sentar las bases del igualitarismo antropológico, esa convicción de la condición psicológica igualitaria del hombre en la que la Edad Moderna política ha encontrado uno de sus pilares.

Con el hobbessianismo se inicia la abolición teórica de la nobleza. Más de un siglo antes de que el *terreur* de la Revolución Francesa expresara la voluntad de cortar todas las cabezas que pretendieran exceder la talla burguesa, la moderna antropología política suprime en general la idea de nobleza justificando su proceder con argumentos psicológicos procedentes del ámbito natural: todos los hombres se ganan la vida a partir de los mismos afectos fundamentales, y todas las diferencias políticas o estatales entre ellos son casi insignificantes a la luz de las sólidas similitudes existentes en lo que concierne a sus móviles interiores.

Lo que la destrucción teórica hobbessiana de la nobleza pone de manifiesto a todas luces es la tesis de que todos los hombres sin excepción son impulsados en última instancia por el miedo. Es más, proclamar que el miedo es el motor universal suprime el procedimiento tradicional de autoafirmación de la nobleza —su rechazo del miedo a la muerte—, así como lleva

²⁰ Según una descripción de Leo Strauss.

a buscar a los despreciadores aristocráticos de lo demasiado humano en una humanidad central, fundada en la alianza motivacional entre razón, miedo y autoconservación. Es en esta situación central donde la Modernidad se asienta como programa y empresa. Es aquí también donde todo exceso y elevación humanos hacia las alturas serán recusados *a priori*. El imperativo de mantenerse en el centro constituye, pues, la implícita regla superior del estar-en-el-mundo en tanto ciudadano, súbdito y ser humano. Además de esto, el rechazo psicológico de la nobleza y de su entusiasmo toma como equivalente la recusación del santo o del hombre demasiado bueno, una cuestión en la que destacarán los moralistas franceses del siglo XVIII. Del mismo modo que el motivo radical del miedo en Hobbes destroza las raíces de la propia idea de vida noble, estos moralistas, guiados por la idea de la motivación radical del *amour-propre*, destruirán las premisas del excesivo ideal del desinterés, marco en el que aún cobraba sentido la concepción de una vida santa. Puesto que la Modernidad ha dejado de necesitar esas patéticas diferencias, tales como las existentes entre el santo desinteresado y la pecadora multitud egotista, inventa, a través de la psicología del amor de sí y del sentido para el interés personal, una plataforma humana sobre la que los nuevos iguales se pueden encontrar en una especie de *négligé* moral sin sentirse confusos. La sociedad moderna invierte en normalidad burguesa, de ahí que por doquier quiera ver a hombres susceptibles de confianza guiados por sus respectivas motivaciones egoístas.

Si se reconoce en Hobbes a uno de los padres fundadores de la antropología política dominante hasta nuestros días, puede considerarse a Spinoza como el descubridor filosófico de la masa. Spinoza es, además, el primer antropólogo de la democracia moderna en la medida en que es el primero en plantear la cuestión de cómo es posible el autogobierno de la mul-

titud en vista del hecho de que ésta —él la llama, siguiendo a la tradición, *vulgus*— siempre tiende a las representaciones sensibles, imágenes y sensaciones, *imaginaciones*, así como a deseos tales cual la cólera, la envidia y los celos y, en esa medida, es ajena a la comprensión racional.²¹ Es seguro que Spinoza no pierde el tiempo con esa teoría de la adulación —que más tarde alcanzará tanto éxito— consistente en querer elevar a la multitud en su conjunto al punto de vista de la razón o de la madurez lógica. Puede decirse así que Spinoza es la figura antiperiodística por antonomasia; tampoco busca mentir al gran público. Le es indiferente el desarrollo de la masa como sujeto; son estos aparentes sujetos, componentes de aquélla, los que, antes bien, al aparecer justificados desde la eternidad sus modos respectivos —precisamente tal como son—, han de volver en su totalidad a ingresar en la sustancia divina. Desde ese punto de vista, también el *vulgus* representa una modificación de la sustancia divina. Por esta razón, lo único que ha de importar al *sapiens* es hacer justicia al rasgo esencial de la multitud, a la vida envuelta en imaginaciones. Honrar este rasgo significa nada más y nada menos que comprender su potencia real. Ahora bien, si la multitud debe obtener poder sobre sí misma —y no otra cosa significa la vanguardista exigencia spinoziana de una forma estatal democrática—, es preciso esclarecer cómo sería posible un autogobierno de los muchos fundado sobre las imaginaciones. Para ello se necesita presuponer que, de todas las imaginaciones, hay algunas que tienen la capacidad de reemplazar tan bien la razón como, en líneas generales, ésta puede hacerlo en otro registro. La democracia spinoziana sería, pues, ese orden social susceptible de cubrir

²¹ Véase Yirmiyahu Yovel, *Spinoza. Das Abenteuer der Immanenz*, Göttingen, 1994, pp. 167-195 [*Spinoza, el marrano de la razón*, Madrid, Anaya-Muchnik, 1995. Trad. Marcelo Cohen].

las necesidades de esa multitud recurriendo a analogías racionales efectivas o a simulaciones benéficas; necesita sustituir en imágenes lo que el discurso, entre los muchos, no es capaz de hacer —un postulado que sigue teniendo influencia hoy en las actuales reflexiones acerca del poder unificador y orientador de los mitos en la democracia fundada sobre cimientos nacionales.

Lo que está en liza en estas reflexiones no es sino una primera intuición de gran alcance dentro de la cultura de masas, toda vez que Spinoza no niega su reconocimiento al *modus vivendi* de los muchos impulsado por las imaginaciones para-racionales. Por consiguiente, el filósofo no puede abrigar la ilusión de que este *modus* podría someterse o superarse a través de la educación, dado que también la pedagogía de las masas de más alcance siempre podría sustituir un tipo de imaginación por otro. Él se va a preguntar, antes bien, por las posibilidades existentes de ayudar a que la multitud acceda, dentro de su misma escala, a una forma menos irracional, menos esclava de las pasiones y, en esa medida, menos dañina consigo misma y limitada —aunque a su modo completa— de vida. De ahí que la prioridad de su doctrina sea fomentar una vida social que sea capaz de enseñar a sus adeptos a “no odiar ni despreciar, a no burlarse de nadie ni encolerizarse, así como a no envidiar a nadie”.²² De hecho, la teoría spinoziana de la multitud representa un testimonio rayano en lo singular respecto a la posible existencia de un trato no hipócrita con las formas limitadas de formación humana —un trato que permanece en la vida inserta en el plano de la imaginación cuando reconoce precisamente lo que es por ser una cristalización local del infinito o del Dios-Naturaleza—. Ahora bien, la historia efectual [*Wirkungsgeschichte*] del spinozismo

²² *Ética*, parte II, proposición 49, escolio [*Ética*, Madrid, Alianza, 1980. Trad. Vidal Peñal].

muestra que los hombres no sólo se sienten ofendidos por su fracaso a la hora del reconocimiento, sino que también les puede desconcertar un reconocimiento correspondido.

Si cabe considerar a Spinoza como el descubridor del problema político de la multitud en su significado moderno de masa, también es, en la misma medida, el primer autor que puso de manifiesto la perplejidad moral y estética surgida con la manifestación en el espacio público de lo no digno de ser visto. En su definición de los afectos, Spinoza define el desprecio (*contemptus*) como el fracaso de un objeto en su intento de conseguir la atención del alma:

El *desprecio* se suscita a raíz de la representación de una cosa que impresiona tan poco al alma, que ésta, ante la presencia de esa cosa, tiende más bien a representar lo que en ella no hay que lo que hay.²³

Sustitúyase en esta fórmula la expresión “cosa” por “masa”, y la primera quedará definida por la imposibilidad de atraer hacia así la atención del alma, toda vez que la masa –inmediata y regularmente–, en tanto que encarna una dimensión indistinta, es aquello que, como tal, pasa inadvertido. El descubrimiento de la masa implica por tanto la elevación de lo exento de interés al rango de lo interesante. En esa medida es capaz de revelarse como esa dimensión interesante hasta ahora desconocida, o como una dimensión sin interés exhibida en exceso. La dimensión que no suscita interés, que, como tal, es

²³ *Ética*, parte III, Definición 4. Se aprecia en la definición de Spinoza cierto eco de las palabras de Hobbes: “Suele asociarse el desprecio con aquellas cosas por las que no sentimos ni deseo ni odio. El desprecio no es más que una inmovilidad o contumacia del corazón, que hace que resistamos la acción de ciertos objetos, bien porque el corazón es impulsado por otros objetos más poderosos, o bien porque carece de experiencia alguna de ellos”.

chocante, se convierte, en esa medida, en la forma lógica de lo despreciable: aquí la nada realmente existente irrumpe en el campo de visión. A raíz de la presencia de objetos de este tipo, el alma se ve obligada a “negar de ella todo lo que puede ser causa de asombro, amor, miedo, etc.”²⁴ Si uno sigue el hilo de esta reflexión, comprende por qué el destino de la cultura de masas estará siempre ligado al ensayo de desplegar lo exento de interés como lo más llamativo. Ella seguirá necesitando estrategias encaminadas a llamar obligatoriamente la atención, porque su propósito no es otro que llevar a un primer plano objetos y personas triviales; objetos todos ellos por tanto en los que, por decirlo con Spinoza, no hemos visto nada que no hayamos visto antes en otros²⁵ o que –sólo queda añadir– hemos visto hasta la saciedad. Hay que destacar el hecho de que aquí las personas también son comprendidas bajo un esquema teórico que corresponde a cosas. No es ninguna casualidad que la cultura de masas, dondequiera que se imponga, apueste en el futuro por la alianza entre trivialidad y efectos especiales.

No se puede pasar por alto que la historia de la Edad Moderna representa una serie de rebeliones de grupos, otrora aparentemente poco interesantes, contra el desprecio o la falta de aprecio. Así, por ejemplo, la esencia –o mejor dicho, el guión– de la historia social más reciente va a quedar definido por una serie de campañas encaminadas a la institucionalización de la autoestima, en las que nuevos colectivos una y otra vez se atreven a poner sobre el tapete sus propias exigencias de reconocimiento.²⁶ Los intereses de los nuevos grupos se conquistarán

²⁴ *Ética* III, proposición LII, escolio.

²⁵ *Ética* III, proposición LII, demostración.

²⁶ Si Descartes había definido que la pasión del *mespris* era una inclinación del alma a considerar la bajeza o pequeñez (*baseusse ou petitesse*) de lo despreciado por ella, los nuevos movimientos sociales abogan por la idea de que

a través de los lenguajes universales del poder y del idealismo: ellos son los efectos especiales que van a suscitar infalible atención en el moderno escenario político. Tan pronto como, pertrechado con significado y reclamando atención, entra en escena el nuevo sujeto, éste se comporta, por una parte, como un centro de acción que, igual que un señor, puede también amenazar y, en una situación de riesgo, justificarse; y, por otra, reconociendo en sí mismo una posición elevada de auténtica humanidad. Queda así claro que en tales reclamaciones de lo que se trata siempre es del asalto a lo ensalzado en otros tiempos, de conquistar la posición que hasta ahora no sólo acaparaba todo el respeto, sino también de la cual éste emanaba.

Donde tales ofensivas son acometidas, lo que está en juego no es sino la inversión de las relaciones transmitidas entre arriba y abajo. Hasta el joven Goethe en su poema "Prometeo" trató de invertir las profundas diferencias existentes entre dioses y hombres convirtiendo a sus titanes rebeldes en seres capaces de despreciar a los dioses. "¡Nada conozco más pobre bajo el sol que vosotros, oh, dioses!". Al oír la pregunta planteada por el titán amigo del hombre a su propio corazón: "¿No fuiste tú y sólo tú quien todo lo hiciste?", el anticuado mundo transcendente se hace testigo de su debilitamiento. De él no cabe esperar ya ninguna ayuda; y lo que ya no tiene poder para actuar, tampoco puede seguir sorprendiendo como prístina fuente de toda nobleza. Lo que antaño era considerado como lo más elevado y noble, ya no es, a partir de ahora, digno de seguir existiendo. Por primera vez, son los dioses los que se

lo bajo no es tan bajo ni lo pequeño tan pequeño como para que no pueda exigir sus derechos a la luz de la *vrai Générosité, qui fait qu'un homme s'estime au plus haut point* ["la verdadera generosidad que hace que un hombre se estime hasta el más alto grado"]. Véase René Descartes, *Les passions de l'âme* [*Las pasiones del alma*, Madrid, Tecnos, 1997. Trad: J. A. Martínez y Pilar Andrade].

vuelven poco interesantes, mientras los hombres, titánicamente protegidos, se inclinan, con revitalizado legítimo interés, ante la inmensidad del enigma que mora en su propio pecho.

En virtud de un movimiento reflexivo similar, Hegel mostrará en su análisis de la dialéctica del amo y del siervo cómo la parte actualmente dominante y orgullosa de sí misma pudo surgir de la parte sometida y despreciada del ayer. En un principio, una de las partes, la que debía caer en la posición del siervo, temblaba en la lucha a vida o muerte por el reconocimiento; él había encontrado sus límites en una muerte que se hallaba frente a él al final de la primera pugna entre los dos; al ofrecerse esta posibilidad, descubrirá a su señor. A consecuencia de su miedo, el perdedor se había sometido y aprendido a implorar por su vida; al implorar, aprende el lenguaje del esclavo como alabanza del señor, la obediencia voluntaria y exenta de voluntad y el signo de una humildad sumisa en exceso ante los vencedores, los poderosos y los excelsos herederos. Ahora bien, en la medida en que el siervo durante cierto tiempo realiza su trabajo real bajo la renuncia a la directa autosatisfacción, crece en él una capacidad práctica que se abre al mundo. Obtiene así ese completo poder que se pone manos a la obra y se enraíza en un saber-cómo; al mismo tiempo, el señor se encierra más y más en un deleite impotente de resultados ajenos a todo rendimiento práctico, hasta que termina perdiendo esa garra operativa ante las cosas. Al final, el señor se reduce a una simple cáscara sensualista, mientras el esclavo activo politécnico se dispone a disfrutar en su papel de nuevo amo del mundo y de sí mismo. Si bien Hegel pretende desarrollar, invirtiéndola, la doctrina spinozista de la sustancia como sujeto, hay que decir que esta empresa cobra todo su sentido en la irresistible emancipación del siervo. Allí donde había siervos, ahora habrá ingenieros, funcionarios, empresarios, electores; allí donde había señores, ahora tienen que definirse nue-

vas tareas. El señor de ayer, que hoy ya no encuentra su lugar en ningún sitio, se transforma en un vampiro, es decir, en la versión metafísica de un hombre inútil del *ancien régime*, una figura impulsada por una insolente aunque anticuada pretensión, cuya condena es sufrir una sed insaciable. Con razón ha subrayado Boris Groys: "Para el público de masas, el vampiro ya era desde hacía bastante tiempo la última y odiosa encarnación demonizada de la alta cultura aristocrática en el medio democrático de los vivos".²⁷

Esto quiere decir que la dimensión oscurecida de la otrora sustancia, la masa de los siervos, deja de ser objeto de desprecio cuando toma el poder apoyándose en el trabajo y en el dominio de la dimensión material de la existencia. Aunque durante los primeros tiempos de las luchas históricas la masa se encuentre en una posición poco privilegiada –puesto que quien ha suplicado por su vida, no es capaz de disfrutarla–, en las postrimerías del proceso histórico pretenderá acceder a la situación de clase universal autosatisfecha. La tesis fundamental de la igualdad de todos aparece ahora como la irrupción vulgar de lo exento de interés a "la luz de la opinión pública". Quien ha trabajado, tiene derecho a exhibirse. Ahora bien, es a raíz de la posibilidad de esta aparición general cuando se hace visible una nueva y llamativa diferencia que será decisiva más adelante. Como consecuencia de esta iluminación se abre una herida no restañada que apunta más allá de la propia Ilustración: un claro de bosque [*Lichtung*] político, el espacio de juego de los proyectos, las lagunas del mercado y la oportunidad histórica de aquel que se atreve a tener éxito y que termina consiguiéndolo, porque aprovecha su suerte cuando ésta se muestra favorable siquiera durante un segundo. Nadie ha comprendido con más claridad que Napoleón la lógica de este en-

²⁷ *Kursbuch*, nº 129, 1997, p. 143.

cumbramiento en el espacio de oportunidades inherente a la situación mediática de las masas cuando, ante Madame de Rémuzat, hace la siguiente observación: "La idea de la igualdad, de la que yo sólo podía esperar ascender, tiene para mí algo de seductor".²⁸

Ahora bien, que la autosatisfacción posterior de los siervos no puede presentarse de inmediato, sino que tiene como presupuesto la historia del trabajo y el trabajo de la historia, es una advertencia que puede remontarse a los análisis de la escuela hegeliana. La masa autosatisfecha está separada de la definitiva autosatisfacción por una demora inevitable. La situación aún no está lo bastante madura; todavía necesitan cumplirse ciertas condiciones para el cumplimiento del disfrute: antes de la satisfacción, la redistribución; antes de la redistribución, el dominio de la mayoría. Para desarrollar este programa se necesita tiempo, y sólo a través de este tiempo orientado hacia una meta, de progreso propiamente dicho, la impaciente paciencia puede, con ayuda de las razones que obligan a la demora, convertirse en el mecanismo de acciones históricas susceptibles de conducir más allá de ellas mismas. El tiempo debe estar maduro para lo que ha de llegar; sin embargo, lo que vendrá sólo puede ser llevado a intervenir de igual manera a través de la paciencia con lo existente. Si en el siglo xvii la insatisfacción es objeto de aprendizaje, en el xix se hace militante; con ayuda de aquellos que, como portavoces de la indignación informada, se llaman intelectuales, se produce una situación de clara ofensiva. Apenas se puede añadir algo a las palabras del joven Karl Marx, cuando formula el principio de toda praxis radical progresista en el marco de la sociedad insatisfecha:

²⁸ *Im Schatten Napoleons. Aus den Erinnerungen der Frau von Rémuzat* [A la sombra de Napoleón. De los recuerdos de la señora de Rémuzat], Leipzig, 1941, p. 104.

Ser radical es atacar las cosas en la raíz: mas para el hombre la raíz es el hombre mismo. La prueba evidente del radicalismo de la teoría alemana [...] es que parte de la superación de la religión. La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que *el hombre es el ser supremo para el hombre*, finaliza, por tanto, en el *imperativo categórico de abolir todas las relaciones* en las que el hombre sea una criatura degradada, esclavizada, abandonada, despreciada [...].²⁹

En estas palabras se resume con toda nitidez la ética propia de la juventud hegeliana o, como hoy diríamos, socialdemócrata. Una posición fundada en la exigencia de superar todo el sistema de relaciones que contribuyen a la degradación humana y a su reflejo en el desprecio. Esto no quiere decir que la masa desgraciada vaya a liberarse y alcanzar su integridad cuando el desprecio subjetivo del hombre sea eliminado por el hombre, o, por decirlo de otro modo, tras la eliminación de la nobleza como clase activa, sino cuando los fundamentos reales que generan las condiciones de lo despreciable sean en general superados.

Según el análisis de Marx, las mayorías en las sociedades de clases tradicionales pueden ser objeto de desprecio o de deshumanización en un doble sentido: en el plano político, bajo el orden de un dominio deformador cuyo resultado no es otro que el hombre servil, oprimido bajo el sistema; y en el plano social, bajo el sistema de un trabajo vaciado de sentido que tiene como consecuencia el psiquismo proletario. Sin embargo, ambas deformaciones confluyen –algo que los más brillantes

²⁹ Karl Marx.: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, introducción en *Die Frühschriften*, S. Landschut (ed.), Stuttgart, 1968, p. 216 [*Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, en *Obras Marx-Engels*. 5., Barcelona, Grijalbo, 1978. Trad. J. M. Ripalda].

autores burgueses e izquierdistas no han sabido o no han querido saber– en una irrefrenable necesidad de compensación y venganza, una necesidad que, para ser satisfecha, ha originado las industrias de entretenimiento y de envilecimiento del siglo xx. Este tercer objeto de desprecio humano, su embarazosa situación en este sistema de comunicaciones vulgarizadas, prostituidas y flexibles, este cáncer interactivo de la edad de los medios de comunicación, sigue estando fuera del campo de visión de los revolucionarios del siglo xix. Sólo algunos eminentes artistas –Baudelaire y Mallarmé sobre todo– reaccionaron con profética vehemencia ante el creciente y degradante enquistamiento humano originado por la trivialización comunicativa. Por lo que respecta al primer motivo, la humillación y deformación política de la esencia humana intimidada, ha sido sobre todo Marx quien en ningún momento ha dejado de arrojar luz sobre esta cuestión. Así, en una carta a Ruge fechada en el año 1843 afirma:

El único pensamiento que alberga el despotismo es el del desprecio a los hombres, el del hombre deshumanizado [...]. El despotista ve a los hombres siempre privados de dignidad; los ve ahogándose ante sus ojos y para él en el fango de la vida vulgar, del que emergen una y otra vez como ranas [...]. El principio de la monarquía es el hombre despreciado, despreciable, *el hombre deshumanizado*...³⁰

Por lo que respecta a la segunda forma de lo despreciable, la que se origina de la cautividad de las mayorías en el sistema del trabajo alienado, Marx quedó enredado a lo largo de toda su vida en una seductora ambivalencia. En efecto, de su doctrina no cabe deducir con exactitud si quería abogar por la

³⁰ *Ibid.*, pp. 162-163.

mitigación o por la exacerbación de la miseria del proletariado. Ella estaba muy interesada en la ilusión de la ira de clase autoliberadora, la cual sólo podía emerger de un profundo empobrecimiento.³¹ Sea como fuere, a tenor del imperativo categórico revolucionario del joven Marx, si se quería realizar la completa rebelión antropológica, aún quedaba restituir la sustancia vaciada y explotada a la forma completa del sujeto. Y esto sólo lo lograría quien alcanzase su satisfacción siendo el señor auténtico del futuro, quien consumiera su propio producto sin límites y sin restricción alguna: así rezaba la máxima del auténtico marxismo, que precisamente en esa medida dejaba entrever con claridad sus deudas con las figuras del idealismo. El consumo del todo por el todo es la última idea de la filosofía clásica, la que proporciona al concepto secular de revolución sus elevadas ínfulas metafísicas y, al mismo tiempo, la referencia a la imagen de un tiempo crepuscular terrenal, en el que se habría cerrado el círculo de producción y satisfacción. A estas expresiones filosóficas va a responder, desde el lejano Oriente, la doctrina de Mao Tse Tung. En ella la verdad tiene que ser inspirada por las masas y restituida a ellas; lo que obstaculiza por tanto la marcha de este círculo ha de terminar supuestamente siendo víctima del derecho de la disolución. A pesar de todo ello, ya incluso en tiempos de Marx, las fuerzas pragmáticas del movimiento laboral se habían hecho tan poderosas como para también apreciar sobremanera las incesan-

³¹ Véase lo que Walter Benjamin dice acerca de este proyecto marxista, todavía muy impregnado del tono ilusionado del militante: “[el joven Marx] se propuso como tarea extraer la masa férrea del proletariado de aquella masa amorfa, a la que otrora buscaba adular un socialismo esteticista [...]”. “Über einige Motive bei Baudelaire”, en *Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus. Zwei Fragmente*, Frankfurt, 1969, p. 126 [trad. castellana: *Iluminaciones II. Baudelaire. Un poeta en el esplendor del capitalismo*, Madrid, Taurus, 1972. Trad. Jesús Aguirre].

tes pequeñas mejoras de la situación del proletariado como un éxito del largo proyecto de la formación de las masas. Nadie podrá discutir al pragmatismo socialdemócrata su parte de verdad. Y, no obstante, en el pequeño trecho que va de la “inmadura” satisfacción a una situación de consumo limitado, va a surgir para la masa y sus adalides teóricos una nueva amenaza. ¿Cómo?, ¿y si este proceso sólo representara, en este mismo plano, un cambio estructural de lo despreciable?

En este estado de desarrollo fue Friedrich Nietzsche quien se hizo cargo del problema. Él es, de hecho, quien ha conducido la tarea aún pertinente de su agravamiento a la fase decisiva. El autor de Zaratustra —en este punto mucho más afín al Hegel idealista de lo real de lo que reconocerían la mayor parte de los exégetas de ambos— también insistió en que lo despreciable era algo objetivo, algo que no era susceptible de suprimirse a través del mero cese subjetivo del desprecio. La ingenuidad socialdemócrata no puede resolver el problema del conflicto entre la verticalidad y la horizontalidad en la lucha por el reconocimiento. Es más, la autocondescendencia aparentemente libre de desprecio del último hombre pasa a ser definida por Nietzsche de plano como la quintaesencia de lo que es despreciable en términos objetivos.

¡Ay!, llegará el tiempo en el que el hombre no engendre ya ninguna estrella... Llegará el tiempo del hombre más despreciable, el que ya ni siquiera se desprecia a sí mismo.

¡Mirad! Yo os muestro el último hombre.

¿Qué es amor? ¿Qué es creación? ¿Qué es anhelo? ¿Qué es estrella? —Éstas son las preguntas del último hombre, y parpadea.

No es, empero, la autosatisfacción como tal la que se merece el calificativo de “despreciable”; lo despreciable es, más bien,

esa impúdica cortedad de miras demasiado complaciente con su autosatisfacción. Despreciable es, a ojos de Zaratustra, el último hombre, porque él ha pretendido detenerse ante los “pequeños placeres” profanos, finitos, reducidos a un plano horizontal. Despreciables son para él los últimos hombres, porque su capacidad de disfrute no se abre hacia las altas cimas. Le parecen objeto de desprecio sobre todo porque han interpretado los afectos aristocráticos, las pasiones de la autotransgresión y el derroche creativo como extravagancias y, en esa medida, en nombre de una razón terapéutica aunque plana, han comenzado a hacer despreciable la escala de la vida desafiante y ascendente. A los ojos de la “naturaleza vulgar”, el hombre impulsado por motivos nobles aparece como un tipo de idiota; “lo desprecian en su alegría y se mofan del brillo de sus ojos”. “Lo que el vulgar desprecia en el noble es la irracionalidad o extravagancia de sus afectos”.³² Despreciables le parecen además esos seres despreciativos que permanecen indiferentes ante todo estímulo que vaya algo más allá de los valores, deseos y comportamientos comprensibles de un centro autosatisfecho. Zaratustra asume la tarea de despreciar a los últimos hombres, porque su compasión le prohíbe dar por buena una vida humana que, de manera tan poco autoexigente, ha renunciado ya hasta a la simple posibilidad de autodesprecio. Asimismo, quien sigue soñando en el futuro del hombre, se cuida mucho de seguir despreciándolo.

La provocación de Nietzsche radica en que convierte ese desprecio multitudinario por todo lo que transgrede los límites de su horizonte en un desprecio correctivo, potenciador. A raíz de la intervención de Zaratustra, el desprecio adquiere un sentido más complejo: en este segundo despreciar el primer

³² *Die fröhliche Wissenschaft*, 3 [*La ciencia jovial*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001. Trad. Germán Canol].

desprecio se vuelve contra sí mismo y se transmuta. El principio nietzscheano del resentimiento, entendido como refugio de los débiles en el desprecio moralizador de los fuertes, no es sino la expresión lógica de esta inversión. De ahí que, hasta la fecha, constituya el instrumento más poderoso para interpretar las situaciones sociopsicológicas en el ámbito de la cultura de masas; un instrumento, no obstante, del que no resulta fácil decir quién podría o debería usarlo. Ofrece en todo caso la descripción más plausible a la vez que polemológica del comportamiento de las mayorías en las sociedades modernas. Polemológica, toda vez que, accediendo al plano de las motivaciones más íntimas, analiza la disposición psíquica de los individuos que se conciben a sí mismos moralmente irreprochables hasta concebirla en los términos de un conjunto de mecanismos reactivos y detractivos orientados a la antiverticalidad; una consecuencia de ello es que entra en escena una situación en la que conceptos como “verdad” y “aceptabilidad” son excluyentes; pero decimos también plausible, no obstante, porque la necesidad de degradar inherente a la autoconciencia ya degradada le certifica la presencia casi total que le compete, de hecho, en el ámbito empírico. Podemos incluso afirmar que son estas luchas en torno a la transmutación de valores entrevistas por Nietzsche las que aportan dinamismo al terreno público de las sociedades modernas, de tal modo que cuanto más progresa la modernización inherente a la cultura de masas, más violenta llega a ser.

Asimismo, este segundo y más intrincado tipo de desprecio no tiene más remedio que entrar en escena de un doble modo: por un lado, desde abajo, como desprecio ofensivo a las elites a cargo de nuevas masas flexibles que hacen de su *way of life* medida de todas las cosas al mismo tiempo que buscan librarse de los observadores que las desprecian; pero también como desprecio a las masas y a su lenguaje en

expansión a cargo de los últimos elitistas, quienes, sabiendo que sus objetivos son despreciados por la masa, empiezan a sospechar que la ascendente cultura de masas está acabando de manera definitiva con todo lo que es objeto de su interés. En lo que concierne al segundo planteamiento del problema, no cabe duda de que será difícil encontrar en el futuro un abogado más elocuente que Friedrich Nietzsche. Él fue quien opuso al ideal sociodemócrata de la fundamental y humana satisfacción de todos, el autotrecimiento de unos pocos entregados creativamente a sus obras: los que fijan su morada entre altas e intensas tensiones –a pesar de que en su círculo cercano durante bastante tiempo se haya dado la consigna de “déjalo ser”–. No cabe duda, desde hace tiempo que ésta es una opción minoritaria que carece de horizonte político-cultural. Sea como fuere, de vez en cuando vuelve a ser mencionada para, de nuevo, ridiculizarla. Por otro lado, en mantener la primera actitud antes citada, punto de partida de la ofensiva popular, se esfuerzan, desde la Segunda Guerra Mundial, innumerables intelectuales de esa línea maestra formada por la izquierda hegeliana y el pragmatismo, así como reforzada por nuevos aristotélicos y pensadores éticos del encuentro religioso. En este marco, un éxito bastante llamativo ha logrado el filósofo Richard Rorty, quien, sin ningún tipo de rodeos, se ha puesto en el lugar de los últimos hombres (siempre y cuando sean americanos) y ha definido con crudeza a sus críticos –desde Kierkegaard y Nietzsche a Heidegger, Adorno y Foucault– como una panda de pesados, desagradables y heroicos esnobs. Una crítica que no impide que les siga atribuyendo una destacada posición dentro de su lista de lecturas. Como criatura que desprecia desde abajo al que desprecia desde arriba, el liberal Rorty –a quien el aire de Virginia le ha convertido en socialdemócrata– predica una nueva versión del sueño americano: un camino directo a la

banalidad cuando no –en caso necesario– una segunda separación de Europa.³³

La última contribución decisiva al proceso filosófico en torno a lo despreciable y su opuesto, la aporta Martin Heidegger en su conocido capítulo acerca del “Se” [*Man*] en *Ser y tiempo* § 27. Será aquí donde, a la luz de un agudizado giro respecto a la ideología hegeliana del espíritu, se ponga de manifiesto una nueva interpretación del ser humano: “[...] la ‘sustancia’ del hombre no es el espíritu [...] sino la *existencia*”.³⁴ Ahora bien, la existencia para Heidegger es, de manera inevitable, el escenario donde se manifiesta una separación: la de quienes han caído del lado de la vulgaridad de las “maquinaciones” externas; y los que son elevados a la autenticidad de la custodia

³³ Así Rorty habla de una “ascética casta sacerdotal de intelectuales esnobs”, frente a los cuales habría que reivindicar la defensa de una utopía –aun cuando banal– de una sociedad más justa. Sin embargo, Rorty utiliza aquí de continuo –también donde se separa de Nietzsche– un lenguaje inconscientemente nietzscheano. Esto le diferencia, en efecto, del feroz y total antiamericanismo de un Habermas o de un Ferry; pues mientras el filósofo americano no tiene reparo alguno en afirmar que la especie humana no tiene mucho sentido si pierde la capacidad de engendrar estrellas, estos autores siguen, antes bien, una línea de pensamiento que busca la sumisión del arte a la moral, el despótico dominio de la sospecha y el control del pensamiento por el consenso. En el principio liberal de Rorty se formula de igual modo una cierta complicidad filosófica con la exigencia –muy conocida gracias a Thomas Mann– de mantener, en el artista moderno, la escisión entre el momento anarquista y antisocial de la vida artística y el imperativo de orden interior dentro de una comunidad democrática. *Il faut être absolument socialdémocrate* [Hay que ser absolutamente socialdemócrata]. En este punto Rorty ha de estar de acuerdo. Para las citas de Rorty, me remito a: “Keine Zukunft ohne Träume”, *Süddeutsche Zeitung* del fin de semana del 30-31 de enero de 1999, p. 1. Por otro lado, el autor arroja luz sobre la ya mencionada dificultad existente al tratar el argumento del resentimiento, aplicándolo con frialdad al propio Nietzsche con la tesis de que éste en realidad no pudo superar su resentimiento frente a la masa.

³⁴ *Sein und Zeit*, p. 117 [*Ser y tiempo*, México, FCE, 2000. Trad. José Gaos].

y del pensar del ser. En esta tipología se cifra, por tanto, el secreto acontecimiento fundamental de la historia que se desarrolla a través nuestro, y desde aquí tendría que ser expreso objeto de discusión. Sin embargo, a renglón seguido, Heidegger abre para la teoría el descolorido sí-mismo [*Selbst*] del *Se* con un extraordinario retrato.

Lo que a su retratista le llama sobre todo la atención del “Se” es su total ausencia de todo rasgo en el que pueda mostrarse la dimensión propia, radicalmente individual e irremplazable de una existencia resuelta a ser ella misma. Según su fenomenólogo, este “Se” masificado siempre vive “bajo el dominio imperceptible de los otros. El ‘Se’ en cuanto tal forma parte de los otros y consolida su poder”. Mas quien ha entregado su sí-mismo a esta forma del “Se” y masificada –y éstos son, según Heidegger, “inmediata y regularmente” todos sin excepción– no es capaz de percibir esta situación de aplanamiento.

En esta dimensión inadvertida y difícil de constatar es donde el *Se* despliega su auténtica dictadura; disfrutamos y nos divertimos allí donde *se* disfruta; leemos, vemos y juzgamos acerca de literatura y arte, tal como *se* ve y *se* juzga; hasta nos apartamos de la ‘multitud’ como uno *se* aparta de ella; encontramos deplorable lo que *se* encuentra deplorable [...] La publicidad lo oscurece todo y considera lo así encubierto como lo familiarmente conocido y accesible para todos [...] Cada uno es el otro, nadie es él mismo. El *Se* [...] es el *nadie*.³⁵

La astuta evocación heideggeriana del *Dasein* bajo la modalidad del “Se” incluye a todos los individuos sin excepción bajo el atributo despreciable del hallazgo previamente justificado: a su vez minados por lo impropio, los otros se han infiltrado

³⁵ *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 126-128.

y en tal medida en nuestra vida que bajo ninguna circunstancia podemos descubrir nuestra existencia propia. Esta situación de des-apropiación [*Ent-Eignung*] se anticipa a todo posible movimiento encaminado a la autenticidad y propiedad. A la luz de estas premisas, lo despreciable tiene que aparecer de manera necesaria como un rasgo existencial [*Existential*] que determina al *Dasein* como tal, en tanto que, desde el principio, no puede ser otra cosa que un ser-con [*Mitsein*] decaído entre otros seres a su vez también decaídos. En el sí-mismo del “Se”, el otro-vulgar tiene prioridad respecto al sí-mismo “auténtico” que en un plano virtual podría alcanzar la nobleza. De ahí que, a primera vista, para los hombres sea imposible vivir de un modo no despreciable, al margen del “Se”, ajenos a la dispersión imperante en la dictadura del Nadie, porque todos, de entrada, sólo acceden a sí mismos como “Se” y siguen siéndolo por regla general. Y, no obstante, el sentido del proyecto filosófico de Heidegger se encamina a preparar un desplazamiento a lo no-despreciable, a una existencia radical y auténtica en un sentido aristocrático. Saber sin embargo cómo ha de suceder este despertar a la excepción es algo que sigue pareciendo extremadamente poco claro, pese a las apelaciones heideggerianas a la angustia y al aburrimiento como éxtasis que permiten la transformación. Por un lado, porque una nunca puede decidir con seguridad si el deseo de diferenciarse del “Se” y convertirse en héroe del ser-auténtico no significa sino la siguiente argucia de la vulgaridad; por otro lado, porque no puede existir ningún comportamiento objetivamente válido que pase de la vulgaridad de la situación inicial (la situación del “inmediata y regularmente”) a la aristocracia del ser. Ciertamente, lo que aquí está en liza no es una nobleza de cuna, sino tan sólo una forma híbrida de nobleza de servicio o, dicho con más exactitud, una nobleza vocacional, toda vez que los guardianes del ser sólo por este motivo pueden ascender a la catego-

ría de guardianes. Al constatar, con la vista puesta en la sociedad moderna, que ésta, tanto en Oriente como en Occidente, sólo tiene en cuenta “la desenfrenada organización del hombre normal”, parece como si Heidegger se hubiera aquí anticipado a la figura del “observador” –enronizada sobremanera por la posterior teoría de sistemas de Luhmann–, como despreciador universal. Una organización que se define sobre todo por un “odio que desconfía de todo acto creador y libre”.³⁶ Esta orgullosa tesis cobraba todo su sentido en una época en la que alguna infamia totalitaria en el ámbito político y en los medios de masas no tenía que aguardar mucho para encontrar una situación propicia.

³⁶ Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, 1987, p. 29 [Introducción a la metafísica, Barcelona, Gedisa, 1995, trad. Angela Ackermann].

III

Si se echa una mirada general al desarrollo del *mépris* moderno y sus ocasionales fregonazos en los discursos filosóficos, publicitarios y poéticos, no puede pasarse por alto que la generalización de las luchas en torno al reconocimiento involucra a las movilizadas sociedades de masas en incesantes procesos ligados a dinámicas salvajes de grupo. Estas sociedades de masas son tanto más poderosas cuanto menos se habla expresamente de ellas o menos se las comprende a la luz de reglas escénicas. En lo que concierne a su pronóstico, a su posible moderación y catarsis, esta situación –como podrá reconocerse con facilidad– no es favorable, porque, bajo las condiciones válidas hasta el momento, todas las intervenciones en este contexto han sido percibidas más como orgullosas medidas partidistas que como mediaciones; esto es, como molestas provocaciones, no como posibles ocasiones para esclarecer el problema en cuestión. Quien pretende llamar la atención sobre la existencia de problemas relacionados con el respeto y el desprecio en el marco de las sociedades actuales es, si todo sucede como de costumbre, ninguneado a través de un acto reflejo mediático-masivo casi infalible, como si el simple hecho de mencionar esta cuestión abriera de inmediato una herida en la conjura universal de silencio y ya la simple evocación de esta situación embarazosa se sintiera como una ofensa necesitada de revancha.

Esta constatación no es sino otra forma de decir que todas las formas conocidas de filosofía social no tienen más remedio que fracasar ante el delicado problema inherente a la sociedad moderna; a saber, el conflicto existente entre horizontalidad y verticalidad. Hasta ahora los filósofos sólo han halagado de maneras diferentes a la sociedad; es hora de provocarla. Ahora bien, como un uso terapéutico e ilustrado de las tensiones existentes y sus flujos y reflujos podría hacer ver, esta situación hasta la fecha apenas ha sido objeto de discusión. Los posibles principios orientados a desarrollar prácticas reveladoras y transformadoras de naturaleza estética, terapéutica y espiritual siguen estando bloqueados hasta los márgenes subculturales. A la vista del problema de nerviosismo que aqueja a las masas, parece indudable que sin la existencia de una sensible conexión entre humor y espíritu de justicia aquí no se puede alcanzar ninguna catarsis. La compleja estructura del desprecio moderno en cuanto tal, que siempre entra en escena como desprecio que desprecia y como desprecio despreciado, realiza complicadas y peligrosas aproximaciones a un campo contaminado en el que predominan el narcisismo inseguro de las masas y las ambiciones heridas de las elites, cuando no sus mutuos entrecruzamientos. Lo que los psicoterapeutas han bautizado como una intervención paradójica podría aparecer fácilmente como una intervención de fatales consecuencias. La "Guerra Fría" tiene uno de sus modelos psicodinámicos en esta incesante aunque encubierta lucha en torno a necesidades de legitimación —una "paz caliente"³⁷ repleta de ambiciones y de inquietas aspiraciones a alcanzar el pleno reconocimiento—. Sea como fuere, no cabe descartar que un día una nueva

³⁷ Véase Antje Vollmer, Heisser Frieden. *Über Gewalt, Macht und das Geheimnis der Zivilisation* [Sobre violencia, poder y el misterio de la civilización], Köln, 1995.

generación de técnicos de la opinión pública, de terapeutas de la provocación, de artistas políticos de la confrontación y de la compensación abra en este espacio una nueva era de juegos ilustrados.³⁸ Esta situación puede aplicarse sin ambages a lo que un estudio actual realizado en los Estados Unidos ha constatado como conflicto entre *high and low culture*. "When high culture meets low two open wounds are facing each other [...] each side, moving between confidence and despair, suspect the other to represent its lack".³⁹ [Cuando la alta cultura se da de bruces con la baja, dos heridas abiertas se enfrentan cara a cara [...] cada parte, moviéndose entre la confianza y la desesperación, sospecha que la otra representa lo que le falta].

Estas heridas abiertas son signo de una embarazosa diferencia vertical entre los hombres que resulta a la vez indispensable, inevitable e insoportable. Complicaciones como las aquí aludidas en el ámbito psicopolítico de la sociedad moderna son pasadas por alto de manera cerril por la mayor parte de las recientes investigaciones de la historia de las ideas, especializadas sobre todo en recopilar las expresiones elitistas de artistas e intelectuales de finales del siglo XIX y principios del XX. Éste puede ser el caso de John Carey, quien, en su libro *Odio a las*

³⁸ Tengamos en cuenta que el más destacado pensador de los medios de comunicación del siglo XX, Marshall McLuhan, que asimismo, como activista teórico y retórico terapéutico de masas, fue capaz de producir extraordinarios efectos, no tuvo éxito alguno en el viejo bloque defensivo europeo. En Alemania, uno de los activistas más destacados en este campo filosófico contemporáneo de la *performance* es Bazon Brock, quien no sólo es capaz de presentar una praxis intervencionista de gran alcance, sino que también dispone de una elaborada teoría de la intervención simbólica. Cfr. B. Brock., *Die Re-Dekade. Kunst und Kultur der 80er Jahre* [La re-década, arte y cultura en los años ochenta], München, 1990.

³⁹ Bettina Funke, "The masses laugh back" ["Las masas vuelven a reír"], conferencia en el congreso *Critical Theory Fellows del Whitney Independent Study Program 1998-1999*, Whitney Museum of American Arts, 26 de mayo, New York, 1999.

masas. Intelectuales 1880-1939, proporciona un ejemplo fidedigno y sintomático de la trivialización de la sociología de la literatura, en el que el resentimiento popular, seguro de su éxito, entra en escena como un modelo de ciencias humanas políticamente correcto. En general, es en libros de este tipo donde uno sólo constata lo que ya sabía: que Baudelaire reprobaba la fotografía porque proporcionaba al “vulgo” un medio para “apreciar su propia imagen trivial”; o que los esnobs británicos ridiculizaban las casas adosadas, las herramientas de bakelita y la alimentación envasada sin esgrimir razones para ello. Los autores de esta escuela no suelen tener en cuenta la existencia de una tradición, que transcurre de Maquiavelo a Hegel, de discurso aristocrático y alto-burgués en torno al “populacho” y su conversión en “pueblo” [*Volk*]. En cualquier caso, es la voz del protoilustrado Voltaire la que oímos en esa expresión política digna de reflexión: “Cuando la *canaille* [canalla] se mezcla en los asuntos de la razón, todo está perdido”. Asimismo, es la voz del protoluchador de la República Alemana Heinrich Heine la que escuchamos en su lamento de artista: “La baldía mentalidad laboral del puritano moderno se extiende por toda Europa como un gris crepúsculo precedido por un pétéo tiempo invernal [...]”. También podemos oír aquí la voz del ilustrado Freud, quien, casi sin hacer ruido, en su escrito del año 1921, *Psicología de masas y análisis del yo*, afirma lo siguiente: “Nuestra alma no es una unidad pacífica, autorregulada. Ella es, antes bien, comparable a un Estado moderno, en el que una chusma ansiosa de placer y de destrucción tiene que ser sojuzgada por una clase superior y más juiciosa”.

Por pobres que suenen los trabajos recientemente correctos antes mencionados en lo concerniente a su estilo de escritura y modo de pensar, ellos se enfrentan, tomando como blanco algunas fases decadentes, a un modelo muy espiritual aunque problemático cuyas fuentes cabe retrotraer al idealismo ale-

mán. Fue Johann Gottlieb Fichte quien, en calidad de fundador original de la teoría de la alienación de cuño moderno, posibilitó una interpretación de la cuestión muy sugerente y repleta de consecuencias: por qué tantos hombres, a primera vista sin constricción externa alguna, siguen estando por debajo de sus posibilidades, y cómo es posible que muchos de ellos ni siquiera llegaran a experimentar entusiasmo en su interior. Fichte pone de manifiesto que en la raíz de esa existencia vacilante y trivializada se comete un error reflexivo elemental, un error tan cerril y fanático como la vida alienada, un error originado por esa irresistible inclinación del sujeto a olvidarse de su autoactividad y productividad originarias y comprenderse como una cosa más entre cosas y, por tanto, como una víctima de poderes ajenos. No se conoce lo suficiente la afirmación fichteana de que la mayoría de los hombres estarían antes dispuestos a considerarse “un trozo de lava lunar que un yo”: afirmación esta que hace referencia al modo de proceder del pensamiento ontológico más vulgar y que describe una sacrílega alianza entre autocosificación y autobajeza, una relación rubricada por el naturalismo y maquillada por los oropeles de la vanidad.

Es bien sabido cómo el pensamiento de la alienación ha hecho escuela en su versión hegeliana y, a través del marxismo, se ha llegado a convertir en un destacado elemento forjador de historia en el siglo pasado. Por otra parte, allí donde los momentos filosóficos del esquema de producción originaria, pérdida de la subjetividad y reapropiación se han difuminado o han dejado de tomarse en serio, la fórmula activista-idealista ha seguido siendo utilizada por innumerables autores para elevar a conciencia la idea de que los hombres, por regla general y tal como se muestran de entrada, no están a la altura. El menoscabo del hombre por el hombre es advertido por el idealismo como un hecho escandaloso habitual.

En el pensamiento de la alienación cobra sentido la idea de que en los hombres toda actividad y toda virtud existen, por así decirlo, de un doble modo: bien en verticalidad ascendente, o bien a través de una ejecución horizontal; bien de modo auténtico, o bien corrupto; bien como espontaneidad distinguida, o bien como réplica barata. En su comedia *Hombre y superhombre* —que asimismo podría titularse *La crianza del superhombre por medio del matrimonio*—, George Bernard Shaw vuelve a recordar la figura del Don Juan histórico con objeto de confiarle la tarea de atacar la inautenticidad de la vida eterna en el infierno. En Shaw todos los muertos eligen habitar en el mismo más allá. Y lo eligen, naturalmente, como suelen hacerlo las masas alienadas. De ahí que, al ofrecer el compromiso de la cultura de masas y *high society*, sea el infierno el lugar visitado con más asiduidad, mientras que el cielo permanece casi siempre vacío, porque la mayoría de los recién llegados al más allá temen su clima ascético y su luminosidad minimalista. Como si fuera un futuro director de programas de la televisión privada, el diablo elogia la banalidad de los simulacros humanistas, que hacen atractivos los temas para todos los públicos. Don Juan, por el contrario, en calidad de aspirante a la alta cultura celestial, evoca la diferencia entre las culturas *high and low*.

Sus amigos (esto es lo que dice Don Juan dirigiéndose al diablo) son los perros más aburridos que conozco. No son bellos, sólo se han adornado. No son limpios, sólo se han afeitado y almidonado. No son dignos, sino sólo vestidos a la moda. No son gente cultivada, sólo han pasado por el colegio. No son religiosos, sólo alquilan los bancos de una iglesia. No son moralistas, sólo convencionales. No son virtuosos, sólo son cobardes. No son ni siquiera malos, tan sólo serviles. No son artistas, sólo son lascivos [...] Carecen de autoestima, sólo son vanidosos [...].

Pero el diablo, en efecto, como habría interpretado Rorty, no puede seguir dejándose atrapar por estas distinciones. En calidad de señor y representante de la cultura de masas está listo para dar una respuesta adecuada: todo esto no es más que charlatanería anticuada, mera cháchara de cosas repetidas durante mucho tiempo, nobles frases a las que el mundo no ha hecho ningún caso. Y en el momento en que los vivos se han decidido a luchar contra toda distinción vertical, no cabe hacer otra cosa que defender el infierno.

En su ensayo *La situación espiritual de la época*, aparecido en 1931, con la mirada atenta a la irrefrenable reacción de las masas durante el fascismo en Alemania, el filósofo Karl Jaspers observaba: "Hoy asistimos a los albores de la última campaña contra la nobleza [...] Una batalla que se está librando en las propias almas [...]".⁴⁰ Al tildar de "último" a este ataque entonces en boga, Jaspers no hace sino reparar de manera implícita en el hecho de que durante las épocas precedentes se estaban gestando las condiciones e impulsos para el supuesto ataque definitivo. En el ínterin nosotros hemos llegado a comprender a qué tipo de situación polémica hacía referencia esta afirmación del filósofo: ante la inminente derrota, los últimos elitistas declarados no hacían sino hacer acopio de sus argumentos para el archivo.

Analícemos ahora la situación a la luz del siguiente contexto: el fenómeno de deslegitimación de la nobleza política era y aún sigue siendo la primera pasión política burguesa que se va imponiendo a lo largo de toda la época como nueva exigencia político-ideológica; es ella la que ordena al siglo someterse a los dictados culturales del día a día. Por encima del tercer estado no pueden seguir existiendo una primera o segunda clase: la nueva época quiere universalizar la igualdad entre

⁴⁰ Vuelto a editar en Berlin/New York, 1979, p. 177.

hombre y burgués. Si hubiera nobleza, ¿quién soportaría no ser noble?; por consiguiente, ¡no existe la nobleza! La doctrina política del hombre en la edad burguesa tiene en este silogismo afectivo su fundamento. Y en el caso de que siguieran existiendo religiosidad o clerecía o, dicho con mayor claridad, formas de espiritualidad y de intelectualidad capaces de guardar las distancias y, por tanto, de preservar la libertad, ¿qué sentido tendrían de ahora en adelante en un sistema de iguales? ¿Dónde cabría ubicar esta declaración de altura del que se sabe superior sin que el acto reflejo de la revuelta la pueda enturbiar?

En el afecto igualitario cabe atisbar infinitamente más cosas que la simple capacidad narcisista plebeya y pequeñoburguesa de provocar epidemias psíquicas. De hecho, va en gran medida más allá del mero resentimiento antiaristocrático. En este afecto se canaliza un postulado epocal que ha de comprender todo tipo de diferencia antropológica no sólo como irreal, sino también como exenta de legitimidad —y, en verdad, porque las diferencias humanas desde la perspectiva de esta distribución radicalmente jerárquica están a punto de ser superfluas, si no chocantes, en el seno de una sociedad surgida en torno a diferencias funcionales—.⁴¹ En tanto ciencia universal de una naturaleza humana única y universal, la antropología, que empieza a tomar cuerpo en el siglo xvii y logra triunfar a partir del siglo xviii, también va a convertirse en la ciencia de la derogación de la nobleza y de la espiritualidad, por no decir que se-

⁴¹ Véase para este tema: Niklas Luhmann, "Interaktion in Oberschichten: Zur Transformation ihrer Semantik im 17. und 18. Jahrhundert" ["Interacción en capas superiores. Sobre la transformación de su semántica en el siglo xvii y xviii"], en Niklas Luhmann: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft* [Estructura social y semántica. Estudios sobre la sociología del saber de la sociedad moderna], vol. I., Frankfurt, 1980, pp. 72-161.

rá la ciencia que cancele toda supuesta diferencia esencial entre los hombres. Esta primera ciencia humana no va a olvidar en ningún momento el compromiso de su cometido. Tomando como punto de partida la seriedad metodológica y la destreza estratégica, va a perseguir el objetivo previsto: si en razón de las diferencias esenciales que son objeto de supresión, resulta necesario suprimir la esencia como tal, también habrá que pagar este precio. No es ninguna casualidad que el anti-esencialismo sea la dimensión lógica de la cultura de masas, a la que estructuralmente pertenece la sociedad que se diferencia de modo específico en distintos subsistemas. Mientras la distinción esencial no es sino el resto del *ancien régime* que es preciso disolver, la igualdad esencial desbroza el camino a la *res publica* futura. Es en este contexto donde la antropología va a prestar su ayuda. Del mismo modo que la vieja aristocracia buscaba fundar su distinción esencial recurriendo a la nobleza de cuna y a sus derechos especiales, la burguesía se apresura ahora a ofrecer un discurso acerca de la igualdad de cuna y de los derechos connaturales de todos. Esta vez, sin embargo, no recurre a distinciones esenciales, sino a igualdades esenciales; y se apoya asimismo, en el caso de que sea necesario, en la inexistencia de una esencia común o en la ausencia de vínculos de los recién nacidos. El tono de estos nuevos discursos puede ser corroborado en una figura como Beaumarchais, quien, en su obra incendiaria *El día de las locuras*, muestra a un sirviente consciente de su situación, Fígaro, que, dialogando consigo mismo, se permite el lujo de dirigir una profética provocación a su señor:

¿Qué servicios ha realizado el Señor Conde para llegar a ser un gran hombre merecedor de estos bienes? Simplemente se ha tomado el esfuerzo de nacer... eso es todo (quinto acto, tercera escena).

Si una "situación de mundo" —es expresión de Hegel— pudiera quedar aniquilada por una simple frase, sin duda sería por una afirmación de este tenor: *Qui' avez-vous fait pour tout cela? Vous vous êtes donné la peine de naître —et rien de plus!* El esfuerzo de nacer: he aquí, a simple vista, el lema más poderoso del mundo de la igualdad, pues, ¿quién no lo aceptaría? Un lema que esconde al mismo tiempo un principio que hasta ahora no hemos apreciado en todo su valor: el arte apenas cultivado de interpretar las distinciones ineluctables entre los hombres a la luz de sus esfuerzos natalicios, así como de sus respectivas proyecciones biográficas y políticas.

Ahora bien, en lo que concierne a la toma de palabra del sujeto burgués, cabe decir de entrada que lo importante aquí no son las diferencias relativas al nacimiento fácil o complicado. Que el acontecimiento como tal ya es la razón de ser de la diferencia, he aquí una idea que ya no es inteligible. Un nacimiento no es más que un nacimiento: con esta convicción los nuevos actores del futuro derribarán a empujones la puerta del futuro de la especie. Toda igualdad tiene su razón de ser en esa igualdad que, ante el azar, es inherente a todo engendramiento y cuna. Nadie como Pascal lo ha expresado con mayor claridad en su *Discurso a los poderosos*:

Vuestro nacimiento depende de un matrimonio —o, mejor dicho, de todos los nacimientos de los que vosotros procedéis—. Sin embargo, ¿de qué dependen estos matrimonios? De una visita casual, de una conversación al aire libre, de mil situaciones imprevistas.⁴²

La gran cadena de los matrimonios está forjada por meras casualidades, y quien nace de la casualidad es imposible que sea

⁴² *Pensamientos*, primera parte, doce artículos ("Tres discursos sobre la condición de los Grandes") [Madrid, Alianza, 1986. Trad. J. Llansó]

noble de cuna.⁴³ *Inter faeces et urinam nascimur* [se nace entre heces y orina]: lo que se deja oír aquí ya no es el lamento por los frágiles orígenes fisiológicos del devenir humano en el paso materno; la expresión pasa a convertirse ahora en un axioma antropológico y a ser lema de la campaña contra los nacimientos desiguales. Los casos de procreación y los conductos natalicios van a centralizarse en una única contingencia universal. El dar a luz es todo. El nacer se presenta ahora incluso como razón suficiente del derecho universal de cuna, un derecho que sólo empezará a discutirse, *expressis verbis*, como "dignidad" futura de todos los hombres sin excepción, en la declaración universal de los derechos humanos de 1948. En esta expresión cabe ya cifrar la moderna paradoja fundadora de un *privilegio para todos*. Aquí se cumple la democratización de la nobleza. Dado que a todo hombre le corresponde una dignidad humana, todos pueden legítimamente alzar la vista para mirar a todos los demás. La diferencia vertical mora en el interior del hombre.

Allí donde por primera vez en la historia humana se acomete la tentativa de la democracia inclusiva, ella no puede renunciar de manera manifiesta a sus garantías ginecológicas. Donde los médicos burgueses asumen las tareas, los títulos hereditarios y los derechos exclusivos son marginados. Rousseau tomará el relevo de Hobbes en lo que concierne a la cuestión de la subjetivación. El hombre nace libre, pese a que permanece todavía encadenado; por doquier los hombres son engendrados de un modo casi similar; al mismo tiempo, ningun-

⁴³ Sólo Nietzsche ha visto un posible camino para rehabilitar el azar como razón de ser de la nobleza: "Por casualidad, ésta es la más inveterada nobleza del mundo, a la que yo he retrotraído todas las cosas, a la que he salvado de la servidumbre a la finalidad" (*Also sprach Zarathustra* III, "Vor Sonnenaufgang") [*Así habló Zaratustra* III, "Antes de la salida del sol". Madrid, Alianza, 1978. Trad. A. Sánchez Pascual].

no de ellos debe tener ni más ni menos libertad que los lactantes, quienes, tras su separación del cordón umbilical, van a ser entregados a sus educadores en calidad de verdaderos hacedores de hombres. De ahí que la época pertenezca a los maestros y a los ginecólogos, que pasan a definir respectivamente sus campos de actividad de un modo cada vez más amplio. Nadie puede escapar a su competencia en lo que respecta a las cuestiones de producción humana: de la fetología a la antropogénia pasando por la pedagogía.⁴⁴ A raíz de la efectividad casi absoluta de estos expertos humanos, el mundo burgués, entre otras cosas, empieza a convertirse en una edad nacional, esto es, en una época de grandes colectivos involucrados en temas de natalidad, en los que los hombres comprenden su igualdad como igualitarismo procreador, como llegada al mundo naturalmente idéntica en un mismo espacio natal.⁴⁵ De ahí que una nación sea, en primer lugar, un lugar de hogares de parto; luego, una red de funcionarios locales, a continuación

⁴⁴ Ya en el siglo xvii los nuevos pedagogos hacen también extensible sus demandas de formación humana a la aristocracia, cuyas prácticas educativas en ningún caso se acomodaban al estándar moral y a los métodos formativos burgueses. El teósofo y teórico del Estado Johann Joachim Becher en un escrito de 1669 ofrece testimonio de que los aristócratas sólo transforman a sus hijos en "bestias nobles". Para las fuentes, véase la referencia de la nota 46, p. 122. A Becher se debe también la expresión "Antropogogía", la doctrina de la crianza humana.

⁴⁵ Acerca de la relación entre nacionalidad y natalidad, véase del propio autor: *Versprechen auf Deutsch. Rede über das eigene Land* [Promesa en alemán. Discursos sobre el propio país], Frankfurt, 1990, pp. 53-67, capítulo 4: "Landeskunde von oben und innen. Zur Einführung in die Theorie der allgemeinen Einwanderung" ["Civilización desde arriba y desde dentro. Para una introducción a la teoría de la inmigración universal]; así como *Zur Welt kommen - Zur Sprache kommen. Frankfurter Vorlesungen* [Venir al mundo - venir a expresión. Lecciones de Frankfurt], Frankfurt, 1988, pp. 99-143, capítulo 4: "Poetik der Entbindung" ["Poética del desvincularse"].

de escuelas populares e institutos; y, por último, de kioscos y teatros. Sin embargo, la nación es también, básicamente, un lugar donde anida la genialidad: es aquí donde nacen los grandes hombres que no necesitan de ningún árbol genealógico susceptible de remontarse a la época de los dioses y héroes, porque ellos mismos son, de un modo inmediato, naturaleza. Los entrecruzamientos entre estas instancias –teniendo en cuenta algunas circunstancias más, sobre todo económicas– concernientes a la formación y a las expresiones humanas⁴⁶ son los que van a producir ese efecto llamado "sociedad moderna".

Si se quiere averiguar qué es lo que los nuevos iguales opinan acerca de su igualdad, basta con echar un vistazo a los textos de los autores y maestros clásicos, sobre todo allí donde el hombre presto a proclamarse señor de sí mismo aprende a emitir los sonidos naturales de la emancipación. Si a éste se le pregunta sin rodeos: "¿Quién eres tú?", él no tardará en responder con Papageno: "¡Un hombre como tú!". Si alguien pretende saber lo que éste en definitiva desea, replicará con Leporello*: *vooglio far il gentiluomo / e non voglio più servir* [quiero ser un hombre gentil, y no servir ya nunca más]. Ser hombre equivale a romper con todo servicio y, junto con este servicio, toda diferencia preestablecida.⁴⁷ Bajo el efecto del principio de similitud de todos con todos, el hombre democrático no puede por

⁴⁶ Cfr. Walter Seitter, *Menschenfassungen. Studien zur Erkenntnispolitikwissenschaft* [Expresiones humanas. Estudios sobre la ciencia política del conocimiento], München, 1985. El autor, tomando como punto de partida a Foucault, evoca la idea dominante de la "ciencia de la policía" propia de la Edad Moderna: convertir a la gente en hombres.

* Papageno: el personaje simple e ingenuo de *La flauta mágica* de Mozart. [N. T.]

* Leporello: personaje de la obra *Don Giovanni*, de Mozart [N. T.]

⁴⁷ Ya en los albores del siglo xviii Jonathan Swift había propuesto en su obra satírica *Instrucciones para los sirvientes* ciertas reglas expresamente encaminadas a sabotear el servicio a manos del sirviente.

menos que descubrir en su interior infinitas reservas de conmiseración con todos aquellos seres que se esfuerzan y pechan con fuertes cargas. “Cuanto menos se deja deslumbrar, más se emociona. Cuanto menos respetuoso es, más impresionable se vuelve [...]”.⁴⁸ La conmiseración sustituye a la altivez.

A raíz de la eliminación de las diferencias preexistentes, la moderna antropología política se adentra en un estadio en el que ella —como se solía decir en la jerga de la juventud hegeliana— sigue los pasos de las masas. Hace poco, en su libro titulado *L'humanité perdue*, Alan Finkielkraut ha acuñado una feliz expresión para describir este momento. Así nos dice el autor francés que desde que el gran secreto de la igualdad humana, celosamente custodiado por los señores, empezó a ser divulgado a partir del siglo xvii gracias, no en poca medida, a la penitente indiscreción del gran Pascal, los contemporáneos empezaron a “vivir su desigualdad de otra manera”. No creo que exista una definición más ajustada del experimento de la democracia moderna que ésta: *Vivre autrement l'inégalité*.⁴⁹ A la luz de esta fórmula, podemos volver a plantear la pregunta de cuál es el proyecto que tiene la edad democrática para los hombres, mas teniendo ahora en el horizonte una respuesta plausible.

El proyecto democrático descansa en la resolución de interpretar la otredad de los hombres de otro modo —y de tal manera, por descontado, que las diferencias encontradas entre ellos sean eliminadas y sustituidas por diferencias hechas—. Entre esta actividad de *encontrar* y de *hacer* las diferencias van a alzarse en fechas venideras los límites que albergarán el combate más encarnizado: el existente entre los intereses de preservación y el afán de progreso; entre el sometimiento y la au-

⁴⁸ Alain Finkielkraut, *L'humanité perdue. Essai sur le XX^e siècle*, Paris, 1996, p. 33 [*La humanidad perdida*, Barcelona, Anagrama, 1998. Trad. Thomas Kauf].

⁴⁹ *Ibid.*, p. 31.

todeterminación; entre la escucha ontológica y ese hacer constructivista las cosas de nuevo y de otro modo; y cómo no, a la postre, entre *high und low culture*. Si Jaspers, al principio de los años treinta, podía hablar de una *última* campaña contra la nobleza, era porque buscaba expresar con sus palabras de manera realista la siguiente apreciación: desde ese momento, los constructores de diferencias habían llegado al extremo de hurtar a los supuestos descubridores de diferencias sus —aún posibles— posiciones de retirada a la filosofía, al ámbito pedagógico, a las situaciones sexuales y, por último —y sobre todo—, al arte, ese baluarte de la distinción vieja y nueva. Y habían llegado tan lejos porque ellos habían comprendido el argumento general contra el descubrimiento de diferencias en la naturaleza, hasta el punto de que cualquier pretendiente a la acción podía acceder a él tras apenas entrenamiento: lo que desde siempre se había revelado como algo dado y encontrado en la naturaleza, se dejaba ahora desenmascarar como algo fabricado o explicado desde la perspectiva de los propios interesados; toda distinción no es más que la expresión de quien diferencia. Desde ese momento no hay ya en realidad hechos, sólo interpretaciones. Esta pluralidad hermenéutica equivale a una lucha habitual librada en las bases en torno al sentido de aquello que en general ha de valer como fundamento —pues tampoco ya hay condiciones externas naturales, sólo “constructos sociales”—. En ese parlamento de las ficciones que nosotros llamamos la opinión pública sólo existen tomas de partido que no hacen otra cosa que seguir construyendo.

La sucesión de las revisiones revolucionarias dispuestas a imponerse hunde sus raíces en esta situación: no hay señores, sólo procesos de sometimiento; no hay talento natural, sólo procesos de aprendizaje; no hay genio, sólo procesos de producción; como tampoco autores, sólo procesos de programación —así como programadores a su vez programados.

Tan pronto como estas correcciones a la imagen clásica de la naturaleza de las cosas se generalizan en un nuevo consenso, todas las figuras tradicionales de la diferencia antropológica quedan eliminadas, no sólo en el marco de los juegos lingüísticos de la clase encargada de teorizar, sino también en el mundo cotidiano de la sociedad movilizada. Los fetiches que la diferencia metafísica había levantado entre los hombres pasan a ser derribados sin excepción –empezando con los ídolos teocráticos–. Desde hace tiempo hemos abrigado la serena convicción de no echar en falta la otrora presencia de reyes divinos, encarnaciones, avatares y resplandores. Nuestra política cultural en su conjunto se ha construido sobre la negación de una primera diferencia antropológica; no queremos saber nada de esos dioses capaces de estar obstinadamente presentes dentro de los hombres y de propiciar, en medio de la especie, una posible distinción entre hombres divinos y hombres a secas. Las simpatías sentimentales de las que puede gozar el Dalai Lama no suponen aquí ninguna variación; los intereses sentimentales en una cierta imagen de Cristo, dotada de una doble naturaleza, de las cuales una es un estorbo para la otra, no es un caso distinto. La diferencia sobre la que se asientan las teocracias empieza a aparecer entretanto a la mayoría, exceptuando a las minorías congregadas en torno a las subculturas religiosas, como una situación ridícula: huelga demorarse en demostrar cómo ella nunca pudo ser en realidad una diferencia encontrada, sino sólo siempre una diferencia inconsciente o, peor aún, mentirosamente construida. Ha sido intención del ateísmo político aniquilar toda religión histórica en la que pudieran encontrarse las premisas de una distinción seriamente efectiva entre hombre y hombre divino.

Nosotros, los hombres modernos, también hemos perdido la paciencia con la segunda forma de diferencia antropológica, la existente entre multitud santa y profana. Se puede demos-

trar con facilidad que los hombres llamados santos –si no representaban meras proyecciones de esa misma multitud– no eran en realidad otra cosa que atletas sometidos de manera poco habitual a entrenamientos espirituales rutinarios, individuos cuyas figuras más excesivas se definían por estar de pie durante años sobre una pierna o por amar a todos los hombres sin reparar en sus particularidades. En la actualidad, estos ejercicios han dejado de suscitar en la práctica algún tipo de interés público. De hecho, la pretensión de aguardar a una nueva raza de santos sólo recibe algún crédito en el marco de un específico y atrevido catolicismo intelectualizado.⁵⁰ Dada la lógica inherente a la sociedad moderna, no es extraño que ésta haya tratado de reemplazar a los santos por deportistas de elite –y a la mayoría pecadora por espectadores–. Por otro lado, es justo señalar que el cristianismo ya había desarrollado la posibilidad de integrar al santo en el mundo de la colectividad así como preparado, al hilo de la idea de *communio sanctorum*, la figura ideal de esa “democracia cristiana” que en la Modernidad debía pasar a ser un grupo entre otros. En ella, cabe atisbar esa “buena masa” entendida como conjunto de individuos obedientes que, en los escritos canónicos de la izquierda, debía regresar como la verdadera masa de los cooperantes revolucionarios. Fueron sin embargo los pintores del Renacimiento italiano quienes allanaron el camino a esa homogeneidad humana cuando en el siglo xv comenzaron a representar las figuras de las Sagradas Escrituras sin la hasta el momento apariencia sagrada de rigor. Hablar de pérdida del aura implica aludir a este reflujo de la transcendencia. Será en la Modernidad

⁵⁰ Para un ejemplo de esta apelación a los santos de motivación católica como únicas figuras supuestamente prometedoras del *homo sapiens*, véase Carl Amery, *Die Botschaft des Jahrtausends. Von Leben, Tod und Würde [El mensaje del milenio. De la vida, la muerte y la dignidad]*, München y Leipzig, 1944.

cuando el más allá acceda a un estatuto de discreción irrecognocible: Dios no sólo renuncia en este momento a su capacidad de encarnarse *en* un hombre singular, también pierde de manera visible todo interés en manifestarse *a través de* determinados individuos.

Por lo que respecta a la figura más universal de la diferencia antropológica; a saber, la que existe entre el sabio y la muchedumbre —una diferencia sin la cual ninguna de las culturas superiores históricas habría podido existir— cabe señalar que en el transcurso de apenas doscientos años, sobre suelo europeo y norteamericano, no ha hecho sino extinguirse merced a un doble proceso de ilustración. El primer golpe a la categoría de sabio lo inflige la teoría de la evolución, al extraer el predicado *sapiens* opuesto al término *insipiens vulgus* para, sin escrúpulo pedagógico alguno, convertirlo en definición de la especie: *homo sapiens sapiens*. Es aquí donde se aprecia cómo, a través de una simple expresión, el igualitarismo científico escupe por partida doble a los pies de las elites filosóficas. El otro golpe será infligido por la moderna crítica cultural, al sustituir la figura del sabio por la del intelectual, una sustitución que comienza con los *philosophes* del siglo XVIII —así, por ejemplo, en Diderot: “Apresurémonos a popularizar la filosofía”— y que culmina en los representantes escépticos, convencionalistas y deconstructivistas del presente, pretendientes todos ellos a derribar el concepto de saber positivo, constituyente, soberano y asentado sobre bases evidentes. Allí donde el saber pierde su papel de fundamento en el ámbito de la realidad objetiva y no pasa a ser más que un medio para desarrollar conjeturas, así como un instrumento de ayuda para hacer elecciones dilemáticas, se autoconsolida la avanzada democracia de la información como una suerte de asamblea de ignorantes casi similares que, envueltos en este claroscuro general, buscan en este lado de lo trágico soluciones relativamente mejo-

res a sus, relativamente generalizables, problemas vitales. Rorty no hace sino dejar constancia de esta herida abierta cuando trata de abogar por la “prioridad de la democracia frente a la filosofía”. De ahí que en todo el mundo broten esas comisiones éticas, institutos nacidos de la filosofía superada, cuyo fin no es otro que el de sustituir a los sabios.⁵¹

Quien no tenga intención de engrosar las filas de estas comunidades de trabajo de expertos no demasiado ilustrados, será objeto de exclusión y tildado no sin cierta sorna de fundamentalista. En efecto, desde la escala del saber posmoderno, los fundamentalistas son calibrados, en el mejor de los casos, como demócratas anacrónicos que creen de un modo anticuado en un saber susceptible de proporcionar pautas incondicionales —un saber que, por otro lado, para ellos no está a nuestra disposición, aun cuando el mundo estuviera repleto de convencionalistas.

Dicho esto, sólo restaría finalizar con la cuarta figura de esa vetusta diferencia antropológica; a saber, la existente entre individuos dotados y no dotados. Una distinción cuya supresión resulta más problemática a la sociedad moderna que las otras distinciones codificadas en términos metafísicos, toda vez que ella no representa sino un atentado contra su propio mito fundacional. Los procesos de la cultura de masas, sin embargo, no consienten en perdonar a sus primeros estadios anteriores. En efecto, cuando la campaña contra la aristocracia y la indignidad del Arriba empezaba a despuntar, la estrategia más importante de la ofensiva burguesa no era otra que la deslegitimación de la nobleza feudal en cuanto que ésta se apoyaba en el talento y genio natural inherentes a la aristocracia. De ahí

⁵¹ Ésta es la razón de la extinción de autores filosóficos como Adorno y su sustitución por otro modelo: el filósofo de congreso y asistente a comisiones.

que la expresión "aristocracia del espíritu" fuera más una divisa epocal que un título casual.⁵² Este rótulo explica por qué en el marco de la edad burguesa no pocos individuos pudieron, al socaire de la idea de formación, abrigar la creencia de poder participar de los bienes de la nobleza humanista. Además, llama la atención que, desde la escala de valores de la formación, la simple nobleza de sangre no fuera a menudo otra cosa que un tipo de barbarie conscientemente amanerada. A menudo se ha señalado, en particular de la aristocracia inglesa, su dimensión pre-alfabetizada. "Al publicarse *Declive y caída del Imperio Romano*, el duque de Gloucester le dijo a Edward Gibbon, autor de la obra: ¡otro maldito y voluminoso libro!, ¿no, Mr Gibbon? Garabatos, garabatos, siempre garabatos, ¿no, Mr Gibbon?".⁵³ En lo que concierne al profundo respeto burgués por la obra, a éste hay que agradecerle esa –hoy tan sorprendente a primera vista– disposición del público en los Estados nacionales consolidados a venerar a sus clásicos como si fueran lo mejor de ellos mismos. No obstante, tal como puede apreciarse retrospectivamente, esta respetuosa alianza fue atada por un lazo que no tenía más remedio que aflojarse y desgarrarse con el paso del tiempo. Los grandes autores y artistas de la era burguesa cumplieron el papel de líderes en la rebelión contra una nobleza de sangre que se había convertido en obsoleta –una ofensiva bélica de las nuevas contra las viejas ambiciones que desde hace más de dos siglos atraviesa a todas las generaciones modernas.

⁵² Véase: Thomas Mann. *Adel des Geistes. Sechzehn Versuche zum Problem der Humanität* [Aristocracia del espíritu. Dieciséis ensayos acerca del problema de la Humanidad], Stockholm, 1948.

⁵³ Marshall McLuhan, *Die magischen Kanäle. Understanding Media*, Düsseldorf und Wien, 1968, p. 21 [hay trad. castellana: *La comprensión de los medios como las extensiones del hombre*, Ediciones Diana, México, 1969. Trad. Ramón Palazón].

Lo que se sigue de aquí sucede de un modo tal que lo único que sorprende es que no se haya investigado en detalle mucho antes. Después de la confrontación, los participantes en una campaña ya no son los mismos que antes; precisamente, el éxito total les permite cansarse de la utilización de sus propios lemas de guerra. Tras doscientos años de victoriosa religiosidad del talento, el mundo aparece transformado a los ojos de los atacantes. Un buen día se les cae la venda de los ojos y paran mientes en el hecho de que ellos también habían comprendido la naturaleza, esa gran aliada de la burguesía en ciernes, como una corte en la que existen favoritos y preferidos. Considerada desde este ángulo, la naturaleza es, por tanto, tan injusta y caprichosa como el príncipe más despótico, incluso más, pues representa el dominio absoluto del azar en su forma más pura. A raíz de esta observación, el talento y el genio pasan a ser fenómenos escandalosos para todos aquellos que están obligados a vivir de las apariencias⁵⁴ –al principio, esto provoca cierto malestar, a éste sigue más tarde un odio cargado con buenas razones–. Este afán de disolución y de aplanamiento se arrastra a la luz en las hendiduras del folletín periódico del día. La jauría descrita por Canetti sirve como medio para instigar el plan. Impone la eliminación de la aristocracia natural o con talento según el orden del día ideológico-político. El tono noble, tanto el más reciente como el más antiguo, ha dejado de escucharse por completo; y el del talento, si se piensa bien, ya no se oye correctamente. El lema reza así a partir de ahora: ¡prioridad de la democracia frente al arte!

Como cualquier observador sereno del acontecer histórico del arte puede confirmar, el drama del arte moderno está íntimamente jalonado de tensiones de este tenor; si no se accede a la comprensión de este imperativo orientado a la autoliqui-

⁵⁴ Esta formulación pertenece a Niklas Luhmann.

dación del genio en las propias formas del arte, resultan ininteligibles no pocos aspectos del devenir artístico del último siglo. Un fenómeno que puede apreciarse de un modo significativo en la figura de Joseph Beuys, quien empieza como genio y termina como trabajador social; se ve también en Andy Warhol, que muy pronto desplaza su talento a la hora de hacer arte a su capacidad de hacer dinero y, desde ese punto de vista, cumple el requisito de ser popular en cuanto puede cumplir su sueño de ser la estrella de la ausencia de subjetividad; mas se ve sobre todo en Marcel Duchamp, fuera de toda discusión, el artista más sintomático de todo el siglo, dado que libera al arte expuesto en quasi-obras susceptibles de infinitas interpretaciones del talento surgido en el estudio. Más imperturbable que todos los demás, y con una sonrisa budista dibujada en sus labios, ofrece claro testimonio de que lo importante puede lograrse mejor si uno no se deja seducir más por el fetichismo del talento. Es decir, el talento, tal como hasta ahora se había entendido, no hace más que molestar. Para quien lo posee, sólo es una trampa; para el que no, sólo constituye una contrariedad. *Genius go home*.

Una vez señalado esto, hemos arrojado cierta luz sobre las condiciones de la cultura actual. Es hora, pues, de dirigirnos a la consecuencias. Hemos comprendido que las luchas culturales en el seno de las sociedades modernas han sido algo más que simples reflejos semánticos de los conflictos sociales, sean éstos luchas de clases o luchas de sexos, sean posibles fricciones entre culturas mayoritarias o minoritarias, o sean tensiones existentes entre poderes ideológicos religiosos y una secularización en situación de ofensiva.⁵⁵ Asimismo, estas luchas no

⁵⁵ Asimismo, las luchas culturales advertidas o pronosticadas por Peter Glotz en el "capitalismo digital" —particularmente, en el frente abierto entre la "clase" rápida y la lenta— pertenecen a este plano.

pueden ser reducidas a proyecciones culturales de una guerra civil universal⁵⁶ entre los partisanos defensores de la idea de libertad y los de la idea de igualdad, un combate que, en términos globales, ha constituido el acontecimiento más conflictivo del siglo xx. Todo revela, antes bien, que el fenómeno de la lucha cultural en cuanto tal es una disputa que se libra en torno a la legitimidad y procedencia de las distinciones en general. Del mismo modo que el problema de la procedencia del mal fue el objeto de inquietud de la metafísica religiosa, la sociedad secular va a preocuparse por la cuestión de dónde puede tomar sus distinciones.

⁵⁶ En el sentido de la reconstrucción de Dan Diner.

Es una venganza de la historia en nosotros, los igualitaristas, que también tengamos que vérnoslas con la obligación de distinguir. Un aprendizaje obligado que no puede mantenerse al margen de la lección político-antropológica de los hombres modernos; esto es, la de vivir su desigualdad de un modo diferente. Tras la revolución constructivista, como ha quedado ya apuntado, todas las distinciones que eran objeto de descubrimiento han de ser transformadas en distinciones fabricadas. Las viejas distinciones, a las que uno antes se sometía, retroceden ante el avance de las nuevas que uno mismo produce —y que revisan a las primeras con tanta frecuencia como es posible.

El proyecto de desarrollar la masa como sujeto alcanza su estadio crítico tan pronto como sus reglas ponen de manifiesto que todas las distinciones han de ser ejecutadas como distinciones de la masa. Resulta evidente que la masa no va a realizar o dar como válidas distinciones que puedan hacerla caer en desventaja. Una vez que se arroga la completa potestad de hacer diferencias, las hace siempre y sin ambages a su favor. De ahí que excluya todo vocabulario o criterio cuyo uso deje traslucir sus posibles limitaciones; deslegitima así todos los juegos lingüísticos en los que no obtiene alguna ventaja. Rompe en pedazos todos los espejos que no aseguren que ella es la más bella del reino. Su situación normal es la de un continuo

plebiscito encaminado a prolongar la huelga general contra toda arrogación superior. En este sentido puede afirmarse que el proyecto de la cultura de masas es —de un modo radicalmente antinietzscheano— nietzscheano: su máxima no es otra que la transmutación de todos los valores como transformación de toda diferencia vertical en diferencia horizontal.

Ahora bien, dado que, como hemos visto, todas las distinciones son concebidas sobre la base de la igualdad, a la luz, por tanto, de un estado de indistinción determinado de antemano, sobre todas las distinciones modernas se cierne, en mayor o menor medida, la acuciante amenaza de la indiferencia. El culto a la diferencia imperante en la sociedad moderna actual, tal como se ha extendido del marco de la moda a la filosofía, tiene su razón de ser en que percibimos que todas las diferencias horizontales tienen derecho en tanto constituyen diferencias débiles, provisionales y construidas. Llamando poderosamente la atención, ellas salen a la luz haciendo ruido, como si ahora también para las distinciones rigiera la ley de supervivencia de los más aptos. Pero todas estas maniobras no tienen en realidad ninguna consecuencia: todos estos magníficos diseñadores y pensadores de la diferencia en ningún momento se arriesgan a hacer una distinción, abogan más bien por una patética indistinción; dicho de otro modo, por ese axioma igualitario que pretende que toda distinción procede de la masa, la cual, por su parte —en la medida en que ella está compuesta de partículas homogéneas que supuestamente se toman el mismo esfuerzo a la hora de nacer—, constituye *per definitionem* una masa indistinta. Desde este ángulo de visión, el principio de identidad sobre el que se asentaba toda la filosofía clásica sigue existiendo de manera indiscutible, incluso consiguiendo más autoridad que toda instancia de validez: tan sólo ha cambiado su nombre y toma partido por una dimensión más secundaria, más negativa y reflexiva. Donde antes había

identidad, ahora debe existir indiferencia y se expresa en realidad la indiferencia diferente. La diferencia que no hace distinciones, he aquí el título lógico que define a la masa. A partir de ahora identidad e indiferencia se entienden necesariamente como sinónimos.

De nuevo, a la luz de las premisas aquí analizadas, ser masa significa distinguirse sin hacer distinción alguna. La indiferencia diferenciada es, así pues, el misterio formal de la masa y de su cultura, la cual organiza una zona media de alcance total. De ahí que su jerga no pueda ser otra que la propia de un individualismo aplanado. Cuando estamos seguros de que todo lo que hacemos para ser diferentes en realidad carece de sentido, podemos hacer lo que se nos antoja. “Hoy en día, la cultura marca todo con el signo de la semejanza”.⁵⁷ Sólo por esto en el transcurso del pasado medio siglo hemos pasado de ser una masa densa [*schwarze Masse*]* o molar a una abigarrada y molecular. La masa abigarrada es la que sabe hasta dónde se puede llegar... hasta el umbral de la distinción vertical. Puesto que al encontrarnos en un marco igualitario no estamos provocándonos unos a otros en términos objetivos, somos espectadores recíprocos de nuestras tentativas de hacernos interesantes, más o menos divertidos o despreciables. La cultura de masas presupone el fracaso de todo intento de hacer de uno alguien interesante, lo que significa hacerse mejor que los otros. Y esto lo hace de manera legítima, habida cuenta de que su dogma determina que sólo nos podemos distinguir de los demás bajo la condición de que nuestros modos de distinguirnos no supongan ninguna distinción real. Masa obliga.

⁵⁷ Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften 3, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt, 1984, p. 141 [*Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Trotta, 1992. Trad. J. J. Sánchez].

* Véase la nota de la página 12. [N. T.]

Un simple recuerdo pone de manifiesto por qué la Modernidad aboga por la indiferencia: si la fuente de nuestras diferencias remitiera a una dimensión trascendente, nos veríamos por tanto distinguidos de un modo objetivo y normativo gracias a la mediación de un Dios o Naturaleza; entonces, nuestras diferencias serían instauradas delante nuestro, de modo que sólo las pudiéramos encontrar, respetar, elaborar y ensalzar. Sólo los satanistas se han rebelado desde siempre contra el orden objetivo de la esencia y de la jerarquía cosmológica. Esta manera de pensar imperaba en la Edad Media y siguió dominando de manera casi evidente en la época del clasicismo burgués. La sociedad estamental precisaba de ventajas ontológicas para sus jerarquías y delimitaciones. Hoy, sin embargo, después de la gran marcha hacia la igualdad y de la nueva plasticidad inherente a todas las cosas, pretendemos y debemos estar ahí presentes, delante de nuestras diferencias, en la medida en que éstas por regla general se hacen, ya no se encuentran. Esa prioridad de nuestra existencia respecto a nuestros atributos y obras pone en marcha la indiferencia como primer y único principio de la masa.

Mas allí donde la masa y su principio de indiferencia constituyen el punto de partida, se bloquea la moderna aspiración al reconocimiento de uno mismo, ya que bajo estas condiciones el reconocimiento ha dejado de identificarse con un respeto superior o con la dignidad, para convertirse —carecemos de una expresión adecuada en nuestra lengua— en un respeto profundo o igualitario en el marco de un espacio neutral, en una justa concesión a una insignificancia que a nadie se cuestiona. Ahora bien, por mucho que se evite aceptar, en la medida de lo posible, la idea de que el respeto a los iguales y el respeto superior son ideas excluyentes, las evidencias que están en el aire hablan por sí mismas: la lucha general por el reconocimiento o siquiera sólo por los lugares ventajosos genera la

estéril petición de un soberano banal, incapaz de conceder algún reconocimiento que vaya más lejos de un casual aplauso —esto es, una opinión pública inconcreta denominada “la generalidad” y de la que nosotros sabemos ahora que se concibe como el pleno imaginario de los indistintos—. Quien logra éxito ante este foro, no puede ya estar seguro de si su éxito, valorado según la escala de las antiguas ideas de respeto superior, no es más despreciable de lo que podría llegar a serlo cualquier fracaso. En esta tesitura, el papel conformista desempeñado por la crítica es desesperante. Tristemente circunscrita a su propio espacio de acción, considera conforme a la masa bueno o muy bueno todo aquello que no obtiene éxitos singulares en el intento de distinguirse con provecho. Mientras tanto, con instinto certero, aísla a lo realmente singular y dicta su juicio con altanería o, mejor dicho, con una bajeza cortante, puesto que se impone como meta acceder a lo superior desde abajo.

Comprendemos cómo esto no puede ser de otro modo una vez que paramos mientes en las condiciones anteriormente expuestas. Después de la muerte de Dios y del desenmascaramiento de la naturaleza como construcción, caen las únicas y posibles instancias que habrían podido generar las excepciones válidas. Las excepciones de Dios se revelan como casos relativos a la gracia; las excepciones de la naturaleza, como monstruos o genios. Quien pretenda hacer el intempestivo esfuerzo de hojear los tratados doctorales de la época sobre la gracia, vería corroborado el descubrimiento de que los discursos medievales en torno a los carismas y las excepciones de la gracia divina representan el más amplio y consolidado sistema jamás imaginado para reflejar diferencias de profundidad enigmática entre hombres a causa de razones trascendentes. Las acciones de gracia eran las leyes excepcionales de un Dios que no sólo gobernaba, sino también dominaba hasta el más míni-

mo detalle. En razón de estas leyes podían esclarecerse posibles diferencias entre los hombres –tanto las superables como las ineluctables– dentro de un marco de significado superior, aunque más oscuro, que servía para soportar la realidad. Pese a que todos los seres, en su calidad de criaturas, representan una unidad bajo Dios y aparecen, desde ese punto de vista, como iguales, los héroes sagrados desbrozaron el camino de un sistema impenetrable compuesto de excepciones organizadas por las más altas instancias. Con sus prerrogativas a la hora de conceder y detentar la gracia, Dios rechaza todas las expectativas de igualdad en sentido social a la vez que exige de los creyentes que, en su desigualdad, se conformen con que aparezca oscuramente una justicia superior. Sin este mayestático enigma de la justicia, el Dios cristiano desde sus inicios no habría sido más que un simulacro humanista. Un residuo de esta dimensión numinosa aún se deja sentir en los momentos irracionales del mercado del arte, en concreto cuando ensalza de manera incomprensible a unos y empuja a otros a la noche de lo invendible. Precisamente, era en el viejo orden donde también se consideraba que los mayores talentos desempeñaban funciones al servicio de Dios, funciones a las que sus portadores se entregaban con extremada fidelidad y en muy diligente servicio. En ellos se ponía de manifiesto cómo el servicio y la gracia llegaban al mismo punto. La cultura medieval era policarismática, tanto como la moderna es polipretenciosa.

En este punto quisiera llamar la atención sobre una consecuencia ineludible del moderno debilitamiento de las distinciones. La sociedad contemporánea no puede por menos que materializar escalas de valores, rangos y jerarquías en todos los posibles ámbitos. Como declarada sociedad de la competencia, ella no puede hacer otra cosa. No obstante, ella tiene que distribuir sus espacios desde premisas igualitarias –no tiene más remedio que suponer que los competidores parten de idénti-

cas premisas–. Se cuenta con que, tanto en los mercados como en los estadios, la distinción entre vencedores y perdedores no es testimonio ni origen de ninguna distinción esencial, sino sólo una lista de honor que siempre es susceptible de posible revisión.

Es aquí donde se anuncia un acto de fuerza psicopolítico sin parangón histórico: el intento de proteger a las masas móviles, envidiosas, impulsadas por la reivindicación de sus derechos y enfrascadas en la incesante tarea de competir por alcanzar los lugares privilegiados, de caer en las peligrosas depresiones de los perdedores. Si no existiera un esfuerzo constante encauzado hacia la compensación de los miembros en pugna, una sociedad compuesta de masas subjetivadas necesariamente se haría pedazos a causa de sus tensiones envidiosas endógenas. Ella estallaría a causa del odio de aquellos en quienes fracasa el procedimiento civilizador orientado a convertir a los vencidos no competitivos en perdedores competitivos. De ahí que en el marco de la sociedad moderna los deportes, la especulación financiera y, entre otras actividades, la empresa artística se hayan convertido poco a poco en instancias reguladoras cada vez más relevantes en el ámbito psicosocial. Los estadios, la Bolsa y las galerías de arte constituyen los espacios donde en virtud de sus resultados se distribuyen los diversos competidores en busca de éxito, reconocimiento, e incluso algo más. Porque, pese a no lograr una posible reconciliación, estas distribuciones generan distinciones que ayudan a reducir el odio. No suprimen la envidia primaria, aunque la dotan de una forma a través de la cual puede canalizarse. Ellas legitiman la crítica como una discusión de los superados con los que se encuentran a la cabeza –la instancia más necesaria de ventilación social–. Estas distribuciones sirven también a la informalización del *status* y provocan la movilidad vertical de los sistemas sociales estratificados. Suprimen el pensamiento jerárquico

de la vieja Europa y lo transforman en una suerte de *ranking* contemporáneo.

En ninguna parte esta situación es tan deseable y, a la vez, tan arriesgada como en el llamado sector cultural y su dinámica empresarial. Deseable porque, en el contexto de las condiciones actuales, la novedad artística jamás pudo imaginar para sus interesados una acogida más favorable; y, pese a todo, peligrosa, porque el desvanecimiento de los criterios conduce a las artes cada vez más cerca de los umbrales del nihilismo y, con ello, a las propias obras, que en su gran mayoría no sólo surgen cerca de los límites de la basura sino que los superan. En efecto, lo que importa tanto en el moderno sistema artístico como, en líneas generales, en la democracia avanzada es eliminar la herencia de la emotividad feudal, y sobre todo el sometimiento y la falsa loa; pero haciéndolo de tal manera que los sentimientos verticales, la sensibilidad para lo más elevado y profundo, lo más y menos valioso puedan aquí regenerarse discretamente en el marco de lo informal, así como reencarnarse de manera suficientemente fiel en medio de una situación de constante apertura a la novedad. Las apreciaciones de valor en torno a los fenómenos artísticos más sobresalientes o destacados en el marco de una situación democrática se realizan necesariamente de tal modo que se ignora la posibilidad de reclamación y la capacidad de objetivación. Con todo, perder el tacto en estas cuestiones implica disolver toda distinción y sentimiento de valor en general.

Desde este punto de vista, y más allá de la cuestión de su posible legitimidad, puede decirse que el llamado "proyecto de la Modernidad" es una de las empresas más sorprendentes que han podido observarse a lo largo de la historia de la humanidad. Un diagnóstico que también puede hacerse extensible, entre otras cosas, a la democracia cuando ésta apela a la discreción de sus componentes en un tono reivindicativo sin

precedentes. Una discreción entendida en el doble sentido de la expresión; a saber, como capacidad de distinguir y como sentido del tacto, como sensibilidad para detectar las situaciones de rango no prescritas y como respeto a las ordenaciones informales de lo bueno y de lo menos bueno –teniendo siempre presente las necesidades igualitarias y los usos comparativos.

Es en este desplazamiento hacia lo informal donde cabe cifrar toda la aventura de la cultura bajo las condiciones modernas. Tanto en este punto como en otros, el mundo feudal y estamental podía regular sobre la mayoría de plumeros, blasones y asuntos de costumbres. En lo que a rangos y privilegios concernía, todo se exponía a la visibilidad y en la plaza pública. La cultura en la democracia vive de una heráldica invisible; presupone la disposición del ciudadano a reconocer de manera voluntaria tanto un potencial superior como la tentativa exitosa y la perseverancia en el esfuerzo. Mas esto es lo que también hoy "merece la pena" en el contexto cultural –ya no existe ninguna moneda objetiva, ningún crédito que pudieran sentirse más seguros ante esta transvaloración, inflación y falsificación–. Tampoco se trata de que los artistas vivos más destacados se quejen formalmente de una sociedad que, según ellos, no hace justicia a sus producciones. Ellos todavía necesitan que el sistema de las discreciones informales, creciendo en el transcurso de decenios de paciencia y de incesante tensión artística, así como el conocimiento de los diferentes niveles y la sensibilidad en el matiz vuelvan a encarnarse de manera suficientemente viva en los futuros participantes en el juego cultural.

Es en este contexto donde recientemente han encontrado asilo de un modo preocupante –aunque, como ya se ha apuntado, viniendo desde tiempo atrás– ciertas faltas de tacto, salidas de tono, desenfrenos, groserías. En febrero de 1999, a raíz

de una determinada situación de actualidad, hice referencia a esta situación^{8*} cuando intervine en la polémica en torno al "síntoma muniqués". Entonces sólo intentaba llamar la atención sobre la vieja cuestión de la dialéctica generacional y los efectos sensacionalistas bajo los que la gente de talento debutaba; de ahí que no tenga nada más que decir al respecto. Pero lo que entonces estaba en liza no es ya tanto un asunto que concierna al propio arte y a su dinámica rejuvenecedora y creadora de conflictos como a sus recientes formas empresariales, instrumentales y administrativas. Ellas pretenden que todos se conviertan en señores y así dejar de servir; los Leporellos que desempeñan servicios de orden público, ya sean informantes culturales u otros cargos, sólo están ya al servicio de sí mismos. Los *manager*, moderadores y recensionistas se sitúan casi por doquier en los primeros puestos en detrimento de los individuos creativos, cuando no se los agasaja como si fueran los auténticos creadores.

Observo en este odio cada vez más seguro de sí mismo contra las excepciones –las excepciones que siguen existiendo en el sentido antiguo del término– las huellas de un rencor dirigido contra aquello que nunca podrá ser sustituido del mismo modo y que, justo por ello, se busca sustituirlo tan impulsiva e indecorosamente como se puede –porque sólo lo intercambiable cumple la norma de la indiferencia–; percibo asimismo las huellas de una desesperación perpleja y molesta ante la visión de aquello que evoca el reino perdido de la gracia. Aunque pueda parecer poco oportuno, tal vez se debería volver a decir lo siguiente: en el mundo surgido tras la gracia, el arte ha pasado a ser el asilo de las excepciones subsistentes. En el cielo occidental ha constituido el espacio en el que de vez en cuando ha surgido una estrella bailarina. ¿A quién puede sorprender, tras el

^{8*} *Süddeutsche Zeitung*, nº 15, febrero 1999.

análisis que aquí hemos desarrollado, que la cultura unidimensional que se cierne con resolución sobre nosotros, que sólo puede permitir diferencias arbitrarias ante el trasfondo de lo indistinto, se disponga ahora, en esta ilimitada y postrera campaña, a asestar sus próximos golpes contra lo extraordinario?

Queridas damas y caballeros, Emile Cioran tituló un volumen de ensayos sobre autores antiguos y del siglo veinte bajo el nombre de *Exercices d'admiration*. He de confesar que no conozco ninguna expresión que pudiera expresar mejor la función de un trabajador cultural de nuestra época que esta concisa, modesta e inteligente fórmula. Una locución –"ejercicios de admiración"– que, en efecto, en relación con todo lo que yo aquí entiendo como cultura, llama la atención sobre un esfuerzo que, poniendo en práctica medidas relativas a la capacidad de admiración, se orienta a no perder por completo la altura de lo excelso. Esta admiración encauzada hacia objetos concede también asilo a ese talento con el que no nos identificamos. Se trata de un sufrimiento voluntario por obras que, aunque tuviéramos la oportunidad de vivir treinta y seis vidas, ni siquiera podríamos ser capaces de producir. Es esta admiración la que nos abre al resplandor de la gran diferencia ineluctable. Con todo, representa lo contrario de esa crítica que, ubicada de un modo totalitario en un punto central, no elogia más que lo que allí encuentra. Sea como fuere, habría también que extender la expresión de Cioran a los ejercicios de provocación. Pues sólo a través de la provocación surgen posibilidades de no seguir desmoralizándose.

La cultura, en el sentido normativo que, hoy más que nunca, se hace necesario evocar, constituye el conjunto de tentativas encaminadas a provocar a la masa que está dentro de nosotros y a tomar partido contra ella. Ella encierra una diferencia hacia lo mejor que, como todas las distinciones relevantes, sólo existe cada vez que –y mientras– se hace.

OBSERVACIÓN FINAL

El origen de este ensayo se remonta a una conferencia que, en calidad de invitado de la *Academia Bávara de las Bellas Artes*, pronuncié el 1 de julio de 1999 en München. Agradezco al presidente de dicha institución, el Profesor Wieland Schmied, así como a sus miembros y asistentes, la recepción amistosa y crítica de mis propuestas. Asimismo, he de mostrar mi gratitud a los innumerables oyentes y lectores del manuscrito por haberme ayudado con sus comentarios y objeciones a comprender con mayor precisión la magnitud del problema tratado en el texto, así como a lograr una mejor formulación.

La editorial *a priori*, de Viena, en la dirección de internet *apriori@net*, ofrece, además de nuevos vínculos para el público general y estudiantes, un servicio de información acerca del trabajo del autor (página *web* y textos no publicados).

ÍNDICE

| | |
|--|-----|
| I. OSCURAS TURBAS HUMANAS | 9 |
| II. EL DESPRECIO COMO CONCEPTO | 31 |
| III. HERIDAS DOBLES | 63 |
| IV. SOBRE LA DIFERENCIA ANTROPOLÓGICA | 71 |
| V. IDENTIDAD EN LA MASA: LA INDIFERENCIA | 89 |
| OBSERVACIÓN FINAL | 101 |

Esta primera edición de
EL DESPRECIO DE LAS MASAS
de Peter Sloterdijk,
se terminó de imprimir
el día 11 de enero de 2002



«Quisiera llamar la atención sobre una consecuencia ineludible del moderno debilitamiento de las distinciones. La sociedad contemporánea no puede por menos que materializar escalas de valores, rangos y jerarquías en todos los posibles ámbitos. Como declarada sociedad de la competencia, ella no puede hacer otra cosa. No obstante, ella tiene que distribuir sus espacios desde premisas igualitarias —no tiene más remedio que suponer que los competidores parten de idénticas premisas—. Se cuenta con que, tanto en los mercados como en los estadios, la distinción entre vencedores y perdedores no es testimonio ni origen de ninguna distinción esencial, sino sólo una lista de honor que siempre es susceptible de posible revisión.

Es aquí donde se anuncia un acto de fuerza psicopolítico sin parangón histórico: el intento de proteger a las masas móviles, envidiosas, impulsadas por la reivindicación de sus derechos y enfrascadas en la incesante tarea de competir por alcanzar los lugares privilegiados, de caer en las peligrosas depresiones de los perdedores. Si no existiera un esfuerzo constante encauzado hacia la compensación de los miembros en pugna, una sociedad compuesta de masas subjetivadas necesariamente se haría pedazos a causa de sus tensiones envidiosas endógenas. Ella estallaría a causa del odio de aquellos en quienes fracasa el procedimiento civilizador orientado a convertir a los vencidos no competitivos en perdedores competitivos.»

«Hasta ahora los filósofos sólo han halagado de maneras diferentes a la sociedad; es hora de provocarla.»

ISBN 84-8191-428-2



9 788481 914283